



Л. М. БРАГИНА

СОЦИАЛЬНО-
ЭТИЧЕСКИЕ
ВЗГЛЯДЫ
ИТАЛЬЯНСКИХ
ГУМАНИСТОВ

(ВТОРАЯ
ПОЛОВИНА
XV В.)



ИЗДАТЕЛЬСТВО МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
1983

Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
Московского университета

Рецензенты:

доктор исторических наук

А. Э. Штекли

доктор исторических наук

Л. А. Котельникова

Брагиня Л. М. Социально-этические взгляды итальянских гуманистов. Вторая половина XV века. — М., Изд-во Моск. ун-та, 1983, 303 с.

В монографии исследуется этап расцвета гуманистической мысли ренессансной Италии, своеобразие сложившихся идейных течений, отразивших различный подход гуманистов к решению социально-этических проблем. Идеи высокого достоинства человека, служения гражданскому долгу, значения труда и творческой активности для достижения нравственного совершенства хотя и приобретают различную окраску в творчестве Пальмиери, Альберти, Фичино, Пико делла Мирандола и других гуманистов, выявляют принципиально важный для понимания ренессансной культуры процесс складывания светской этики.

Исследование построено на анализе широкого круга различных по жанру сочинений гуманистов (трактатов, диалогов, писем, речей и т. д.); наряду с публикациями использованы рукописные материалы, хранящиеся в архивах Италии.

Для историков, искусствоведов, философов, литературоведов, а также читателей, интересующихся культурой Возрождения.

0504020000—085
Б 077(02)—83 25—83

© Издательство Московского университета, 1983 г.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	6
I Гражданский гуманизм во Флоренции в 40—80-е годы XV века	24
Гражданский гуманизм в творчестве Маттео Пальмиери	28
Идеи гражданского гуманизма в «речах о справедливости» флорентийских магистратов (40—80-е годы XV века)	59
Аламанно Ринуччини и его «Диалог о свободе»	92
II Этическая концепция Леона Баттиста Альберти	120
Творческое наследие гуманиста и литература вопроса	120
Учение о человеке	130
Идеал активной гражданской жизни в этике Альберти	156
III Проблема разума и знания в гуманистической этике второй половины XV века	175
Проблема разума и знания в творчестве Джованни Аргиропуло	179
Этические взгляды Марсилино Фичино	191
Идеал «действия» и «созерцания» в этике Кристофоро Ландино	211
Учение о достоинстве человека Джованни Пико делла Мирандола	231
Джованни Нези и предреформационные идеи во Флоренции в конце XV века	254
Заключение	273
Библиография	282
Указатель имен	298

ВВЕДЕНИЕ

✓ В современной науке нет однозначного понимания характера, структуры и хронологических рамок ренессансного гуманизма. Несколько аспектов имеет и само понятие «гуманизм». Автор рассматривает гуманизм как главное идейное содержание культуры Возрождения, неотделимой от всего хода исторического развития Италии в эпоху начавшегося разложения феодальных и зарождения капиталистических отношений. Гуманизм был прогрессивным идейным движением, которое способствовало утверждению светской культуры, опираясь прежде всего на античное наследие. Итальянский гуманизм пережил ряд этапов: становление в XIV веке, яркий расцвет в следующем столетии, внутреннюю перестройку и постепенный упадок в XVI веке. Как новое мировоззрение гуманизм итальянского Возрождения имел по своей общей направленности антидогматический, антисхоластический, светски-рационалистический характер. Его эволюция была тесно связана с развитием философии, политической идеологии, науки, других форм общественного сознания и в свою очередь оказала мощное воздействие на художественную культуру Ренессанса.

Возрожденные на античной основе гуманитарные знания (*studia humanitatis*), включавшие этику (моральную философию), риторику, филологию, историю, поэтику, педагогику, оказались главной сферой формирования и развития гуманизма, идейным стержнем которого стало учение о человеке, его месте в природе и обществе. Это учение складывалось преимущественно в этике и обогащалось в самых разных областях ренессансной культуры. Гуманистическая этика выдвинула на первый план проблему земного предназначения человека, достижения счастья его собственными усилиями. Гуманисты по-новому подошли к вопросам социальной этики, в решении которых они опирались на

представление о мощи творческих способностей и воли человека, о его широких возможностях в построении царства справедливости на земле. Путь к духовному раскрепощению, освобождению человека от многовекового груза церковно-схоластического догматизма и феодалной сословно-корпоративной идеологии гуманисты видели в утверждении новой, ренессансной культуры, которая должна была включать все богатство предшествующего исторического опыта человечества. Важной предпосылкой успеха они считали гармонию интересов индивида и общества, выдвигали идеал свободного развития личности и неразрывно связанного с ним совершенствования социального организма и политических порядков. Это придавало многим этическим идеям и учениям итальянских гуманистов ярко выраженный гражданственный характер. Проблема моральной ответственности индивида перед обществом, значения личности в развитии новой культуры и науки, другие вопросы гражданской этики занимали важное место в идеологии гуманизма. Гуманистическое мировоззрение стало одним из крупнейших прогрессивных завоеваний эпохи Возрождения, оказавшим сильное влияние на все последующее развитие европейской культуры.

Многие проблемы, разрабатывавшиеся в гуманистической этике, обретают новый смысл и особую актуальность в нашу эпоху, когда нравственные стимулы человеческой деятельности выполняют все более важную социальную функцию. Научная актуальность темы, исследуемой в книге, определяется также тем, что в современной историографии происходит острая идейная борьба вокруг трактовки сущности гуманизма, его исторической обусловленности, идейных истоков и социальной роли. Едва ли не центральное место в этих дискуссиях занимают вопросы гуманистической этики.

Хронологические рамки периода, который рассматривается в книге, — 40—90-е годы XV века. Это время, когда итальянский гуманизм достиг наиболее зрелых форм: учение о человеке обрело концептуальную завершенность в творчестве таких ярких мыслителей, как Леон Баттиста Альберти и Джованни Пико делла Мирандола, а социально-этические идеи получили широкую разработку в трудах Маттео Пальмиери, Аламано Ринуччини, Кристофоро Ландино, Джованни Нези и многих других гуманистов. Вторая половина XV

века — самостоятельный этап в развитии итальянского гуманизма. Его важной особенностью стала значительная дифференциация гуманистической мысли, что, по убеждению автора, позволяет выделить в ней три значительных направления. В книге впервые делается попытка рассмотреть специфику социально-этической проблематики итальянского гуманизма, характерной для второй половины XV века, как целого крупного периода его истории. Главную цель исследования автор видит в том, чтобы выявить сущность гуманистической этики этого времени, определить особенности сформировавшихся в ней направлений и их сходные черты, показать своеобразие всего этапа по сравнению с предшествующим и последующим периодами и его место в общей эволюции ренессансного мировоззрения.

Изучение гуманистической этики второй половины XV века, важное само по себе, поскольку позволяет проследить достижения гуманизма в пору его зрелости, имеет и более широкое значение: оно вплотную подводит к истории социальной утопии, натурфилософии и других течений общественной и философской мысли следующего столетия.

Ренессансный гуманизм является предметом крайне противоречивых оценок в современной историографии. Это касается и понимания главных идейных тенденций итальянского гуманизма второй половины XV века, его общественной роли. В работах зарубежных историков настойчиво утверждается концепция глубокого кризиса гуманизма в Италии в последней трети XV века, фактической переориентации его на неоплатоническую основу, а соответственно и отказа от принципов светской гражданственной этики во имя идеала созерцательной жизни (*vita contemplativa*). Характерно также стремление многих исследователей отрицать сколько-нибудь заметное воздействие гуманистических идей на общественную жизнь того времени, сузить их социальное значение, поддержать восходящую к историографии XIX века концепцию элитарности гуманизма. Поскольку речь идет о кардинальных для истории итальянского гуманизма проблемах, автор стремился в ходе исследования выяснить степень справедливости подобных оценок. Произошел ли в действительности полный упадок гражданского гуманизма — одного из наиболее влиятельных направлений в ренессансной мыс-

ли предшествующего периода? Можно ли утверждать, что учение о человеке гуманистов-неоплатоников не только стало шагом назад — к сближению со средневековой идеологией, не только развивалось обособленно, избрав новые пути, отличные от путей гуманизма первой половины XV века, но и в общей структуре нового мировоззрения фактически вытеснило гражданственную этику? От ответа на эти вопросы зависит оценка общего характера итальянского гуманизма второй половины XV века, а тем самым, в известной мере, понимание итальянского Возрождения в целом. По убеждению автора, объективная оценка магистрального пути развития итальянского гуманизма в изучаемый период невозможна без учета всех основных его направлений — гражданского гуманизма Маттео Пальмиери, Донато Аччайуди, Аламанно Ринуччини, неоплатонизма Марсилио Фичино, Кристофоро Ландино, Джованни Пико делла Мирандола, Джованни Нези и концепции, которая сложилась в творчестве Леона Баттиста Альберти и получила продолжение у Леонардо да Винчи. Рассмотрение всех главных направлений гуманистической мысли второй половины XV века позволит прийти к более взвешенной оценке данного этапа в истории итальянского гуманизма; это поможет понять итог его общей эволюции к началу следующего столетия.

Для решения поставленных в книге проблем автор ведет исследование в двух аспектах. Прослеживается роль традиций античной философии, характер их интерпретации и развитие в гуманизме, выявляются наиболее специфические черты ренессансной мысли. С другой стороны, автор уделяет особое внимание анализу социальных аспектов гуманистической этики, тесно связанной в этот период с политическими учениями, а также выявлению общественного значения самой ее идейной эволюции. Впервые на документальном материале, в том числе из архивов Флоренции, автор рассматривает проблему взаимосвязи гуманистической идеологии с социально-политической практикой того времени. Особенно ценным в этом отношении источником оказались речи магистратов Флоренции — крупнейшего центра ренессансной культуры в изучаемый период.

В постановке проблемы исследования автор исходит из марксистского понимания закономерностей исторического развития, а также из конкретного анализа ос-

новоположниками марксизма-ленинизма особенностей эпохи Возрождения. Формирование социально-этических учений в итальянском гуманизме было тесно связано с процессом общественно-политического развития итальянских государств в XIV—XVI веках — с начавшимся разложением феодальных, сословно-корпоративных отношений, с зарождением раннекапиталистического уклада и рядом других явлений. Активизации этого процесса способствовали широкие масштабы международной торговли итальянских городов-государств, высокий уровень кредитно-банковского дела, интенсивное втягивание деревни в систему товарно-денежных отношений. Энергичный рост экономики Италии в XIV веке, интенсификация ее промышленного и аграрного развития приводят к раннему по сравнению с остальной Европой возникновению мануфактуры в передовых отраслях производства — сукноделии, кораблестроении, шелкоткачестве. Однако быстрому утверждению раннекапиталистических отношений препятствовали сохранение цеховой системы, преобладание мелкого ремесленного производства в большинстве промышленных отраслей, политическая раздробленность Италии. Новые полукапиталистические формы аграрных отношений (испольная аренда), будучи нередко обременены различными феодальными повинностями, прогрессировали чрезвычайно медленно¹. Во второй половине XV века процесс становления раннекапиталистического уклада в промышленности сдерживался рядом кризисных явлений, наметившихся в сукноделии и некоторых других сферах производства². Их порождали как внутренние причины — отсутствие свободного, не скованного рамками цеховой регламентации предпринимательства, засилие торгового капитала в промышленности, так и внешние, связанные с изменением международной торговой конъюнктуры и потерей Италией традиционных рынков.

Качественные сдвиги, происходившие в экономике страны в XIV—XV веках, создавали почву для изменений в социальной структуре: претерпели заметную

¹ Различные грани проблемы раннего капитализма в Италии, в том числе некоторые дискуссионные вопросы, освещены в работах советских историков В. И. Рутенбурга, М. А. Гуковского, А. Д. Роловой, Л. А. Котельниковой, Е. В. Бернадской, В. В. Самаркина, Т. П. Гусаровой.

² См.: Брагина Л. М. Флорентийское сукноделие в XV в.— В кн.: Проблемы генезиса капитализма. М., 1970, с. 83—127.

трансформацию традиционные классы и сословия, возникали новые прослойки — ранняя буржуазия и предпролетариат. В XV веке заметно усилилась поляризация общества — пауперизация все шире охватывала низшие слои бюргерства, смыкавшегося с плебсом, а на другом полюсе складывался все более тесный союз нобилитета с верхушкой пополанства. Наметившиеся в конце столетия кризисные явления в промышленности вели к обострению социальных и классовых противоречий, к напряженности общественных отношений и конфликтам, достигшим высокого накала, в частности, во Флоренции в конце 80 — начале 90-х годов в обстановке широкого недовольства тиранией Медичи. Действия прогрессивных социальных сил сковывались, однако, незавершенностью самого процесса формирования новых классов, тесной спаянностью раннебуржуазной прослойки с верхушкой бюргерства, а предпролетарских масс — с городскими низами. Неустойчивое равновесие сил в итальянских городах-коммунах создавало условия для изменения их политической структуры, замены республиканских порядков синьорией. Превращение крупнейших городов в государства территориального типа способствовало упрочению в них синьориальных и тиранических форм правления.

Особенности социально-экономического и политического развития Италии в XIV—XV веках во многом объясняют специфику духовных процессов становления новой ренессансной культуры. Одним из важных факторов, оказавших воздействие на формирование светской идеологии и культуры, был высокий уровень городской цивилизации Италии, более тесно и непосредственно, чем другие страны Европы, связанной с античными традициями. Преемственность культурного развития ускорила начало Возрождения в Италии, обусловленного всем ходом ее предшествующей истории.

На складывание гуманистического мировоззрения и ренессансной культуры оказала воздействие духовная атмосфера итальянского города, идеология пополанства, настроения и чаяния его раннебуржуазной прослойки. Богатый материал для изучения социальной психологии, политических и моральных устремлений горожан дает так называемая купеческая литература (записки, семейные хроники, письма), привлекающая все более пристальное внимание историков.

В настроениях пополанства, особенно его торгово-предпринимательской прослойки, можно заметить немало черт, характеризующих общую светски-рационалистическую направленность мировоззрения этой социальной среды: любознательность и высокую оценку знания, которое выступает в «купеческой литературе» не только как необходимый элемент делового преуспевания, но и как важный фактор культуры, трезвость и рационализм практического мышления, наконец, элементы нового отношения к религии. Намечались постепенный отход от принципов официальной церковной идеологии и утверждение в сознании купечества рационального начала. Сила разума воспринималась как главное условие жизненного и делового успеха, а точное, конкретное знание — как его необходимая основа. Сама человеческая активность рассматривалась в виде практической нормы и важного нравственного принципа. В пополанской среде складывалось новое мироощущение, ориентированное на мирские проблемы, на осознание достоинства человека — творца своей судьбы. Социально-этические настроения пополанства, особенно его раннебуржуазной прослойки, стали определенным стимулом развития гуманистической идеологии и культуры Возрождения. Однако было бы неверным видеть в гуманизме лишь непосредственное выражение интересов этой общественной прослойки. Его содержание и роль имели гораздо более широкое историческое значение.

Методология решения проблемы социальной основы идеологических и культурных явлений эпохи Возрождения намечена в трудах К. Маркса и Ф. Энгельса. Рассматривая эпоху перехода от феодализма к капитализму, основоположники марксизма уделяли большое внимание процессу генезиса ранней буржуазии; подчеркивали связь изменений в надстройке с возникновением новых классов рождающегося буржуазного общества; отводили определяющую роль социально-экономическому фактору в трансформации общественной жизни и обновлении культуры. В то же время они отмечали незавершенность этого процесса еще и в XVI веке, что порождало особенности новой идеологии — ее активную направленность на разрушение старого, на подрыв принципов господствующей феодально-церковной системы мировоззрения. Эпоху расцвета культуры Возрож-

дения Ф. Энгельс назвал «величайшим прогрессивным переворотом из всех пережитых до того времени человечеством», это была эпоха, «...которая нуждалась в титанах и которая породила титанов по силе мысли, страсти и характеру, по многосторонности и учености»³. Борьбу передовых идей с устоявшимся мировоззрением основоположники марксизма считали одной из характерных черт эпохи Возрождения. В идеологии нарождающейся буржуазии они видели концентрированное выражение совокупности антисословных, антицерковных и других антифеодальных идей, выдвигавшихся самыми разными социальными слоями. «Люди, основавшие современное господство буржуазии, — писал Энгельс, — были всем чем угодно, но только не людьми буржуазно-ограниченными»⁴.

Концепцию Возрождения, сформулированную Марксом и Энгельсом, нельзя рассматривать в отрыве от неоднократно высказывавшихся ими положений об относительной самостоятельности надстроечных явлений, о важной роли в идеологии унаследованного от прошлых эпох мыслительного материала, а также о возможном использовании элементов уже сформировавшейся передовой идеологии другими социальными слоями, стремящимися приспособить ее достижения к своим собственным целям. Это позволяет проследить в культуре Возрождения течения, различные как по идейному содержанию, так и по социальной направленности.

Монография основана на изучении широкого круга источников, прежде всего сочинений гуманистов, как опубликованных, так и рукописных. Гуманистическая литература многообразна по жанру — это диалоги, трактаты и речи, хроникальные заметки, письма, комментарии, а также поэмы, басни, аллегории. Жанровые особенности не создают серьезных препятствий для содержательной интерпретации гуманистических текстов: даже в диалогах, где сопоставляются подчас резко отличные друг от друга точки зрения, авторская позиция вполне уловима. Нередко диалог являет собой облеченный в живую разговорную форму трактат. Небольшим трактатом становится порой и письмо. Как и речи,

³ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 346.

⁴ Там же.

эпистолярный жанр отличается четкой публицистической направленностью. В речах — будь то выступления во время официальных церемоний или лекции, читаемые с университетских кафедр, — особенно ясно проступала практическая ориентация гуманистической мысли, актуальность выдвигаемых ею этико-политических вопросов. Античные традиции, столь заметные во многих жанрах ренессансной литературы, разительно отличали ее от сочинений средневековых схоластов и теологов, однако не сковывали самобытность ее содержания. За обильными в каждом гуманистическом сочинении отсылками к античным поэтам и философам, за многочисленными примерами из древней истории, за антикизирующей формой самого произведения всегда различимо творческое лицо его автора. Отбор материала для исследования был естественно предопределен темой книги. Автор обращался прежде всего к сочинениям с четко выраженной социально-этической проблематикой. Это — диалоги Пальмиери, Альберти, Ринуччини, Ландино, Нези, речи Манетти, Аччайуоли, Каниджани и других гуманистов, выступления магистратов; семейная хроника Ринуччини; аллегорическая проза Альберти, наконец, многочисленные письма. Анализировалась и гуманистическая литература более широкой философской тематики — трактаты Фичино, Пико делла Мирандола, комментарии Пико и Ландино, поэма Пальмиери, университетские лекции Аргиропуло.

Литература, посвященная различным аспектам изучаемой темы, включая монографические исследования творчества отдельных гуманистов, широко рассматривается в тексте книги. Поэтому во введении автор считает возможным ограничиться суммарной характеристикой ведущих школ и направлений преимущественно в современной историографии.

Многим историкам второй половины XIX века было свойственно трактовать гуманизм как новое светски-рационалистическое мировоззрение, складывавшееся в противовес схоластической и религиозной традиции средневековья. Одну из важнейших характеристик новой идеологии они видели в индивидуализме. Эта позиция нашла наиболее полное выражение в ставшем классическим труде Я. Буркхардта, которому итальянское Возрождение представлялось монолитным типом

культуры, лишенной внутренней эволюции, но четко отграниченной от средних веков такими специфическими чертами, как возрождение античности, индивидуализм и светскость⁵. Работа Буркхардта оказала воздействие на взгляды М. С. Кореллина, концепция которого имела и некоторые отличия. Так, понятие «ренессансный индивидуализм» Кореллин наполнял несколько иным содержанием, чем швейцарский историк: он подчеркивал не столько эгоистические принципы и моральную раскованность как основу индивидуализма, сколько антиаскетическую направленность «индивидуальных потребностей развивающейся личности», что придавало этому понятию более широкий исторический смысл⁶.

Другой тезис, прочно державшийся в историографии того времени, — тезис об элитарности гуманизма, об узкоограниченном социальном характере этого идейного движения, скованного латинизированной образованностью. Применительно к гуманизму XV века приверженцем такой концепции был Ф. Монье, который связывал период «подлинного» Возрождения в Италии лишь с концом XV — началом XVI века. Именно в эту пору, по мнению Монье, утверждается национальный язык — проводник «народного духа» и «истинной веры», в то время как гуманизм предшествующего периода насаждал языческую, антихристианскую, книжную мудрость, решительно отгораживаясь от невежественной черни⁷.

Нигилистическое отношение к гуманизму XV века было характерно и для итальянских историков эпохи Рисорджименто. Тенденция рассматривать только литературу на вольгаре как необходимый элемент гуманистической культуры, противопоставляемый латинизированной «книжной мудрости», оказала влияние на концепцию Кватроченто В. Росси⁸.

Складывавшаяся на разных методологических основаниях теория светской и рационалистической по сво-

⁵ См.: Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения, т. 1—2. Пер. с нем. Спб., 1904—1906.

⁶ См.: Кореллин М. С. Очерки итальянского Возрождения. М., 1896.

⁷ См.: Монье Ф. Кватроченто. Опыт литературной истории Италии XV века. Пер. с франц. Спб., 1904.

⁸ Rossi V. Il Quattrocento. (5 ristampa rivista e corr., Milano, 1953).

ему характеру культуры Возрождения стала объектом резкой критики в первые десятилетия нашего столетия со стороны историков клерикального направления. Главная идейная тенденция этого направления, достаточно влиятельного и в современной буржуазной историографии, сводилась к «медиевизации» гуманизма и ренессансной культуры в целом, к стиранию грани между Возрождением и средними веками, к всемерному акцентированию его «христианских начал». К. Бурдах искал в гуманизме XV века прежде всего приверженность средневековым традициям, а Дж. Тоффанин — один из видных представителей этого направления в итальянской историографии — доказывал прямую связь гуманистических идей с учениями «отцов церкви»⁹. Тоффанин подчеркивал важную роль флорентийских неоплатоников в развитии христианской антропологии и даже считал их, особенно Фичино, новыми «отцами церкви».

Попытки «медиевизации» гуманизма осуществляются в буржуазной историографии различными путями. Одна из характерных тенденций — признание определенного воздействия античных традиций на гуманизм, которое сочетается с утверждением, что основное духовное содержание ренессансной культуры определялось по-прежнему религиозно-христианскими принципами (К. Карбонара, Г. Вейзе, Ч. Тринкаус и другие). Так, К. Карбонара отмечал, что гуманизм порывает с догматизмом и схоластикой, стимулирует страсть к исследованию, обновлению науки. Предметом изучения становится человек и его мир, познать их помогают древние авторы. И все же, по мнению Карбонары, итоги развития гуманистической мысли в XV веке не дают оснований говорить о принципиальном новаторстве. В конечном счете гуманизм утверждал «ценность человека на метафизической основе христианско-платоновского постижения реальности», поскольку почвой, на которой развивалась новая культура, было и осталось христианское сознание¹⁰.

Ч. Тринкаус также полагает, что это позволяет видеть в гуманизме лишь одну из фаз средневековой куль-

⁹ Burdach K. *Riforma — rinascimento — umanesimo*. Firenze, 1935; Toffanin G. *Storia dell'umanesimo*, v. 1—2, v. 2. *L'Umanesimo italiano (dal XIV al XVI secolo)*. Bologna, 1950.

¹⁰ Carbonara C. *Il secolo XV e altri saggi*. Napoli, 1969.

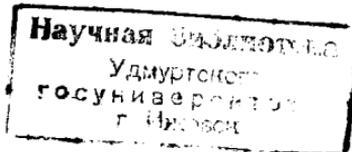
туры. Проблема континуитета гуманизма с христианским средневековьем для него оказывается важнее, чем новые веяния в культуре Ренессанса. Хотя вслед за Буркхардтом Тринкаус рассматривает индивидуализм как наиболее характерный элемент ренессансного мировоззрения, само содержание этого понятия у него иное, близкое представлениям, сложившимся еще в патристике ¹¹.

524332

Вместе с тем нельзя не подчеркнуть значение в буржуазной историографии XX века и другого направления, активно противостоящего попыткам размыть границу между средними веками и Возрождением, акцентировать религиозные начала гуманистического мировоззрения. Видную роль в этом направлении играли известные историки философии — Б. Кроче, Дж. Джентиле, Э. Кассирер. Выявляя своеобразие идейного содержания ренессансной культуры, они видели ее высшее достижение в гуманистическом учении о человеке, величии его духа, безграничности творческих способностей — учении, которое базировалось на рационалистических основаниях античной философии. Один из последователей Джентиле Дж. Саитта в своем фундаментальном труде обстоятельно обосновал тезис о том, что гуманизм возвышал роль знания и культуры, тем самым не оставляя места «святому невежеству» средневековья. Признавая культуру подлинным смыслом человеческого существования, гуманисты стремились к развитию ее на светских началах, к утверждению ее автономии от средневековой ортодоксии. В то же время Саитта полагает, что этот путь вел к аристократизации культуры, к созданию привилегированной касты ученых, чуждавшихся «черни». Рассматривая гуманизм второй половины XV века, историк сосредоточивает внимание на философии флорентийских неоплатоников и приходит к заключению, что, несмотря на религиозную окраску, она выдвинула новый идеал жизни. Конечным итогом развития гуманизма он считает разрыв со средневековой религиозностью, в чем особенно остро выявилось становление некоего «свободного итальянского духа» ¹².

¹¹ Trinkaus Ch. In our image and likeness. Humanity and divinity in italian humanist thought, v. 1—2. Chicago—London, 1970.

¹² Saitta G. Il pensiero italiano nell'umanesimo e nel Rinascimento, v. 1—3. Bologna, 1949—1951.



Заслугу антиклерикального направления можно видеть в том, что оно на новой основе развило те традиции историографии XIX века, для которых характерен интерес исследователей к изучению светских основ ренессансной культуры, к раскрытию ее самобытности, антицерковной и антисхоластической направленности, хотя порой при этом и делались попытки излишне сблизить эпоху Возрождения с новым временем. Однако и это направление не вышло за рамки распространенного в буржуазной историографии рассмотрения культуры вне ее социального контекста.

Важное новое слово в развитии современных знаний о ренессансном гуманизме было сказано двумя крупными школами — американского историка Г. Барона и итальянского историка Э. Гарэна. В исследованиях Г. Барона и его последователей — Л. Мартинеса, Д. Хейя, К. Варезе, Р. Спонгано и ряда других одно из центральных мест заняло изучение социальной роли итальянского гуманизма, его исторической обусловленности. Барон выдвинул концепцию «гражданского гуманизма» (этот термин ныне широко принят в историографии), в которой решительно подчеркнул общественно-политическую роль флорентийского гуманизма первых десятилетий XV века, его связь с историческими событиями того времени (прежде всего, военно-политическим соперничеством Флоренции и Милана), активный интерес к этической проблематике. В представлении Барона гражданский гуманизм утверждал новые нравственные ценности — принципы деятельной жизни, служения обществу, патриотизма. В гуманизме наметился реалистический подход к разработке историко-политических проблем, были обоснованы идеи популянского республиканизма. Барон, однако, связывает гражданский гуманизм лишь с определенным этапом в развитии ренессансной культуры, полагая, что во второй половине XV века он сходит во Флоренцию на пет под влиянием изменившейся внешне- и внутривполитической ситуации¹³.

Видного итальянского историка Э. Гарэна отличает понимание гуманизма как прогрессивного мировоз-

¹³ Baron H. From Petrarch to Leonardo Bruni. Studies in humanistic and political literature. Chicago, 1968; Idem. The crisis of early Italian Renaissance. Civic humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny. Princeton, 1966.

зрения, которое складывалось в самых разных областях ренессансной культуры и воздействовало на общество «глубоко радикально и обновляюще»¹⁴. Э. Гарэн ценит в гуманизме поиски новых путей в познании мира и человека и само это понятие наполняет широким содержанием, по сути отождествляя его со всей прогрессивной мыслью эпохи Возрождения. Гуманизм — это не только новая идеология, полагает он, но и новый научный метод, повлиявший на развитие естествознания. Ведущую роль в гуманизме Гарэн отводит этике, подчеркивая, что проблемы морали выдвигались на первый план самой жизнью. Этика становилась важным инструментом воспитания нового человека, формирования свободной личности. Разделяя основные положения концепции Барона, Гарэн дает понятию «гражданский гуманизм» более широкое толкование. Он отмечает наличие гражданственных идей в гуманистической мысли на различных этапах его развития, хотя считает, что не всегда эти идеи доминировали. Последние десятилетия XV века для Гарэна — период кризиса гражданского гуманизма, повлекшего за собой кризис всего гуманистического движения. Одну из главных причин кризиса он видит в упрочении тирании Медичи и сужении гражданских свобод во Флоренции. Идеи Гарэна находят дальнейшее развитие в работах его учеников и последователей — Ч. Вазоли, Ф. Адорно, Ф. Гаэты и многих других.

В отличие от Гарэна и его школы видный американский историк П. О. Кристеллер, признавая новаторство гуманистов, особенно в разработке ими критического метода в филологии, оказавшего влияние на философию, науку и даже теологию, рассматривает гуманизм как одно из многих идейных течений ренессансной эпохи, не получившее сильного общественного звучания. Вторую половину XV века историк оценивает как период наибольшего «стилистического» воздействия гуманизма на разные области культуры Возрождения, но отграничивает его от философии¹⁵. Он утверждает,

¹⁴ Garin E. *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*. Bari, 1958; Idem. *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*. Firenze, 1961.

¹⁵ Kristeller P. O. *The renaissance thought: the classic, scholastic, and humanistic strains*. New York, 1961; Idem. *The Renaissance thought II: papers on humanism and the arts*. New York, 1965.

что флорентийский неоплатонизм хотя и был подготовлен гуманистическим движением, представлял собой самостоятельную линию в ренессансной мысли. Выдвинутое Кристеллером узкое понимание гуманизма иногда находит крайнее выражение у его последователей. Так, Дж. Сейгель приходит к полному отождествлению гуманизма с риторической традицией, идущей от античности и средних веков¹⁶.

В современной зарубежной историографии все более заметным становится влияние Марксистской методологии на исследования ренессансной культуры. В работах А. Тененти, Н. Бадалони и ряде других гуманизм трактуется как прогрессивное, светское, жизнеутверждающее мировоззрение, порожденное исторической эпохой. А. Тененти видит в гуманистах предвестников «искусства жизни» в противовес средневековой христианской традиции «искусства смерти»¹⁷. Возрастание роли торгово-предпринимательских элементов рождало атмосферу, в которой обострялось чувство жизни. Однако, по его мнению, существовала большая дистанция между гуманистической идеологией и настроениями народных масс — интеллектуальная элита не стремилась активно изменить религиозный климат эпохи. Тененти подчеркивает, что по роду своей деятельности гуманисты были связаны со сравнительно узкой социальной группой и в ней искали воплощение своих идеалов.

Изучение итальянского гуманизма имеет прочную традицию в советской историографии, представленную прежде всего именами таких видных историков, как А. К. Дживелегов, М. А. Гуковский, В. П. Зубов, В. Н. Лазарев, С. Д. Сказкин, В. И. Рутенбург. Советских историков, которые разрабатывают проблемы духовной культуры Возрождения на основе марксистской методологии, отличает последовательный историзм в подходе к анализу и оценкам гуманистической идеологии. А. К. Дживелегов, один из зачинателей советской историографии итальянского Возрождения, особое внимание обращал на социальные предпосылки новой культуры. Он считал, что высокий уровень промыш-

¹⁶ Seigel J. F. Rhetoric and philosophy in renaissance humanism. The union of eloquence and wisdom. Princeton, 1968.

¹⁷ Tenenti A. Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento: Francia, e Italia. Torino, 1977; Idem. Firenze dal comune a Lorenzo il Magnifico. 1350—1494. Milano, 1970.

ленного развития городских коммун и зарождение в них буржуазии повлекло за собой радикальное обновление всей духовной жизни. Решительно порывая со средневековьем, Возрождение выдвинуло на первый план запросы личности, обоснованию которых, полагал Дживелегов, служило гуманистическое движение¹⁸.

В обобщающем труде М. А. Гуковского дана многосторонняя характеристика итальянского Возрождения. Оно также трактуется как переходная эпоха, в рамках которой совершился «универсальный переворот» — социально-экономический, политический и культурный¹⁹. Этапы развития гуманизма и всей ренессансной культуры Италии рассматриваются М. А. Гуковским в тесной связи с социально-политической жизнью эпохи. Гуманизм в его понимании — прогрессивная революционная идеология нарождающейся буржуазии, ярко проявившаяся в этических учениях. Старая концепция морали начала отмирать — к такому итогу пришло уже раннее Возрождение, полагает исследователь. Его работа, доведенная в опубликованных частях до середины XV века, непосредственно подводит к изучению гуманизма второй половины этого столетия.

В трехтомной работе В. Н. Лазарева об итальянском Возрождении одно из центральных мест занимает проблема генезиса ренессансной культуры²⁰. Анализируя сложный и противоречивый путь становления искусства Возрождения, В. Н. Лазарев особую роль в процессе формирования новой культуры, в ее активном противоборстве со средневековыми религиозными традициями отводит гуманизму — широкому прогрессивному течению светской направленности, в рамках которого складывалось новое мировоззрение. Гуманизм стимулировал изучение природы и ее законов, дал «мощный толчок к развитию нового реалистического искусства»²¹. Именно в гражданственном гуманизме «флорентийского толка», по мнению В. Н. Лазарева,

¹⁸ См.: Дживелегов А. К. Начало итальянского Возрождения. М., 1925; Он же. Очерки итальянского Возрождения. М., 1929.

¹⁹ См.: Гуковский М. А. Итальянское Возрождение, т. 1—2. Л., 1947—1961.

²⁰ См.: Лазарев В. Н. Происхождение итальянского Возрождения, т. 1—3. М., 1956—1979.

²¹ Там же, т. 3, с. 32—33.

наиболее полно выявилось широкое общественное значение гуманизма Возрождения.

В работах С. Д. Сказкина был поставлен ряд вопросов марксистской методологии изучения культуры Возрождения, причем особое внимание было обращено на ее социальную природу²². Обратившись к известной оценке, данией К. Марксом и Ф. Энгельсом революционной роли буржуазии на заре капиталистической эры, С. Д. Сказкин подчеркнул широту самого понятия «буржуазия», используемого основоположниками марксизма. Он отметил, что классовые корни культуры Возрождения следует искать в деятельности буржуазии, еще не отпочковавшейся окончательно от средневекового бюргерства. Исторической основой возникновения и развития гуманистической идеологии он считал всю социально-экономическую и политическую жизнь позднего средневековья, усложненную возникновением капиталистических отношений.

В. И. Рутенбург, посвятивший ряд фундаментальных исследований социально-экономической истории итальянского города XIV—XV веков, в своих новейших работах рассматривает широкий круг вопросов: об истоках, сущности и эволюции гуманизма, его взаимосвязи с развитием реалистического искусства Ренессанса, о сходстве и различии гуманистического и реформационного движений²³. В. И. Рутенбург подчеркивает специфику Возрождения в Италии как универсального переворота, совершившегося в экономической, социальной, политической, культурной областях. Определяя своеобразие итальянского Возрождения, Рутенбург наиболее характерные его черты видит в образовании новых форм производительных сил (мануфактура), производственных отношений (капиталистическая эксплуатация), государства (синьория), раннебуржуазной культуры.

В последние десятилетия в советской науке заметно возрос интерес к общим проблемам ренессансной культуры Италии и к анализу ее конкретной истории. В ра-

²² См.: Сказкин С. Д. Избр. труды по истории. М., 1973, Он же. Из истории социально-политической и духовной жизни Западной Европы в средние века. М., 1981.

²³ См.: Рутенбург В. И. Италия и Европа накануне нового времени. Л., 1974; Он же. Титаны Возрождения. Л., 1976.

ботах В. В. Соколова, А. Х. Горфункеля, А. Ф. Лосева, И. Х. Черняка, М. Т. Петрова, М. А. Юсима рассматриваются проблемы связи гуманизма с развитием философской, естественнонаучной, политической и художественной мысли итальянского Возрождения. Раннему гуманизму, процессу складывания принципов новой культуры в XIV — первой половине XV века посвящены работы Р. И. Хлодовского, Н. В. Ревякиной, М. Л. Абрамсон, И. Я. Эльфонд. История общественной мысли позднего итальянского Возрождения, социально-утопические идеи XVI — первой половины XVII века исследуются в трудах А. Э. Штекли, Л. С. Чиколлини, О. Ф. Кудрявцева. Проблема типологических особенностей ренессансной культуры Италии поставлена в работах Л. М. Баткина и С. М. Стама.

Ценный вклад в изучение итальянского Возрождения вносят исследования советских литературоведов Н. Г. Елиной, Н. И. Балашова, М. Л. Андреева, историков искусства В. Н. Гращенкова, И. Е. Даниловой, И. А. Смирновой и специалистов других профилей. Пониманию социальных основ ренессансной культуры, ее исторической обусловленности помогают труды итальянистов, посвященные проблемам социально-экономической и политической истории страны в XIV—XVI веках — В. И. Рутенбурга, Л. А. Котельниковой, А. Д. Роловой, Е. В. Бернадской, В. В. Самаркина, Т. П. Гусаровой. Весьма полезным для нашего исследования были работы многих советских специалистов по культуре Возрождения в других странах Западной Европы. Большой опыт, накопленный советской исторической наукой в изучении ренессансного гуманизма, сыграл важную роль в постановке и решении автором проблем данной книги.

Гражданский гуманизм — особое направление в социально-этической мысли итальянского Возрождения. Хотя отдельные черты этого явления были отмечены еще Г. Фойгтом и М. С. Корелиным, объектом специального изучения гражданский гуманизм стал лишь в середине нашего столетия. Проблема гражданского гуманизма была выдвинута Г. Бароном, посвятившим ее разработке серию крупных исследований¹. В набравшем силу гуманистическом движении конца XIV — начала XV веков Г. Барон выделил группу писателей и политических деятелей Флоренции — Колуччо Салутати, Леонардо Бруни, Чино Ринуччини и ряд других, которые активно отстаивали идеи республиканизма, гражданственности, патриотизма, и обратил внимание на связь этих идей с военно-политической ситуацией того времени. В обстановке, когда тирании Висконти противостоял союз тосканских республик во главе с Флоренцией, Леонардо Бруни и его единомышленники утверждали идеалы служения интересам общества, долга перед родиной, деловой и политической активности граждан, готовых на практике отстаивать свои республиканские убеждения. Этим целям была подчинена, подчеркивал исследователь, и актуализация античного наследия, особенно этических концепций Аристотеля и Цицерона, осуществлявшаяся гуманистами. Предло-

¹ Вступительная статья Г. Барона к изданию сочинений Леонардо Бруни: *Bruni L. Humanistisch-philosophische Schriften*. Hrsg. H. Baron. Leipzig—Berlin, 1928, p. I—XL; *Idem. Cicero and the roman civic spirit in the middle ages and early Renaissance.*—*Bulletin of John Rylands library*, 1938, XXII, p. 72—97; *Idem. A sociological interpretation of the early Renaissance in Florence.*—*The South Atlantic Quarterly*, 1939, 38, p. 422—448; *Idem. Civic humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny*, in 2 v. Princeton, 1955; *Idem. Humanistic and political literature in Florence and Venice at the beginning of the Quattrocento: studies in criticism and cronology*. Cambridge, 1955.

женный Г. Бароном термин «гражданский гуманизм» (Bürger — humanismus, civic humanism) подчеркнул новую, практическую направленность этико-политической мысли флорентийских гуманистов, ее воспитательные задачи, а также значение разрыва гуманизма со средневековой традицией, с оторванной от насущных жизненных проблем схоластикой².

Концепция Г. Барона вызвала острую дискуссию в 50—60-х годах и оказала сильное влияние не только на его учеников и последователей, но и на тех историков, которые далеко не во всем разделяли его представления о гражданском гуманизме и значении этого явления в культуре итальянского Возрождения³. Характерно, что взгляды Барона критиковали в большой мере те, кому близки позиции «медиевизации» Возрождения, отрицания его идейного новаторства. Так, Дж. Сейгель «не видит» практической ориентации идей гражданского гуманизма, но ищет в сочинениях Бруни и других флорентийских гуманистов лишь дань увлечению античной риторикой, прежде всего Цицероном⁴. В свою очередь Ч. Тринкаус, подчеркивая ведущую роль христианских начал и интеллектуального наследия XII века в мировоззрении итальянских гуманистов, отвергает актуальность и новаторство их этических концепций⁵.

² Хотя в русском переводе термин, предложенный Бароном, утрачивает оттенок «бюргерский», «коммунальный» и приобретает более широкий смысл — гуманизм, окрашенный идеями гражданственности, мы считаем возможным употреблять его применительно к одному из ведущих направлений в итальянском гуманизме, где определяющими были идеи гражданственности, тесно связанные с республиканскими идеалами.

³ Sasso G. «Florentina libertas» e Rinascimento italiano nell'opera di Hans Baron.— *Rivista storica italiana*, 1957, а. 69, fasc. 2, p. 250—276; Ferguson W. K. The interpretation of italian humanism: the contribution of Hans Baron.— *Journal of the history of ideas*, 1958, 19, № 1, p. 14—25; Baron H. Moot problems of Renaissance interpretation: an answer to Wallace K. Ferguson.— *Journal of the history of ideas*, 1958, 19, № 1, p. 26—34; Hay D. The place of Hans Baron in renaissance historiography. Ed. by A. Molho and J. A. Tedeschi.— In: *Renaissance studies in honour of Hans Baron*. Firenze, 1971, p. XIII—XXIX.

⁴ Seigel J. E. *Rhetoric and philosophy in renaissance humanism. The union of eloquence and wisdom*. Princeton, 1968.

⁵ Trinkaus Ch. *Humanism, religion, society: concepts and*

Нельзя не отметить, однако, что подход Г. Барона к изучению гуманизма с учетом современной ему политической ситуации, стремление выявить его значение также и в общественной жизни, нашли широкую поддержку в современной историографии. К его позиции близки Фергюсон, Ренодэ, Спонгано, Мартинес, Хей, Бук, Вазоли, Гарэн.

Э. Гарэн ставит проблему гражданского гуманизма шире: не ограничивая это идейное явление рамками конкретно-исторической ситуации, сложившейся во Флоренции в конце XIV — начале XV века, он находит гражданственные мотивы в творчестве Петрарки, а их ослабление в гуманизме относит к последним десятилетиям XV века. Выдвигая тезис о «социальном характере подлинной гуманистичности», Гарэн подчеркивает общее революционизирующее влияние гуманизма на культуру и общество ренессансной Италии. Он обращает внимание на гражданственный характер многих гуманистических концепций конца XIV — первой половины XV века, развивавшихся в тесной связи с идеями коммунального республиканизма в противовес синьориально-монархическим тенденциям, которые были политической реальностью того времени. Однако, полагает Гарэн, в последние десятилетия XV века утверждение во Флоренции тирании Медичи приводит гражданский гуманизм к глубокому кризису. На смену идеям общественной активности человека, собственными усилиями строящего «земное царство», приходит устремленность в область чистого знания, отказ от гражданской деятельности ради науки⁶.

Концепция кризиса гражданского гуманизма, намеченная в трудах Э. Гарэна, казалось бы, находит косвенное подтверждение в общепризнанном факте усиления влияния неоплатонических идей в итальянском гуманизме второй половины XV века. Именно связанные с неоплатонизмом идейные течения становятся, как правило, главным объектом внимания исследователей,

motivations of some recent studies.— *Renaissance Quarterly*, 1976, 29, p. 676—713.

⁶ Garin E. *Umanesimo e vita civile.*, p. 1—20; *Idem. L'umanesimo italiano.*, p. 47—50, 93—96.

изучающих культуру Высокого Возрождения. На первый план выдвигается творчество участников Платоновской академии во Флоренции, тогда как идеи Маттео Пальмиери, Аламанно Ринуччини, Джованни Аргиропуло, Донато Аччайуоли, продолжавших традиции гражданского гуманизма и во второй половине XV века, остаются в тени. Но даже в тех немногих работах, которые посвящены этим гуманистам, не ставится под сомнение концепция кризиса гражданского гуманизма, поскольку исходной посылкой является признание связи этого идейного течения с политикой⁷.

В советской историографии проблема гражданского гуманизма рассматривается в работах Н. В. Ревякиной и М. Л. Абрамсон на материале раннего гуманизма, связанного с творчеством Салютати, Бруни, Филельфо⁸.

Хотя тема эта привлекает в последнее время внимание исследователей, обращение к ней в настоящей работе представляется необходимым как потому, что сложившаяся концепция гражданского гуманизма не получила еще достаточного обоснования, особенно в той ее части, которая касается проблемы кризиса этого идейного течения во второй половине XV века, так и потому, что возможна иная трактовка уже, казалось бы, исследованных вопросов. К последним можно с полным правом отнести вопрос об исторической обусловленности гражданского гуманизма, столь детально разработанный Г. Бароном. В самом деле, была ли непосредственная связь идей служения общему благу, гражданской активности с военно-политической ситуацией во Флоренции, только ли борьба с тиранией Висконти породила совокупность принципов, направленных на воспитание идеального гражданина? Почему они привлекали многих гуманистов на протяжении всего XV века? Серьезного изучения заслуживает и социальный

⁷ Adorno F. La crisi dell'umanesimo civile fiorentino da Alamanno Rinuccini al Macchiavelli.— *Rivista critica di storia della filosofia*, а. 7, fasc. 1, 1952, р. 19—40.

⁸ См.: Ревякина Н. В. Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV — первой половины XV века. М., 1977, с. 176—190; Абрамсон М. Л. От Данте к Альберти. М., 1979, с. 113—123.

ракурс проблемы гражданского гуманизма, что позволит вскрыть более глубокие причины и самого явления и его связи с политическим республиканизмом. Наконец, насущной остается задача выявления специфики гражданского гуманизма как особого направления в ренессансном мировоззрении Италии, а также анализ его судеб не только на протяжении всего XV века, но и в XVI столетии.

ГРАЖДАНСКИЙ ГУМАНИЗМ В ТВОРЧЕСТВЕ МАТТЕО ПАЛЬМИЕРИ

В первые десятилетия XV века признанным идейным главой гражданского гуманизма был Леонардо Бруни, развивавший намеченные его учителем и другом Колуччо Салютати принципы служения общему благу, «родной коммуне», подчинения личных интересов коллективной пользе. Окрашенные «флорентийским» патриотизмом, идеи гражданского гуманизма нашли последовательное выражение в многогранном творчестве Бруни — историка и филолога, политического деятеля и педагога.

Стержнем этико-политической доктрины Бруни стала идея воспитания идеального гражданина республики (коммуны флорентийского образца), гарантирующей своим подданным свободу и равенство перед законом, но и требующей от них высокой сознательности, активности, неукоснительного исполнения патриотического долга. Его «Восхваление города Флоренции» и «История флорентийского народа», где обосновывались преимущества популанской демократии и республиканизма перед олигархическим правлением публитета, его «Введение в моральную философию» и «Диалоги к Петру Павлу Гистрию», в которых излагались основы этики как практической философии, утверждавшей земное поприще человека главным в его борьбе за справедливость и счастье, — эти и многие другие сочинения Бруни заложили прочный фундамент гражданского гуманизма — одного из самых заметных явлений ренессансной мысли Италии первой половины XV века. В творчестве Бруни, ориентированном на перипатети-

ческую философскую традицию античности и воспринявшем многие положения этико-политической доктрины Цицерона, итальянский гуманизм сделал важный шаг в сторону решительной секуляризации мысли и придания ей практической целенаправленности. Идеи флорентийского канцлера нашли широкий отклик у современников и заметно повлияли на творчество таких видных гуманистов, как Джанноццо Манетти, Поджо Браччолини, Маттео Пальмиери.

С именем Маттео Пальмиери связано развитие гражданского гуманизма в 30—60-е годы XV века, интерес к социальной стороне этической проблематики, подчеркнувший светскую направленность этого идейного течения и его связь с практическими задачами времени.

Маттео Пальмиери (1406—1475), уроженец и гражданин Флоренции, принадлежал к среднему слою попопанства. Гуманистическое образование получил в частной школе и флорентийском университете (слушал курсы лекций по гуманитарным дисциплинам Карло Марсуппини и Амброджо Траверсари), был тесно связан с Леонардо Бруни, Поджо Браччолини, Аламанно Ринуччини, Джованни Аргиропуло. На протяжении почти полувека служил флорентийской республике на самых различных политических и административных постах (дважды избирался гонфалоньером правосудия), завоевал славу и уважение сограждан безупречной карьерой и преданностью отечеству⁹. Согласно изысканиям Л. Мартинеса, Пальмиери «не использовал государственную службу для личного обогащения», хотя она была главным источником его доходов¹⁰. Не будучи гуманистом по профессии, он с увлечением предавался литературным занятиям, написал несколько исторических сочинений: «Жизнеописание Никколо Аччайуоли», «О взятии Пизы» (оба относятся к сороковым годам), «История Флоренции», охватывающая период с 1432 по 1474 год¹¹, и особенно прославившие его диалог-трак-

⁹ Messeri A. Matteo Palmieri cittadino di Firenze del secolo XV.— Archivio storico italiano, 1894, ser. V, 13, p. 257—340.

¹⁰ Martines L. The social world of the florentine humanists (1390—1460). London, 1963, p. 138—142.

¹¹ Как полагает Д. Уилкоккс, Пальмиери развивал заложенные

тат морально-дидактического содержания «О гражданской жизни» и философскую поэму «Град жизни» (1464).

В речи Аламанно Ринуччини, произнесенной на похоронах Маттео Пальмиери, последний предстает как воплощение идеала гуманиста и гражданина, достигшего совершенства и в литературных занятиях, и не менее — в активном служении обществу. Жизнь Пальмиери, подчеркивает оратор, — удачное сочетание двух нравственных идеалов — *vita activa* и *vita contemplativa*, ведущих человека к счастью¹². Именно этот «средний путь» станет наиболее предпочитаемым в гуманистической этике второй половины XV века. Активная гражданская жизнь не служит больше антитезой уединенному созерцанию, но ученые занятия мыслятся как необходимое дополнение к общественной практике, и наоборот. Гражданский гуманизм, утверждаясь как направление социально-этической мысли, всемерно акцентировал значение *vita activa* в противовес монашескому уединению, отвлеченному созерцанию *vita contemplativa* в церковно-схоластической интерпретации этого нравственного идеала. Но в то же время неизменно подчеркивалась роль знания, гуманистической науки, предназначавшейся не только к тому, чтобы помочь воспитанию совершенных граждан, но и общества в целом. Четкое осознание этой задачи можно видеть и в творчестве Бруни, и уже в раннем сочинении Пальмиери «О гражданской жизни» (*Della vita civile*), написанном в конце 30-х годов. Он обращает этот труд к «дорогим согражданам», дабы сделать доступным широким кругам, пишет его на народном итальянском языке, а не по-латыни, предлагая «науку жизни», правила чести доблестного гражданина, основанные на «изучении опыта прошлого и настоящего»¹³. Опыт древних Паль-

Бруни принципы гуманистической историографии.— Wilcox D. I. Matteo Palmieri and «De captivitate Pisarum liber». - In: Renaissance studies in honour of Hans Baron, p. 267—281.

¹² Rinuccini A. Lettere ed orazioni. A cura di V. Giustiniani. Firenze, 1953, p. 80—84.

¹³ Palmieri M. Della vita civile. De optimo cive di Bartolomeo Sacchi detto il Platina. A cura di F. Battaglia. Bologna, 1944, p. 3—4.

миери черпает в сочинениях Аристотеля, Цицерона, Плутарха, Квинтиллиана, Плиния, Саллюстия, Вергилия, но также у Августина и Иеронима. Опыт настоящего явился итогом его собственных жизненных наблюдений, которым весьма способствовала государственная служба. Сплавляя античную традицию с осмыслением современности в единую «науку жизни», Пальмиери стремится сделать ее достоянием многих и не без гордости отмечает, что выступает здесь первым: хотя к проблемам морали обращались из «новых писателей» Данте, Петрарка, Боккаччо, Бруни, написанной на вольгаре этики еще нет¹⁴.

«О гражданской жизни» — пространное сочинение, облеченное в форму диалога, но по сути являющее собой трактат на темы морали дидактического в целом характера. И хотя тематика его традиционна, что признает и сам автор, ценность этого сочинения в другом — в живой, эмоциональной трактовке этических вопросов, чему служат и разговорный язык, и форма диалога. Пальмиери описывает свою беседу с друзьями, состоявшуюся в 1430 году на его вилле в Муджелло во время эпидемии чумы (обстоятельства диалога — дань литературной традиции). Участники беседы — флорентийцы, «прекрасные и благородные» юноши Франко Саккетти и Лунджи Гвиччардини, сам Маттео Пальмиери и Аньоло Пандольфини, «умудренный опытом и знаниями». Ему то и отведена главная роль толкователя моральных проблем, которые ставят его молодые собеседники. В диалоге Пальмиери нет спора, противопоставления позиций: юноши с одобрением принимают все, сказанное Пандольфини. Сочинение Пальмиери разделено на четыре книги: в первой речь идет о воспитании и образовании юношества, в двух следующих — о доблестном поведении гражданина в частных и публичных делах, в последней — о богатстве. Но в рамках этой общей морально-дидактической тематики гуманист решает ряд принципиальных социально-этических вопросов, касающихся не только гражданских добродетелей, но и совершенного общественного устройства, что делает его творчество особенно привлекательным для исследова-

¹⁴ Ibid., p. 4—5.

теля. Нельзя не отметить, однако, что число специальных работ о Пальмиери невелико, а задача детального анализа его главных сочинений — «О гражданской жизни» и «Град жизни» — по-прежнему актуальна. Социально-этическая концепция гуманиста заслуживает самого пристального внимания, как и вопрос об эволюции его взглядов от ранних сочинений к поэме «Град жизни». Но центральным сочинением всего его творчества остается диалог «О гражданской жизни»¹⁵.

В основе этических построений Пальмиери в «*Della vita civile*» лежит традиционный тезис о выдающихся природных свойствах человека, возвышающих его в мире живого. Величайшее из этих свойств — разум, «благодаря которому человек осмысливает прошлое, анализирует настоящее и предвидит будущее, вследствие чего легко познает весь ход своей жизни и управляет ею, обеспечивая себя всем необходимым»¹⁶. Этому способствует природная склонность человека к обучению, которое помогает ему раскрыть разнообразные способности и стать поистине цено *universale*¹⁷. В осознанном стремлении следовать своей природе, своим наклонностям, в желании всемерно совершенствовать разум Пальмиери видит важное условие свободы человека, его успеха в противостоянии Фортуне. Не исключая вмеша-

¹⁵ На значение диалога «О гражданской жизни» Пальмиери для развития гуманистической этики и педагогики в духе гражданственных идей впервые обратил внимание Ф. Батталья, осуществивший в 1944 г. научное издание диалога (*Palmieri M. Della vita civile.*, р. XVII—XXIX). Близость общественного и этического идеала гуманиста, практическую целенаправленность его моральной философии подчеркнул Дж. Саитта (*Saitta G. Il pensiero italiano.*, v. 1. *L'umanesimo*, р. 374—375). Для Э. Гарина Пальмиери — один из ярких выразителей мирской концепции человеческой жизни, оправдывавшей активность людей в создании земных благ. Однако в «Граде жизни» исследователь видит отход гуманиста от последовательно светских позиций (*Garin E. L'umanesimo italiano.*, р. 79—80; *Idem. Storia della filosofia italiana*, v. 1, р. 336—337). А. Бук склонен акцентировать гражданственность идей Пальмиери, полагая, что в основе его нравственного идеала лежит принцип деятельной жизни на благо общества (*Buck A. Matteo Palmieri (1406—1475) als Repräsentant des Florentiner Bürgerhumanismus.*—*Archiv für Kulturgeschichte*, 1965, 47, H. 1, S. 77—95).

¹⁶ *Palmieri M. Della vita civile.*, р. 52.

¹⁷ *Ibid.*, р. 13—14, 34.

тельства Фортуны в дела людей, он подчеркивает, что ориентиром для них должна служить природа как мера истинности и постоянства¹⁸. Ведь свобода коренится не только в свойствах самой человеческой природы, но и в тесной связи людей с миром природы — «совершенной устроительницы мира». «Во всех своих делах люди как примеру должны следовать порядку природы, совершенство которой столь велико, что она и сама никогда не ошибается и правильно ведет тех, кто ей доверяется»¹⁹. «Естественность» морального и социального поведения людей должна стать жизненной нормой, утверждает Пальмиери²⁰. Вся этическая концепция гуманиста построена на идее соответствия человеческого поведения царящему в мире разумному порядку, причем в трактовке ее он близок позднеантичной философии с ее идеей неумолимого естественного закона и пониманием космоса как мирового государства, установлениям которого подвластны все люди.

Нравственный принцип разумного естественного начала, утверждаемый Пальмиери, находит воплощение в добродетельной жизни, чуждой порочных страстей. «Человек, от природы наделенный разумом, способным познавать истину, а также свободой выбора, чтобы мог следовать собственной воле, должен стремиться лишь к таким поступкам, которые разум представляет ему как честнейшие и наилучшие. Всякое же неразумное желание должно пресекать и отбрасывать»²¹. «Рациональная» основа проступает и в его учении о добродетелях (*virtù*). Среди традиционных для античной и средневековой этики четырех «кардинальных добродетелей» — благоразумие, стойкость, умеренность и справедливость (*prudenza, fortezza, temperanza, iustitia*) —

¹⁸ Ibid., p. 40: ... sia riguardato non contradire alle naturali forze sue, ma conservate quelle, si segua la propria natura, .. però che in gnuno modo si dee contrastare alla fortuna e volere quello che la natura ti nega.

¹⁹ Ibid., p. 68.

²⁰ Ibid., p. 41—42.

²¹ Ibid., p. 66: L'uomo che ha da natura lo'ngegno potente a conoscere il vero, e poi la libertà dell'arbitrio per potere seguire la volontà propria, solo debbe volere le cose che la ragione gli mostra essere più oneste e migliori. Qualunque appetito non ragionevole recidere e rimuovere da se.

он особо выделяет благоразумие, смысл которого в том, чтобы «неустанно доискиваться до истинной сущности всех вещей», постигать добро и зло²². Благоразумие весьма подходит человеческой натуре с ее способностью к познанию, невежество для нее губительно²³. Эта «родовая» добродетель включает в себя более частные позитивные свойства людей, раскрывающиеся в гражданской жизни (*virtù civili*)²⁴. Здравомыслие, практическая мудрость — именно таков смысл добродетели благоразумия у Пальмиери — раскрываются и в так называемых интеллектуальных (дианоэтических) добродетелях: мышлении, знании, искусстве, мудрости (*intelletto, scienza, arte, sapienza*)²⁵. Здесь разграничиваются лишь сферы познания: *prudenza* призвана помочь человеку постигать земной мир, тогда как мудрость выходит за его пределы, устремляя познание в область трансцендентного. В диалоге «О гражданской жизни» предпочтение явно отдается благоразумию, ориентирующему человека в его земном существовании, мудрость же и связанные с ней «добродетели уединения», помогающие постижению божественного, отступают на второй план. На это справедливо обратил внимание Дж. Саитта²⁶. Практическое и умозрительное знание, деятельная и созерцательная жизнь здесь четко противопоставлены (ведь мудрецы, постигающие небесное, пренебрегают земным)²⁷.

Благоразумие должно проявляться и в таких добродетелях, как стойкость и умеренность, подчеркивает Пальмиери. Главное в стойкости — господство разума над желаниями, подчинение чувств правильному пониманию вещей и обстоятельств. Твердый, непоколебимый человек, руководствуясь здравым смыслом, встречает опасности во всеоружии²⁸. Умеренность также должна

²² *Ibid.*, p. 43, 54.

²³ *Ibid.*, p. 54.

²⁴ *Ibid.*, p. 44. Стойкость, умеренность и справедливость также являются «родовыми», направляющими соответственно добродетели «очищающие» и свойственные уже «очищенной» душе.

²⁵ *Ibid.*, p. 54—56.

²⁶ Saïtta G. *Il pensiero italiano.*, v. I. *L'umanesimo*, p. 378.

²⁷ Palmieri M. *Della vita civile.*, p. 54—56.

²⁸ *Ibid.*, p. 58—59.

покоиться на разумном основании: осознание пагубности пороков — гордости, алчности, гневливости, сладострастия — удерживает человека в границах добродетели²⁹.

В рассуждениях Пальмиери о *virtù* на первый план выдвинуты гражданские добродетели. Это закономерно, поскольку доблесть, как он полагает, раскрывается лишь в социальном общении людей: «истинная хвала каждой добродетели в ее действенности, ...справедливым и мужественным никогда не будет тот, кто живет в уединении»³⁰. Удалившиеся от общества «ученые», получая удовольствие от интеллектуальных занятий, никому не причиняют зла, однако их нельзя считать истинно добродетельными, справедливыми людьми, так как во имя частных интересов они пренебрегли общими³¹. Здесь слышится упрек монашеству, утрачивающему таким образом ореол нравственного совершенства. Наука добродетели постигается на попрание человеческого общежития, утверждает гуманист, ведь важно не только осознать естественную предрасположенность людей к доблести, но и воспитать ее в себе, претворяя в деяниях³². Мирская направленность этики Пальмиери очевидна. Понятна и связь его учения о высшем благе с социально-политической проблематикой.

Исходный тезис гуманиста — человек по своей природе существо социальное. Социальность — необходимое условие сохранения человеческого рода. В отличие от животных люди не случайно наделены способностью мыслить и говорить. На этой способности основаны все общественные связи — родственные, дружеские, административные, государственные. Образ жизни обществом регулируется «естественным» («божественным») законом, который проявляется в присущих всем людям религиозном сознании, чувстве долга перед отчизной, любви к родителям и детям, радости общения друг с другом³³. Идея христианской любви получает у Паль-

²⁹ Ibid., p. 64—66.

³⁰ Ibid., p. 129: La vera loda di ciascuna virtù è posta nell'operare... iusto ne forte sarà mai chi in solitudine viverà.

³¹ Ibid., p. 91.

³² Ibid., p. 33. В духе стоической этики Пальмиери утверждает, что добродетель — сама себе награда и не должна служить основанием для возвышения среди сограждан.

³³ Ibid., p. 93.

миери законченно мирской смысл, ибо высшее ее проявление он видит в любви к родине и детям: в отечестве и потомках продолжается «наша жизнь после смерти»³⁴. Во имя родины должно идти на любые жертвы, рискуя в особо тяжелых для нее обстоятельствах даже жизнью. Патриотизм следует воспитывать с детских лет, только тогда можно сформировать честных, полезных обществу граждан, заключает Пальмиери³⁵. Семья при этом не противопоставляется обществу, а рассматривается как его естественная основа. Однако слава и честь отечества, общее благо, коллективная польза должны стоять выше частных интересов³⁶. Здесь мы подходим к центральной проблеме «О гражданской жизни» — теме общего блага (*bene commune*), общественной пользы (*universale utilità*). «Каждый должен быть готов переносить трудности и подвергать себя опасности, если знает, что из этого воспоследует общее благо и польза для государства»; тот, кто пренебрегает коллективным интересом во имя личной выгоды, заслуживает кары и публичного осуждения³⁷. В этих словах — лейтмотив диалога Пальмиери, кардинальная идея гражданского гуманизма.

Как же соотносится этическая норма подчинения личных интересов общественным с представлениями гуманиста о принципах государственного устройства? В диалоге «О гражданской жизни» нет законченной социально-политической доктрины, но в рассуждениях о собственности, налогах, распределении общественных средств, а также о труде, профессиях, обязанностях магистратов создается идеал справедливого общественного устройства, каким он представляется автору. В основании этого идеала лежит принцип сочетания

³⁴ *Ibid.*, p. 85: *Ma niuna altra carità ci strigne maggiormente che l'amore della patria e dei proprii figliuoli... perche ogni altro nostro bene... insieme con la vita si finisce, la patria e figliuoli eziandio dopo la morte appelliamo e vorremmo durassino e fussino fortunatissimi ed abbondanti di vera gloria.*

³⁵ *Ibid.*, p. 136.

³⁶ *Ibid.*, p. 81—82.

³⁷ *Ibid.*, p. 103: *Sia ciascuno pronto ai disagi particolari, e sottomettasi ad ogni pericolo proprio quando conosce doverne seguire bene commune ed universale utilità della sua republica.*

частной и коллективной собственности. Вслед за Цицероном Пальмиери утверждает, что сотворенное природой принадлежит всему человечеству, поэтому частная собственность, коль она возникла, регулируется законом, все остальное есть общее достояние³⁸. При этом он подчеркивает и мысль стоиков об общественном назначении плодов человеческого труда. Это служит обоснованию принципа общего блага (*bene commune*) как имманентного самой социальности.

Следуя природе, создавшей все для общего пользования, рассуждает Пальмиери, люди должны поддерживать свое сообщество, «взаимно обогащая друг друга плодами труда, науки, искусства»³⁹. Однако существует частная собственность и имущественное неравенство, ибо различны способности людей, их усердие, внешние обстоятельства, а значит и накопления⁴⁰.

Как достичь в таком случае справедливости, если не путем разумной налоговой политики и общественной благотворительности? Пальмиери предлагает при распределении налогов руководствоваться принципом пропорциональности, но при этом не подрывать частных состояний и «главное — сохранять ведущее положение наилучших по отношению к менее достойным, как того требует благо общества»⁴¹. Кого имеет он в виду под «наилучшими» (*migliori*), интересы которых так важно охранять ради общей пользы? Тех, чьи богатства способствуют возрастанию могущества государства⁴². Что же касается бедных, то им достаточно средств на пропитание, заработанных подневным трудом⁴³. Если возраст и здоровье не позволяют добывать средства к существованию, то предоставляется общественная по-

³⁸ *Ibid.*, p. 88.

³⁹ *Ibidem*: In questo adunque doviamo seguire la natura come guida e duce della umanità nostra, comunicare insieme qualunque utilità, dando e ricevendo alternativi benefici, con opera, studio, industria.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 117.

⁴¹ *Ibid.*, p. 117: Le membra migliori sempre per loro medesime si conserveranno innanzi alle meno buone, come richiede il bene commune.

⁴² *Ibid.*, p. 115.

⁴³ *Ibid.*, p. 158.

мощь⁴⁴. И другие граждане имеют право на получение субсидий, но лишь в том случае, если сами помогали государству: когда образуются излишки общественных средств, полученных от налоговых поступлений, «каждому возмещается уплаченная им сумма»⁴⁵. В то же время праздные, но способные к труду люди, принуждаются к работе или изгоняются из государства⁴⁶. Столь строгие меры объясняются тем, что праздность пагубна вдвойне: бездельники не только не приносят пользу обществу, но предаются, как правило, дурным занятиям и тем самым способствуют распространению порока, вредят себе и другим⁴⁷. Труд обязателен для всех, утверждает Пальмиери, он — основа частного и общественного благосостояния. Труд непременно должен быть честным; всякая нажива путем обмана и несправедливости заслуживает решительного осуждения; ростовщичество следует запретить⁴⁸. И наоборот, всемерно поощрять необходимо тех, кто честно нажил свое состояние⁴⁹.

В рассуждениях Пальмиери легко уловить настроенная «жирного народа», предоставлявшего чомпи прожиточный минимум и мечтавшего о такой политике государства, которая не только не посягала бы на их состояния, но способствовала их приумножению⁵⁰. Неверно было бы, однако, отождествлять позицию гуманиста с интересами лишь состоятельных слоев пополакта. Апофеоз труда — физического и умственного, уравненных в своем достоинстве, — который звучит на самых ярких и эмоциональных страницах диалога «О гражданской жизни», позволяет видеть более широкую, демократическую социальную основу его воззрений.

⁴⁴ Ibid., p. 117.

⁴⁵ Ibid., p. 115—117.

⁴⁶ Ibid., p. 157.

⁴⁷ Ibid., p. 117, 157.

⁴⁸ Ibid., p. 130.

⁴⁹ Ibid., p. 117.

⁵⁰ В то же время Пальмиери осуждает бытовавшую во Флоренции его времени практику утаивания истинных размеров состояния и доходов при налогообложении. — Ibid., p. 1116:... impossibile è certo in questa materia giugnere al vero, ma con ogni diligenza debbe essere cerca la meno errante via, ... e spesso è diversissima dalla divisione degli onori, in modo che a molti più onore ricevere e meno pecunie pagare con ragione vera si convenga.

Пальмиери не ищет идеала в таком состоянии общества, когда люди довольствовались лишь тем, что предоставляла им природа и не имели частной собственности и денег, следствием чего было общее довольство и мир⁵¹. Он прославляет цивилизацию, в основе которой лежит развитие земледелия, ремесел, строительного искусства, словом, созидательный труд, позволивший людям «жить как люди»⁵². «Излишне перечислять множество изобретенных людьми ремесел и занятий, — замечает Пальмиери, — без которых человеческая жизнь была бы грубой, примитивной, похожей на жизнь животных»⁵³. И хотя возникшие вместе с цивилизацией — «городской жизнью, упорядоченной законами и нравами», — частная собственность, а с нею и зависть, раздоры, войны стали разрушать единство общества, цивилизация не утратила, по мнению гуманиста, своей позитивной роли в истории человечества.

В процессе созидания, подчеркивает он, все более полно раскрывались природные творческие способности людей и возрастало частное и общественное благосостояние⁵⁴. В диалоге «О гражданской жизни» всемерно акцентируется значение труда как основы блага и достоинства каждого человека и общества в целом, отсюда и принцип его всеобщей обязательности, на котором настаивает гуманист. Но речь идет не о принудительном труде, а о свободно избранном в соответствии с склонностями и дарованием: тогда в нем достигается и высокое мастерство, чему способствует преемственность человеческого опыта, и удовольствие⁵⁵. Тесная взаимосвязь самих искусств и ремесел позволяет постигать их тем легче, полагает Пальмиери, чем большим их числом мы овладеваем⁵⁶. Труд он рассматривает, подобно социальности, как естественно присущее человеческому роду состояние, и обращает внимание не только на индивидуальный, но и на общественный его

⁵¹ Ibid., p. 147.

⁵² Ibid., p. 147—148: dal quale tempo innanzi cominciarono ... vivere come uomini.

⁵³ Ibid., p. 131.

⁵⁴ Ibid., p. 131, 147—148.

⁵⁵ Ibid., p. 34—36.

⁵⁶ Ibid., p. 35—36.

смысл: следует искать в нашей деятельности пользу и удовольствие для самих себя и для других, особенно же для государства.

Под этим углом зрения Пальмиери оценивает значение различных профессий, устанавливает их градацию. На первом месте у него — земледелие: оно — основа всех человеческих благ, к тому же не порождает зла и несправедливости⁵⁷. Далее следуют ремесла — их нужно всемерно расширять и множить числом, «чтобы весь плебс и менее состоятельная часть пополю были заняты полезным для государства делом»⁵⁸. После ремесел он ставит торговлю, считая более предпочтительной крупную, в больших масштабах, поскольку она особенно способствует росту частного и общественного благосостояния, не порождает скупости, а развивает, наоборот, добродетель щедрости⁵⁹. Наконец, в высшей степени похвальны такие занятия, в которых «мастерство, ум, проницательность проявляются с особой силой и которые наполняют душу чистой радостью», — это медицина, право, зодчество, ваяние и «любая наука о похвальных и честных делах»⁶⁰. И хотя все профессии неравноценны в моральном и социальном плане, в каждом деле необходимо стремиться к высотам мастерства, подчеркивает Пальмиери, не довольствуясь уровнем, характерным для большинства. Ведь человека прославляют на века новаторство и открытия⁶¹.

Итак, творчество, свободный и вдохновенный труд, приносящий удовлетворение и радость, полезный обществу, — в этом видит гуманист главную основу нравственного совершенства человека, его высокого достоинства. Историческая ценность той или иной эпохи оп-

⁵⁷ Ibid., p. 86, 150. Пальмиери с большим одобрением говорит о свободной аренде и исполщине — широко распространенной в Тоскане системе аграрных отношений, не замечая в них «несправедливости».

⁵⁸ Ibid., p. 157: ... che gli esercizi, et arti meccaniche sieno in modo multiplicata e sparte, che tutto il vulgo e la meno scelta parte del popolo s'affatichi e faccia pro commune della republica.

⁵⁹ Ibidem: La mercanzia, quando è povera e piccola, certo è inliberale e vile, quando fusse grande e copiosa, mandante e conducente di molti loughi con abondanzia di varie cose, le quali poi senza avarizia liberamente venda, certo merita loda.

⁶⁰ Ibid., p. 157.

⁶¹ Ibid., p. 38—39, 48.

ределяется, полагает он, созидательной силой ее творцов, мерилom которой служит развитие культуры. Невежеству и бесплодию столетий, последовавших за падением античного мира, Пальмиери противопоставляет эпоху возрождения культуры, эпоху, в которую он живет и которой чрезвычайно гордится. Описание ее заслуг — один из наиболее ярких и эмоциональных пассажей «О гражданской жизни». Эпоху возрождения культуры Пальмиери начинает с Джотто, возвратившего к жизни «мертвую живопись, мастерицу смешных фигур»⁶². «Вернулись к свету» скульптура и архитектура, достигшие теперь совершенства благодаря усилиям многих мастеров. Литература и свободные искусства, более восьмисот лет пребывавшие в забвении, так что даже не было грамотных людей, поднял и возвеличил «наш Леонардо Бруни Аретино», показавший людям всю красоту латинского языка. Недалеко то время, верит Пальмиери, когда философия и другие науки достигнут уровня «лучших умов прошлого». Залог тому — обилие талантов в наши дни, способствующих процветанию всех искусств. Им под силу «исправить ошибки», допущенные в разных областях знания на протяжении «столь длительной эпохи невежества»⁶³. В этом гимне новой культуре, поднятой к жизни высоким мастерством и талантом современников, звучит глубоко осознанная идея непреходящей ценности человеческого созидания. Идея законченно мирская и, может быть, наиболее «ренессансная»⁶⁴. Она найдет блестящее развитие у Леона Баттиста Альберти, Леонардо да Винчи, Джордано Бруно.

⁶² Ibid., p. 36—39: *Quinci si vede le nobili e bene intese arti dai nostri antichi per più età in modo mancate che sia vergogna a dire che onore o che frutto apparisca d'esse. Di quinci veggiamo innanzi a Giotto la pictura morta e maestra di figure da ridere* (p. 36).

⁶³ Ibid., p. 36—37. Пальмиери критичен и к своему времени: нередко еще ученые, замечает он, — грамматики, логики, медики, юристы, «далекие от совершенства в своем деле и стремящиеся лишь к наживе и популярности у невежественной толпы» (Ibid., p. 38—39).

⁶⁴ Справедливо подчеркивая светскую направленность этики Пальмиери, Ф. Батталья отмечал, что труд он восхваляет как торжество человеческой природы, как обновление мира (Ibid., p. XXV—XXVI).

Но вернемся к общественному идеалу Пальмиери, к его этико-политической доктрине. Какова роль законов, государства в достижении социального мира и благоденствия? Основопологающим здесь является принцип справедливости (*giustizia*). В трактовке этой категории Пальмиери следует за Цицероном: справедливость человеческих законов определяется тем, в какой мере они соотносятся с божественными, то есть с вечными разумными принципами самой природы. На законах покоится всякое государство, любая власть, но лишь справедливые законы делают их жизнеспособными, в противном случае гибнут даже могущественные империи. Но если естественный закон, предписывающий нормы морали, вечен и неизменен, то уставы, принятые людьми, можно и должно изменять с учетом обстоятельств, не допуская, однако, их отклонения от разумных принципов справедливости⁶⁵. Это ставит перед государством две важнейшие задачи — принимать правильные законы и добиваться их исполнения. Обе решаются наилучшим способом в условиях демократии, полагает гуманист. В этом убеждении он достаточно последователен, но, каковы рамки этой демократии? Законодателям следует руководствоваться интересами большинства граждан, подчиняя им собственные желания и выгоды, говорит Пальмиери⁶⁶. Серьезную ошибку допускают те, которые, будучи поставлены на высшие должности, в угоду друзьям или влиятельным лицам выдвигают несправедливые законопроекты, не отвечающие интересам большинства, и добиваются их одобрения народом, пользуясь его темнотой и невежеством. Однако ответственность за «неверные законы», которые теперь нужно соблюдать, ложится не на народ, полагает Пальмиери, а на законодателей, поставивших частные интересы выше общих⁶⁷. Впрочем, компетентность «немногих», избранных в совет республики, не

⁶⁵ Ibid., p. 86, 93.

⁶⁶ Ibid., p. 159—160. I civili che desiderano l'utile publico, in nel descrivere e comporre le ragioni e ordinamenti communi, e simile nel riformare quelli, sempre riguardino alla diffusa utilità della maggiore moltitudine, posponendo il bene proprio et ogni particolare commodo (p. 160).

⁶⁷ Ibid., p. 160.

подлежит сомнению, это «достойные, благонамеренные и мудрые граждане», лишь поступившиеся благом всего народа ради выгоды некоторых. Поэтому речь идет не о том, чтобы привлечь к законодательной деятельности представителей самых разных слоев населения города, а о разумном использовании принципа большинства при голосовании. Решение же большинства граждан республики, если исключить из них плебс, всегда будет отражать общие интересы, поскольку оно суммирует частную выгоду многих, а не единиц⁶⁸.

Социальная позиция гуманиста простирается здесь достаточно четко: он не одобряет олигархию как выражающую власть наиболее могущественных, но и не склонен излишне расширять рамки пополанской демократии — народные низы в силу их невежества не следует привлекать к решению государственных дел. «Нелепо, если сапожник стал бы давать советы, как составлять законы, как осуществлять руководство республикой или каким образом вести войну» — все эти важные дела требуют образования и опыта — медики должны делать свое дело, кузнецы — свое⁶⁹. И неудивительно, что «правительства необразованного народа, хотя они и кажутся порой такими же хорошими, как правительства мудрых и опытных граждан, редко держатся долго»⁷⁰. Возможно, Пальмиери имеет здесь в виду и правление «тощего народа» в 1378 году. Однако он не принадлежит к числу тех, кто пишет о чомпи с ненавистью. В то же время он и не разделяет симпатий к подлинному народоправству. Гуманист предан пополанской демократии, отвечающей интересам «большинства граждан» — средних слоев, а в переводе на язык флорентийской конституции — демократии старших и части младших цехов, при которой отстранено от участия в политической жизни подавляющее большинство населения города.

⁶⁸ Ibid., p. 160—161; ... non è certo piccolo errore di quegli i quali, posti nei sommi magistrati come più degni e migliori cittadini per esaminare e discernere il dovere di ciascuno sottoposto alle volte, per gratificare e piacere agli amici, o ad alcuno potente e simile, per fuggire odio ed altra incommodità, consentono le cose iniuste.

⁶⁹ Ibid., p. 57.

⁷⁰ Ibid., p. 161.

В идеализированном виде, какой представил ее Пальмиери, эта государственная система должна была наиболее полно воплотить принцип справедливости, обеспечивающий единство общества. В реализации этого принципа особая ответственность, по его мнению, ложится на магистратов. Их долг — не щадя сил, жертвуя в случае необходимости собственными интересами, способствовать умножению общественного достоинства и в равной мере охранять права всех членов общества, тем самым беречь незыблемость государственных основ, поддерживать достоинство публичной власти и внушать уважение к себе со стороны сограждан⁷¹.

Ссылаясь на Платона (в передаче Цицерона. — «Об обязанностях», I, 25) в рассуждениях о роли должностных лиц в поддержании справедливости (законности и порядка), Пальмиери отмечает, что им важно соблюдать два правила: защищать интересы граждан, забывая о собственных, охранять единство государства, не давая преимуществ какой-либо одной группе населения в ущерб другой, а это значит заботиться о пользе подданных, а не правителей⁷². И делает вывод: «...поэтому-то хорошо управлять — дело трудное, а отличных правителей очень мало: ведь при склонности к личной выгоде нелегко забыть о себе ради поддержки других»⁷³. Неизбежное расхождение между действительностью и нормой он предлагает преодолевать на пути морального компромисса: если магистраты не могут избежать ошибок, то пусть их будет как можно меньше, залогом чего должны быть добродетели — твердость и снисходительность⁷⁴. И еще раз подчеркивает, что главное в деятельности должностных лиц — никому не причинять вреда и более всего заботиться о пользе всего общества⁷⁵.

⁷¹ Ibid., p. 81, 109—110.

⁷² Ibid., p. 110.

⁷³ Ibidem: ... quinci viene che rarissimi sono gli ottimi governatori delle repubbliche, perchè, inclinati al bene proprio, difficile è dimenticare se per conservare altri.

⁷⁴ Ibid., p. 109, 116.

⁷⁵ Ibid., p. 116: In ogni administratione civile chi governa sempre si dirizzi alle due principali commodità: l'una che non si nuoca a persona, l'altra che egli si serva alla commune utilità di tutto il corpo civile.

Хотя государство Пальмиери покоится на традиционных для античной политической мысли основаниях — справедливых законах и господстве общего интереса, идеал здесь не слишком далеко отстоит от флорентийской реальности. Написанное вскоре после утверждения власти Козимо Медичи сочинение «О гражданской жизни» было ответом на вопрос о судьбе республики в новых условиях. По убеждению гуманиста, ее надлежало всемерно укреплять и сохранять, но преградой на пути олигархических притязаний могущественной верхушки должен был служить моральный барьер. Превознесение существующей общественно-политической системы в диалоге Пальмиери было призвано стать важным фактором идейного воздействия на сограждан, рядовых и особенно тех, кто предназначен к управлению. Гуманист не забывает о поставленной в начале сочинения практической задаче и подчиняет ей изложение своей этико-политической доктрины, не скупясь на прямые призывы к моральному воспитанию должностных лиц и всех членов общества в духе гражданственности.

Идеальное общество Пальмиери, где царят труд, народовластие и справедливость, господствует принцип подчинения частных интересов коллективным, государственным (причем все это в условиях незыблемости частной собственности и эксплуатации), нельзя представить без решения кардинальной социально-этической проблемы — богатства и накопления. Ей посвящена последняя книга «О гражданской жизни»; сама проблема ставится здесь как дилемма честного — полезного (*onesto — utile*). Исходная посылка: люди, объединенные в общество, стремятся достичь двух наиболее важных благ — чести и выгоды, которые «так тесно связаны, что их невозможно расчлнить»⁷⁶. Эту связь признают все философы, отмечает Пальмиери, и это действительно так: «честность полезна, выгода честна»⁷⁷. Полагая естественным, присущим самой человеческой природе, стремление к благам, в том числе к богатству (так утверждали стоики, Аристотель, Цицерон), он склонен осудить пренебрежение личной выгодой и поль-

⁷⁶ Ibid., p. 52.

⁷⁷ Ibid., p. 127.

зой, но подчеркивает, что путь к достижению благ должен быть, безусловно, честным⁷⁸.

Личная выгода не может, однако, не ограничиваться интересами других людей и общества в целом. Само понятие *utile* приобретает в трактовке гуманиста не только индивидуальный, но и социальный смысл: безусловно нажитое состояние полезно и его владельцу — укрепляет добродетели, такие, к примеру, как щедрость и великодушие, — и государству, приумножая общее благо. Вспомним: «тех, кто честно занимается общественно полезным трудом и превосходит других богатством, не следует осуждать, но наоборот, их необходимо поддерживать как самых достойных и нужных»⁷⁹. Нравственная чистота и служение обществу оправдывают накопительство, полагает Пальмиери. Деньги сами по себе вне моральных оценок, все зависит от того, каким образом их приобретают и на что расходуют⁸⁰. Одни с усердием добывают деньги нечестным путем и затем скупно тратят, впадая в порок алчности, другие проматывают накопленное, предаваясь пьянству, разврату, азартным играм. Разумное равновесие между этими крайностями являет собой, по мнению Пальмиери, такая добродетель, как щедрость, смысл которой в том, чтобы «хорошо одарить»⁸¹. Но щедрость можно проявлять, лишь имея средства, «поэтому нужно всегда усердно вести дела, чтобы доходы были достаточны для помощи тем, кто в ней нуждается»⁸². В благотворительности важен, однако, разумный подход: следует учитывать, обязан ли ты сам тому, кого хочешь одарить, как расположен он к тебе и в какой мере необходима ему твоя помощь⁸³. Не должна нарушаться и иерархия привязанностей в нашем проявлении щедрости, замечает Пальмиери: сначала мы обязаны родине, затем родителям, семье, родственникам, друзьям и так далее⁸⁴. Наконец, не всякая щедрость заслуживает

⁷⁸ Ibid., p. 128: G'uomini... non debbono spregiare l'utilità et commodi proprii, ma quelle sempre honestamente seguire.

⁷⁹ Ibid., p. 117—118.

⁸⁰ Ibid., p. 119.

⁸¹ Ibidem.

⁸² Ibidem.

⁸³ Ibid., p. 121.

⁸⁴ Ibid., p. 122

одобрения, например, щедрость тиранов и знатных лиц, ибо нередко богатства, которые они раздают, добыты насилием и обманом⁸⁵. Этот подход, как можно заметить, не совпадает с требованиями христианской этики, с ее идеей безоглядной щедрости, продиктованной милосердием, любовью к ближнему.

В рассуждениях Пальмиери ясно видны черты пополанской морали, основанной на принципе «честного накопительства» и «разумной благотворительности»⁸⁶. Но позиция гуманиста более последовательно выдержана в духе гражданственности, личный интерес получает в ней оправдание лишь с точки зрения «общественной пользы». Накопительство рассматривается Пальмиери не как самоцель, но прежде всего как средство воспитания добродетели: «порядочным людям пристало стремиться к прибыли, чтобы жить достойно»⁸⁷. Эта мысль подчеркнута и в его трактовке добродетели великодушия (*magnificentia*), которая предполагает широкие траты на вещи, достойные памяти потомков — строительство дворцов, украшение храмов, устройство массовых зрелищ, игр, пиршеств. Но великодушие — добродетель богатых, замечает Пальмиери, смешно, если бедные и люди среднего достатка будут пытаться проявлять ее в доступных им скромных масштабах⁸⁸. Бедность создает немало препятствий и для других доблестных поступков и деяний⁸⁹.

В то же время нельзя становиться и рабами богатства, предостерегает Пальмиери. Если оно не приходит, то нужно относиться к этому равнодушно, не пытаясь приобрести состояние ценой отказа от добродетели. Если же оно есть, то не следует предаваться скупости, а подобает тратить деньги на благо себе и другим. Излишняя бережливость не вызывает симпатий гумани-

⁸⁵ Ibid., p. 119, 122.

⁸⁶ Подробнее о пополанской этике см.: Брагина Л. М. Итальянский гуманизм. Этические учения XIV—XV вевов. М., 1977, с. 47—64.

⁸⁷ Palmieri M. Della vita civile., p. 130.

⁸⁸ Ibid., p. 122—123.

⁸⁹ Ibid., p. 129.: Le ricchezze e abbondanti facultà sono gli istrumenti coi quali valenti uomini virtuosamente si esercitano, e non agevolmente si rilievano coloro, alle virtù dei quali si contrapone l'attenuato e povero patrimonio.

ста: «Многие люди, обладая состоянием, так осторожно расходуют его на свои нужды, что создается впечатление, будто они рождены ради накопления богатства, а не для использования его ради собственных удобств»⁹⁰. Это алчные люди и богатства их никому не приносят пользы. Заслуживает презрения стяжательство, причиняющее вред обществу, сеющее раздоры среди людей, а не само богатство, замечает Пальмиери, ведь оно — плод созидательного труда человека⁹¹. Алчность гуманист осуждает бескомпромиссно: эта страсть лишает людей уважения друг к другу, наполняя их души непреодолимым желанием разбогатеть любыми, чаще всего нечестными путями, она превращает их в рабов, которые живут лишь ради того, чтобы умереть богатыми⁹².

Этот порок особенно опасен, когда ему предаются правители и магистраты — они используют власть для собственного обогащения и в итоге лишаются доверия народа. Пальмиери считает, что следует конфисковывать в пользу государства состояния тех влиятельных лиц, которые прибегли к произволу и насилию ради личного обогащения⁹³. Рассуждения Пальмиери о богатстве развивают сложившуюся в гуманистической этике традицию антиаскетизма, признания ценности материальных благ, порожденных трудом человека и делающих его жизнь более удобной и красивой. Но, говоря о полезности богатства каждому и обществу в целом, гуманист не приходит к оправданию стяжательства. Подобно Бруни, Манетти, Альберти, он настаивает на необходимости связи накопительства с добронравием. Главный акцент он делает на социальной роли богатства, на его общественной полезности — накопительство, создание частных состояний получает оправдание лишь с этой точки зрения. Индивидуальный аспект богатства здесь не является самодовлеющим: частное обогащение подчинено нормам гражданствен-

⁹⁰ Ibid., p. 130, 146: Molti, che essendo ricchi, con tanto risparmio usano quelle nei loro bisogni, che più tosto paiono nati per accrescere ricchezze, che per subvenirsi con esse ne'comodi proprii.

⁹¹ Ibid., p. 147.

⁹² Ibid., p. 147—149.

⁹³ Ibid., p. 158, 163.

ной морали. Выгода (польза) имеет мерилom честность (добродетель), а последняя в свою очередь укрепляется с помощью богатства. Органичность этой двуединой зависимости, которую Пальмиери стремится всесторонне обосновать, придает его этике последовательно социальный характер.

Как и во взглядах на политическое устройство общества, гуманист верен в представлениях о ценности материальных благ интересам состоятельных слоев попопанства. Честный труд, не скованный принципом корпоративного равенства, стимулируется целями личного обогащения, но совершается во имя общего блага, ради материальной и нравственной «красоты жизни» земной. Таков центральный тезис всей этической доктрины Пальмиери. В реабилитации труда и богатства можно видеть существенный отход от традиций феодально-католической морали. Здесь ясно проступает и новое, гуманистическое представление о достоинстве человека, его *dignità*.

Пальмиери не оставляет без внимания извечный философский вопрос о том, в чем проявляется главное достоинство личности. Отмечая, сколь трудно ответить на него из-за различия точек зрения (знать связывает достоинство человека с древностью рода и размерами состояния, простые люди видят его в гуманности, любезности, ученые — в активной добродетели), Пальмиери склонен определить высшее достоинство как добродетель в служении общему благу⁹⁴. Почет и уважение — признание обществом достоинства личности — будут наградой тем, кто прославился доблестными делами, а не заслугами предков⁹⁵. Античная история знает немало примеров, напоминает Пальмиери, когда люди незнатного происхождения становились правителями лишь благодаря собственным заслугам, когда политики, военачальники, философы, ораторы завоевывали бессмертную славу доблестным служением отечеству⁹⁶. В понятие достоинства гуманист вкладывает прежде

⁹⁴ Ibid., p. 113: ... niuna cosa sarà mai più degna fra uomini che la virtù di chi per publica utilità si esercitò.

⁹⁵ Ibid., p. 113—114.

⁹⁶ Ibid., p. 145—146.

всего гражданственный смысл. Это подчеркивается и таким его заключением: «только соответственно с достоинством каждого должны распределяться общественные должности»⁹⁷. Хотя нередки случаи, стует он, когда под влиянием настоятельных просьб достоинством облекаются не те люди, которые его действительно заслуживают; доблестные же из-за скромности остаются в стороне⁹⁸.

Пальмиери считает важным подчеркнуть и внешнее, «материальное» выражение достоинства отдельных граждан и государства в целом — прекрасные частные палаццо и величественные публичные здания, пышные храмы, искусно построенные городские стены с башнями, красивые улицы, площади, рынки, портики, мосты. Картину величия и достоинства города-государства дополняют, полагает он, и поддерживающие его славу правители, торжественные церемонии, религиозные празднества⁹⁹. Все это плод усилий граждан, которые «более всего прославляют город, когда не только в его стенах, на родине действуют во имя его величия и защиты, но когда по всему миру распространяют свои обычаи и мастерство, превосходя в нем всех остальных»¹⁰⁰.

Итак, в диалоге «О гражданской жизни» представлена развернутая этико-политическая доктрина, в которой античные традиции тесно переплетаются с осмыслением опыта современности, что придает ей общую реалистическую направленность, подчеркнутую и дидактической целью сочинения. Анализ этических вопросов в диалоге ведется неизменно в социально-политическом ракурсе, складываясь в «науку жизни», где проблема «индивид и общество» оказывается центральной. Решая ее, Пальмиери опирается на понятие естественной социальности Аристотеля: вследствие прису-

⁹⁷ Ibid., p. 113: La dignità di ciascuno è quella secondo la quale debbono essere distribuiti gli onori pubblici.

⁹⁸ Ibid., p. 161: Le più volte adviene che per cagione che i buoni non sono ambiziosi nè assentatori... sono abietti e rilasciati drieto... Vengono innanzi i capaci abbaiatori e per importuna audacia sollecitando gli orecchi del popolo se ne portano gli onori.

⁹⁹ Ibid., p. 164.

¹⁰⁰ Ibid., p. 165.

щей человеку от природы потребности в социуме гармония личных и общественных интересов достигается путем последовательной гражданственности как нормы нравственного поведения индивида. Частные интересы имеют, таким образом, моральные границы и в конечном итоге должны обернуться коллективным благом. Правильно понятая справедливость рассматривается как основа социального мира и сплоченности, чему должна способствовать взаимная симпатия людей (от родственных чувств до любви ко всему человечеству), наиболее полно выявляющаяся в патриотизме. Общественный человек Пальмиери раскрывается в созидательном труде и гражданской активности как свободный творец своего земного бытия. Обладая разумом, способным совершенствоваться и все шире выявлять свою универсальность, человек творит культуру, которая делает его жизнь прекрасной и нравственно полноценной. Взлет материальной и духовной культуры неизбежно сопрягается с кульминацией социального бытия человека. Пальмиери-гуманисту эта идея особенно дорога, диалог «О гражданской жизни» призван убедить читателя в ее справедливости.

Хотя автор диалога не посягает на основы христианского вероучения и в традиционном духе высказывается порой о спасении души, путях к вечному блаженству, развиваемая им этическая доктрина в целом подчинена светским задачам и пронизана мирскими настроениями. Реабилитация материальных благ и накопительства — в противовес аскетизму, призыв к гражданской активности — вместо ухода от мира, признание высокой ценности культуры и безграничных творческих способностей человека — вопреки христианской идее презрения к земной жизни — такова четкая гуманистическая линия сочинения Пальмиери.

Общественный идеал гуманиста, тесно спаянный с его этической доктриной, имеет прообразом пополанскую республику флорентийского образца: в абсолютизированном виде она предстает как идеальная форма социального бытия. Здесь можно видеть своеобразную гуманистическую иллюзию преодоления несовершенства реальных общественных отношений путем морального перевоспитания людей.

Спустя четверть века после диалога «О гражданской жизни», в 1464 году Пальмиери написал философски-аллегорическую поэму «Град жизни» (*La città di vita*). Хотя вскоре поэма была осуждена церковью как сочинение еретическое, она стала широко известна современникам и получила положительный отклик у многих гуманистов (Леонардо Дати, Кристофоро Ландино, Аламанно Ринуччини, Баччо Валори, Уголино Верино)¹⁰¹.

Написанная на вольгаре в терцинах (отчасти в подражание «Божественной комедии» Данте), поэма Пальмиери разделена на три книги и содержит 100 глав, в каждой из которых по 50 терцин. Ведомый Сивиллой Кумской, символизирующей знание и науку, поэт проделывает путь, по которому душа восходит к небесному блаженству, — аллегорическое описание этого пути составляет сюжет поэмы. В первых двух книгах трактуются космологические проблемы, излагается учение о душе; третья книга посвящена философии морали. Еретическим было признано положение Пальмиери (близкое учению отца церкви Оригена) о том, что в души людей воплотились ангелы, оставшиеся нейтральными в борьбе своих собратьев, восставших против бога, что и предопределило свободный выбор человека между добром и злом. В других вопросах автор поэмы почти не отходит от ортодоксии. Философское содержание «Града жизни», несомненно, заслуживает специального рассмотрения, тем более, что в литературе по итальянскому гуманизму поэма лишь упоминается (преимущественно в связи с флорентийским неоплато-

¹⁰¹ До нашего времени сохранилось три списка «*La città di vita*»: два правлены рукой Пальмиери (кодексы 1464 и 1465 годов), третий содержит комментарий-апологию, написанный Леонардо Дати (*Cod. Laur.*, 40, 53). Дати и некоторые другие гуманисты с сочувствием отнеслись к нетрадиционному толкованию учения о душе и других сторон христианской теологии, предложенному Пальмиери. Так, Баччо Валори полагал, что это сочинение «изобилует глубокими и новыми идеями» (Frizzi E. «*La città di vita*», *poema inedito di Matteo Palmieri*. — *Il Propugnatore*, 1868, XI, part 1, p. 149), а Веспасиано да Бистиччи в биографии Пальмиери отмечал: «... в этой книге много достойных вещей... И если Matteo впал в ошибку, то, следует думать, сделал это незаметно» (*Bisticci V. da. Le Vite*, v. I, p. 566).

низмом)¹⁰². В настоящей работе ограничимся рассмотрением только этических вопросов, поднятых в поэме Пальмиери.

«Желая следовать всегда дорогой истины, я воспеваю жизни град», — пишет Пальмиери¹⁰³. Град жизни в его трактовке это вселенная — единый и единственный мир наднебесного, небесных сфер и земли, спаянный естественным универсальным законом, разумным и всепроникающим¹⁰⁴. «Один закон царит повсюду — от человека он по большей части скрыт — закон, что каждой вещи ее предназначенье указывает»¹⁰⁵. Это — закон разума, мудрости, истины, добра и блага¹⁰⁶. В духе идей неоплатонизма Пальмиери развивает учение о мировом разуме: он — первое, что было создано в мире, чем наделены все духовные существа. Мировой разум возвышает человека, обладающего этим божественным даром, над прочими творениями, соединяет его с богом, делает достойным неба и человек, если не хочет зла, ему подчиняется¹⁰⁷. «В согласии с древними мудрецами я нахожу истину прежде всего в законе, управляющем всем миром». Истина повелевает всюду, карая и награждая в соответствии с разумом. Закон разума запечатлен и в человеческих законах, «чтобы стать

¹⁰² Saitta G. Il pensiero italiano., v. 1. L'umanesimo, p. 373; Tateo F. Alberti, Leonardo e la crisi dell'umanesimo. Bari, 1971, p. 86; Garin E. La cultura filosofica., p. 131—132; Idem. Storia della filosofia italiana, v. 1, p. 338—341. Гарэн обратил внимание на присутствие в поэме идей гражданского гуманизма, хотя в большей мере подчеркивал влияние на творчество Пальмиери этих лет философии Платона и неоплатоников. Вопросу о этических взглядах Пальмиери посвящена не утратившая значения статья Э. Боффито (Boffito E. L'eresia di Matteo Palmieri.— *Giornale storico della letteratura italiana*, 1901, XXXVII, p. 1—69).

¹⁰³ Libro del poena chiamato Città di vita composto da Matteo Palmieri fiorentino. Ed. M. Rooke.— *Smith College Studies in Modern Languages*, 1927, v. VIII, N 1—2; 1928, v. IX, № 1—4. Però volendo sempre andar col vero/ io canto dixi la città di vita.— *Ibid.*, l. 3, c. XXI, 19.

¹⁰⁴ Palmieri M. La città di vita, l. 3, c. XXI, 10—18.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 4: Solo una legge è quella ch ogni cosa /regge et governa che s'intende o vede /ben sia di quella al l'huom gran parte ascosa/ sendo una legge solo che procede /è una ragion che fixa sol nun punto /chel suo dovere ad ogni cosa d'iede.

¹⁰⁶ *Ibid.*, l. 3, c. XXI, 10; c. XXII, 1—4; c. XIII, 3.

¹⁰⁷ *Ibid.*, l. 3, c. XXI, 1—9.

руководством для достойного гражданина»¹⁰⁸. Акцентируя рациональную основу человеческого бытия как изначальную данность, Пальмиери и в поэме, как и в диалоге, в центр всех этических построений ставит понятие справедливости.

Справедливость — это первое благо, с которым человек рождается и которым руководствуется в жизни. Природа согласно своему порядку возжелала подарить ее каждому с тем, чтобы дар этот хранили всегда: ведь «эта путеводительница» никому не позволит оступиться. Она изгоняет из града жизни всякий порок, препятствует заблуждениям и утверждает добро. Царствует она в единстве с природой, связь их неразрывна¹⁰⁹. Закон справедливости (истины, добра) связывает человека неразрывными узами с природой, подчиняя его жизнь разумному началу, направляя к благу и отвращая от зла. Таким образом, исходным моментом этической концепции Пальмиери в «Граде жизни», как и ранее в диалоге «О гражданской жизни», остается тезис о «естественном человеке», характерный для гуманистической мысли Возрождения. В поэме этот тезис подкреплен апелляцией к вечному универсальному источнику справедливости — божественному началу, Истине. И еще более настойчиво подчеркнута связь человеческих законов и морали с естественным законом разума и справедливости¹¹⁰. Истина «снисходит на землю, чтобы воплотиться в человеческие законы и сделать их твердым правилом всякой справедливой власти»¹¹¹. Принадлежность человека миру природы предопределяет справедливость общественного устройства, власти, которые мыслятся столь же «естественными», как и сам человек, его физическая и нравственная природа. Истина руководит и моральным поведением людей, здравому уму помогая выбирать лишь должное,

¹⁰⁸ Ibid., l. 3, c. XXII, 1—6, 7: per dar regola ad huom sia giusto cive.

¹⁰⁹ Ibid., l. 3, c. XXI, 37—43: D esta città rimuove ogni magagna / viet l'errare et ogni ben comanda.

¹¹⁰ Ibid., l. 3, c. XIII, 38—45.

¹¹¹ Ibid., l. 3, c. XXI, 47—50: El quale illuminato d'esto vero / donfonde in terra ad farsi humana legge / regola ferma d'ogni giusto impero.

побуждая лишь к добру¹¹². Повторяя свою прежнюю мысль, что справедливость — лучшая путеводительница в гражданской жизни, Пальмиери, однако, в поэме все более отчетливо осознает ее нормы как недостижимый идеал. В отличие от диалога «Град жизни» исполнен пессимистических нот, отражающих размышления поэта над реальностью. Люди по-разному понимают справедливость, сетует он; униженный мечтает о защите и хочет, чтобы закон уравнивал его с могущественным притеснителем; достигший могущества, наоборот, стремится оставить неизменным удовлетворяющий его закон¹¹³. Несправедливость социальных контрастов впервые воспринимается гуманистом так остро, без прикрас. Отсюда и стремление четко, откровенно ответить на вопрос: что же мешает осуществлению в жизни людей вечного природного закона справедливости? В «Граде жизни» Пальмиери пытается вскрыть не только нравственные, но и социальные причины несправедливости, прочно утвердившейся в мире людей. Главную причину он видит в частной собственности: «мое» и «твое» порождают неравенство, зависть, раздоры и прочие беды. «Это «мое», что у каждого возбуждает слишком сильное желание, сокрушило установленный природой порядок и сделало частным то, что раньше было общим»¹¹⁴. Ставя акцент на изначальности коллективной собственности, ее естественном характере, поэт сокрушается, что «человеческие блага доступны лишь немногим, а бедняки не имеют самого необходимого»¹¹⁵. В поисках идеального общественного строя он обращается к начальной поре в истории человечества, к «веку Сатурна», «когда разум людей был преисполнен справедливости и не было распрей из-за богатства, поскольку вся земля была общей и люди довольствовались ма-

¹¹² Ibid., l. 3, c. XXI, 45—46; c. XXII, 7—9.

¹¹³ Ibid., l. 3, c. XIII, 13—16: Quel che e minore ad sua difesa mira / vorre la legge raguagliata et pari / col suo maggior perche lo sforza et tira. / Quel puote piu non cura chella vari / per fare et no secondo piu gli attaglia ad que piaceri stima esser piu cari.

¹¹⁴ Ibid., l. 3, c. XIII, 1—4: Questo mio che troppo ognun disia / l'ordin subverte che natura pose / et fa privato el publico di pria.

¹¹⁵ Ibid., l. 3, c. XIII, 6—7.

лым»¹¹⁶. Пальмиери высоко оценивает идеальное государство Платона, «где все общее и повсюду царят доброта и честность». Такое общественное устройство, по мысли гуманиста, возможно лишь «у справедливого, мудрого, ученого народа»¹¹⁷. Но, к сожалению, практика истории оказалась совсем иной: возник обман (в «царствование Юпитера»), люди научились делать оружие и силой стали захватывать земли, утверждая частную собственность. Чтобы держать людей в страхе, были созданы законы¹¹⁸. Не случайно Цицерону пришлось выдвинуть иной, отличный от платонова, идеал государства, «где правит разум и нет места несправедливости», но, добавим, есть частная собственность, упорядоченная законом. «Правда, это не тот идеальный строй, который можно было бы вообразить, но более близкий к тому, что можно осуществить на земле»¹¹⁹.

Итак, Пальмиери признает основной причиной всех бед человечества частную собственность, выступая в этом предшественником Томаса Мора и итальянских утопистов XVI века. Рассматривая частную собственность как исторически временную, возникшую на определенном этапе развития общества, гуманист решительно противопоставляет ее естественному порядку вещей. «Золотой век Сатурна» представляется ему идеалом, утраченным раем, когда люди, не отступая от принципа «естественности», довольствовались «тем малым, что необходимо». В поэме Пальмиери проявляет гораздо больше сочувствия к этой «блаженной», начальной поре человеческой истории, чем к последовавшей за ней эре цивилизации. В отличие от диалога «О гражданской жизни» в поэме он не оправдывает систему частной собственности, порождающую столько

¹¹⁶ Ibid., I. 3, c. XI, 9—18: El secol primo questo in terra fene / sotto Saturno et fu leta del loro / chebbe le menti di giustitia piene. /... El viver lieto ad tutti con dilecto / era comune et del poco contenti / stimando el poco fussi el viver recto.

¹¹⁷ Ibid., I. 3, c. XXII, 36—40.

¹¹⁸ Ibid., I. 3, c. XI, 22—26.

¹¹⁹ Ibid., I. 3, c. XXII, 41—42: Per questo Tullio tal cittade pre- / sa / quale esser non puote governata et recta / dal sceno manca delle ingiuste offese. / Non l'ordino come esser puo perfecta / in quella mente che appetendo signe / ma come in terra dar si puo piu netta.

несправедливости. Но если его общественный идеал стал ближе к порядкам, ее исключаящим, то трезвый взгляд на существующую реальность побуждает гуманиста склониться к компромиссному идеалу Цицерона, сочетающему частную и коллективную собственность. Что же касается путей, ведущих к воплощению этого идеала, то Пальмиери по-прежнему ищет их в моральном совершенствовании каждого человека и общества в целом.

Этика гуманиста, как и прежде, строится в поэме на принципе общего блага. Нет более высокого состояния, утверждает он, чем исполнять свой долг по отношению ко всему человечеству, а это значит никому не вредить и по возможности быть полезным многим. «Душа на землю снизошла, чтоб воплотиться в человеке, созданном по природе не для себя, но частью для семьи, частью для родины и частью для друзей»¹²⁰. «Прекрасна добродетель, коль побуждает за честь сражаться без отказа и ради блага многих жить сурово»¹²¹. Служение общему благу требует немалых усилий и жертв, наставляет поэт. И открыто провозглашает право бросить вызов власти, когда это диктуется интересами общества: «Не ошибешься, если ради пользы многих будешь искоренять тиранов и утверждать справедливые и мирные правительства, заботясь о людях»¹²². Но обуздывать произвол могущественных лиц следует разумно, не занимаясь бесплодными увещаниями, а так, чтобы достичь положительного результата¹²³.

Это допущение активной борьбы с властью, попирающей законы, намечает тираноборческие идеи, которые получают развитие позже, в политической мысли позднего Возрождения и Реформации. В «Граде жизни» призыв к активной политической борьбе за идеалы справедливости и общего блага еще не получает развернутого обоснования и не выступает самостоятельно как социальная проблема, но оказывается в тесной свя-

¹²⁰ Ibid., I. 3, c. XII, 19—20.

¹²¹ Ibid., I. 3, c. XIX, 21.

¹²² Ibid., I. 3, c. XX, 3—6: ... per ben di molli sterminar tyran-
ni/governi stabilir giusti e di pace/et proveder la gente non si
inganni.

¹²³ Ibid., I. 3, c. XII, 33—35.

зи с гораздо более обстоятельно изложенным учением о добродетелях. Пальмиери по-прежнему истолковывает их с позиций гражданственности. Вооружившись мужеством, «душа не страшится совершать добрые дела», трудностям и горестям «не придает значения, перенося их терпеливо, когда видна их польза многим людям»¹²⁴. В гражданской жизни чрезвычайно важны добродетели разума — мудрость, знание, благоразумие. Опираясь на знание, человек ищет блага не только для себя, но и для других, и с тем большей пользой и удовольствием принимает его¹²⁵. Вместе с тем в отличие от диалога «О гражданской жизни» Пальмиери более ригористичен в трактовке такой добродетели, как умеренность: «Счастлив тот, кто, смиряя свои желания, живет умеренно, довольствуясь тем малым, что необходимо»¹²⁶. Ведь изобилие благ нередко ослабляет душу¹²⁷.

Таким образом, в поэме «Град жизни» Пальмиери остается верен идеям гражданского гуманизма, которые он энергично развивал в диалоге «О гражданской жизни». Но если там этические проблемы рассматривались в контексте социально-политических идей, то в поэме они не только связаны с такими идеями, но и включены в более широкие рамки философско-теологических построений. Очевидно, эти различия обусловлены не только разным подходом гуманиста к самой этике, зависящим от темы и задач каждого из этих произведений. Эволюционирует его мировоззрение в целом. Эта эволюция характерна для общих процессов развития итальянского гуманизма второй половины XV века, когда нарастал интерес к теологической проблематике, рассматриваемой, однако, по-новому, с неортодоксальных позиций.

Вместе с тем необходимо подчеркнуть то общее, что объединяет разные этапы творчества Пальмиери, начиная от раннего диалога «О гражданской жизни» и кончая написанной на склоне лет поэмой «Град жиз-

¹²⁴ Ibid., I, 3, с. VIII, 11—12.

¹²⁵ Ibid., I, 3, с. XII, 21—22; с. IV, 43—44; с. V, 17—18, 22—24, 30—35.

¹²⁶ Ibid., I, 3, с. XVIII, 32.

¹²⁷ Ibid., I, 3, с. IX, 21.

ни». Это прежде всего глубокая увлеченность этикой, «наукой жизни», которая рассматривается им не отвлеченно, умозрительно, а с четкой практической ориентацией. Исходными в обоих сочинениях гуманиста оказываются позиции гражданской активности, идея служения общему благу и тесно связанный с ней принцип справедливости, обеспечивающий гармонию частного и общего интереса.

Гуманистическая этика Пальмиери носит последовательно гражданственный характер: социальность — образ жизни обществом — мыслится как наиболее специфическая черта человеческой природы и по сути отождествляется с идеей общего блага. Важнейшей нравственной нормой признается обязательный для всех труд, в котором гуманист видит надежную гарантию морального совершенствования человека и общества в целом. Плоды труда, материальные блага получают оправдание прежде всего с точки зрения их общественной полезности; индивидуалистические устремления, связанные с личной выгодой и накопительством, гуманист допускает лишь в рамках честного предпринимательства, видя здесь узду в самой моральной стойкости и добропорядочности. Стержнем всей концепции Пальмиери оказывается идея коллективной пользы, блага и процветания всего людского общества. С этих позиций он приходит в поэме к осуждению частной собственности, ищет идеал справедливого общественного устройства. Идеи Пальмиери, внесшие весомый вклад в разработку социально-этической доктрины гражданского гуманизма, оказали заметное влияние на радикальное крыло политических писателей Италии XVI века ¹²⁸

ИДЕИ ГРАЖДАНСКОГО ГУМАНИЗМА В «РЕЧАХ О СПРАВЕДЛИВОСТИ» ФЛОРЕНТИЙСКИХ МАГИСТРАТОВ (40—80-е ГОДЫ XV ВЕКА)

Для историка, изучающего культуру Возрождения, всегда заманчива возможность сопоставить те идеи, которые находили теоретическую разработку в трудах

¹²⁸ См.: Чиколлини Л. С. Социальная утопия в Италии. XVI—начало XVII в. М., 1980, с. 358.

гуманистов, с исторической реальностью, с социально-психологическими настроениями и политическими идеалами современников. Такую возможность дают, как нам представляется, источники, еще не привлекавшие должного внимания исследователей, а именно официальные речи, произносившиеся в Синьории Флоренции при вступлении в должность высших магистратов (гонфалоньера справедливости, приоров, гонфалоньеров компаний)¹²⁹. Особенности этих документов: обусловленность речей официальной церемонией, порождающая стереотип заданность тематики (по традиции произносились речи о справедливости или о свободе), подчеркнутая риторичность формы создают определенные трудности для историка, обращающегося к их анализу, и порождают некоторое недоверие к ним как к источнику¹³⁰.

В самом деле, связанные с традиционным торжественным ритуалом, сопровождавшим каждые несколько месяцев вступление в должность высших магистратов, речи в Синьории отличались и возвышенным стилем, как правило, близким по канонам к гуманистической риторике, и жесткой схемой построения, и даже стереотипностью содержания. Записанные секретарями тексты произнесенных речей хранились в Синьории, к ним мог обратиться каждый, кому предстояло подобное публичное выступление. Среди ораторов-магистратов были лица разного социального статуса (представители нобилитета, высшего и среднего слоя пополанства) и различного уровня образованности (недостаточную свою компетентность порой отмечают и сами выступающие). Легко предположить поэтому, что обращение к лучшим образцам подобающих случаю речей было явлением обычным и не могло не сказываться на их оригинальности. И все же было бы неверным отказывать ораторам в самостоятельном подходе к традиционной теме и видеть в официальных речах XV века лишь

¹²⁹ Термин «магистрат» имеет в русском языке несколько значений. Здесь и далее оно употребляется для обозначения выборного должностного лица государственных органов Флоренции.

¹³⁰ На специфику речей в Синьории впервые обратил внимание Э. Сантини, ему принадлежит заслуга публикации некоторых текстов такого рода (Santini E. La protestatio de justitia nella Firenze medicea del secolo XV (Nuovi testi volgari del Quattrocento).— Rinascimento, 1959, а. X, № 1, р. 36—106.

отражение гуманистической топики¹³¹. Впрочем, представляют безусловный интерес и те речи, в которых штамп очевиден, — важен самый характер топики и ее общий идейный контекст.

В настоящем исследовании используются десять речей о справедливости, относящиеся к 40—80-м годам XV века (тексты восьми речей опубликованы, две — рукописные). Почти все они имеют однотипную структуру: вступление, где перечисляются присутствующие магистраты, высказывается благодарность за оказанное оратору доверие выступить с публичной речью и далее намечается план изложения темы (происхождение справедливости, ее виды и польза для общества), затем следует основное содержание речи, которое сводится к рассмотрению поставленных в преамбуле вопросов со ссылками на философов и теологов, с примерами из античной истории и Писания; в заключении содержится призыв к магистратам руководствоваться в своей деятельности принципами справедливости.

Несмотря на жесткую, закреплённую традицией схему построения, имеющиеся в нашем распоряжении речи не тождественны по стилю, содержанию и идейной окраске, что позволяет видеть в них ценный источник для изучения проблемы связи гуманистических идей с идеологией правящих слоев Флоренции в официально-нормативном проявлении этой идеологии. Ведь из десяти изученных нами речей три принадлежат известным гуманистам — Маттео Пальмиери, Джанноццо Манетти и Донато Аччайуоли, три — близким к кругу гуманистов видным политическим деятелям Бернардо Каниджани, Филиппо Пандольфини и Пьеро Гвиччардини, четыре — «рядовым политикам», представителям среднего попопанства.

Хронологически большая часть речей относится к эпохе Козимо Медичи — к 40—60-м годам XV века, остальные — к более позднему времени, связанному с правлением во Флоренции внука Козимо Лоренцо Медичи. Не все речи точно датированы, и время их

¹³¹ Такую оценку речей даст, в частности, П. О. Кристеллер (Kristeller P. O. The moral thought of the renaissance humanism. — Chapters in Western civilisation. 3 ed., 1961, v. 1, p. 306).

произнесения удастся определить лишь ориентировочно. Не ставя задачей проследить какую-либо эволюцию — идейную, структурную или стилевую в публичных выступлениях магистратов (для решения такой задачи число имеющихся в нашем распоряжении речей явно недостаточно), мы подчиним наш анализ хронологическому принципу, имея в виду прежде всего различия в этапах политического развития самой флорентийской республики — начальную стадию утверждения тирании Медичи при Козимо и этап фактической утраты Флоренцией республиканских свобод при Лоренцо Великолепном.

«Речь о справедливости» (*protesto di giustizia*) Маттео Пальмиери — одна из ранних среди рассматриваемых нами. Она не датирована, но могла быть произнесена в 1437 или 1440 году, когда гуманист избирался гонфалоньером компании¹³². Справедливость рассматривается Пальмиери в правовом и моральном аспектах, главный упор делается на историческом обосновании ее как нормы государственной и общественной жизни. Уже во вступлении оратор обращается к истории Флоренции, к периоду борьбы гвельфов и гибеллинов, принесшей народу «громадный ущерб и несчастья», поскольку право тогда попиралось, суд бездействовал, а споры решались оружием. И делается вывод: именно этот исторический этап дает убедительный пример того, насколько важно, жизненно необходимо соблюдение норм правосудия и справедливости для общества и государства¹³³.

Решающий перелом, подчеркивает Пальмиери, произошел в 1289 году благодаря созданию во Флоренции должности защитника правосудия — гонфалоньера справедливости, опиравшегося на вооруженную силу сначала тысячи, а спустя несколько лет — четырех тысяч воинов. Это способствовало восстановлению в городе правосудия, о котором давно мечтал народ¹³⁴. Говоря о дальнейшей истории этого государственного институ-

¹³² Una prosa inedita di Matteo Palmieri fiorentino. Prato, 1850, p. 13—24.

¹³³ Ibid., p. 15.

¹³⁴ Ibid., p. 15—16

та, — возникновение в 1306 году военной должности исполнителя правосудия (*esecutore della giustizia*), превращение гонфалоньера справедливости в главу гражданского правительства — Синьории и передача некоторых его военных функций гонфалоньерам компаний (*gonfalonieri delle compagnie del popolo*), — Пальмиери делает важный вывод о том, «сколь дорог справедливый образ жизни Синьории и сколько заботы проявляет об этом народ»¹³⁵.

Экскурс в историю Флоренции служит оратору для обоснования центральной идеи речи: подлинный носитель справедливости — народ, а popolанская республика флорентийского образца — наилучшая форма ее воплощения. Эта позиция гуманиста близка политической концепции Леонардо Бруни, которая получила наиболее полное выражение в его «Истории флорентийского народа». Включенная в гуманистический комплекс наук (*studia humanitatis*), история становилась одной из главных областей гуманистической мысли XV века и нередко служила источником аргументации в этико-политических доктринах столетия. «Историческое» начало речи Пальмиери задавало общую гуманистическую тональность всему выступлению, как увидим дальше, выдержанному в духе идей гражданственности. По своей идейной направленности «речь о справедливости» Пальмиери близка его диалогу «О гражданской жизни», написанному в те же годы. Текстуальные совпадения этих сочинений заметны в философской трактовке понятия справедливость. Пальмиери приводит традиционное определение справедливости: «все выдающиеся мыслители сходятся на том, что справедливость есть привычка к сохранению общего блага, которое распределяется в соответствии с заслугами каждого»¹³⁶. В основу этого принципа легла доктрина Аристотеля, различавшего справедливость уравнительную (равенство для равных и неравенство для неравных) и распределительную (раздача должностей и прочих благ соот-

¹³⁵ Ibid., p. 17.

¹³⁶ Ibid., p. 18: *Giustizia essere abito d'animo disposto alla conservazione della utilità commune, la quale distribuisce a ciascuno secondo il merito suo.*

ветственно заслугам). Такая справедливость естественна, замечает оратор, она присуща самой человеческой природе. В ней можно видеть «естественный закон» (*legge naturale*), вечный и неизменный, проявляющийся у всех народов и в каждом человеке, закон совершенства разума, его способности к правильным оценкам. На этом законе основаны все «добрые писанные законы»; от него «происходит религия, божественные культы», с ним связаны «обязанности перед отечеством, любовь к родителям, детям, благорасположение к окружающим, наконец, всеобщее единение людей», любовь каждого ко всему человечеству¹³⁷. Законом справедливости диктуются и всякого рода вознаграждения, почет и слава, другим — наказание, месть. «На основе этого естественного закона в должном порядке и сохранившейся мере сохраняются все наши блага», заключает Пальмиери¹³⁸. По традиции он возводит этот закон к богу — верховному правителю и судье, чьего возмездия никто не избежит¹³⁹.

Как видим, Пальмиери не отказывается от теории «божественного права», но трактует его скорее как «естественное право», связанное с совершенством человеческого разума. Такой рационализм свидетельствует о новом, гуманистическом подходе к традиционной проблеме происхождения права и государственности. Еще отчетливее это проявляется в рассуждениях Пальмиери о «человеческом законе» — законе, «созданном самими людьми, как кажется, ради общего блага». В отличие от «природного закона» он подвержен изменениям, эволюции, совершенствованию. К примеру, гражданское право (*legge civile*) не было извечным, но возникло в Греции в эпоху господства Афин¹⁴⁰. Много «правильных законов» было издано в древности «мудрым, Миносом, Радамантом в Греции, Гортензием, Туллием, Сцеволой, Сульпицием в Риме. «Слишком долго

¹³⁷ Ibidem.

¹³⁸ Ibid., p. 19: ... dalla naturale legge ogni nostro bene è con debito ordine di compiuta misura perfettamente conservato.

¹³⁹ Ibidem.

¹⁴⁰ Ibidem.

было бы перечислять все те блага, — заключает оратор, — которые принесли человечеству справедливые законы»¹⁴¹.

В отличие от церковной доктрины, настаивавшей на неизменности, стабильном и универсальном характере «человеческих законов», включенных в систему «божественного права», гуманист выделяет гражданское право в самостоятельную сферу, подвластную самим людям. Мудрые и справедливые правители — вот истинные творцы законов, призванных обеспечить всеобщее благоденствие. Что же касается стремления Пальмиери представить античное законодательство как «справедливое», послужившее основой для процветания Спарты, Афин, Рима, то оно вполне объясняется той ролью, которая отводится в его речи «исторической» аргументации. По мысли гуманиста, история отражает совокупный опыт человечества и потому должна служить убедительным доказательством могущества людей, величия их творческих усилий. В «Речи о справедливости» Пальмиери сделал важный шаг в гуманистическом истолковании философской основы права, предвосхитившем правосознание нового времени, фундаментом которого было «не познание «естественного закона бога», а истолкование возможностей целесообразной организационной деятельности людей»¹⁴².

Помимо правового, Пальмиери рассматривает в речи и этический смысл понятия справедливость. Вслед за Аристотелем гуманист определяет справедливость как «самую совершенную добродетель, заключающую в себе все прочие добродетели»¹⁴³. Ведь справедливость порождает в душе человека благоразумие, умеренность, мудрость, твердость; в обществе благодаря ей воцаряются мир и согласие¹⁴⁴. Аргументы в пользу этого тезиса оратор черпает по традиции из Писания, цитируя псалмы Давида, речения Соломона, послания апостола

¹⁴¹ Ibid., p. 20—21.

¹⁴² Желтова В. Н., Дробницкий О. Г. Философия и правосознание.— В кн.: Философия и ценностные формы сознания. М., 1978, с. 168—169.

¹⁴³ Una prosa inedita..., p. 21.

¹⁴⁴ Ibidem.

Павла¹⁴⁵. В заключительной части речи Пальмиери обращается к магистратам с призывом соблюдать принцип справедливости «словом и делом» во имя общего блага, не преследуя при этом собственной выгоды¹⁴⁶.

К сожалению, невозможно сопоставить речь Пальмиери с предшествующей традицией такого рода, чтобы судить, насколько она оригинальна. Но можно безусловно утверждать, что речь отражает идейные устремления гуманиста, которыми отмечен диалог «О гражданской жизни». В этом убеждает и подход оратора к правовому аспекту справедливости, и широкое использование исторических примеров наряду с традиционной церковной аргументацией. Очевидно также последовательное истолкование справедливости с позиций «общего блага», желание увидеть воплощение этого принципа в государственных институтах флорентийской республики, что еще раз подтверждает четкую линию гражданского гуманизма в творчестве Маттео Пальмиери.

Идеи гражданского гуманизма отчетливо проступают и в речи о справедливости Джанноццо Манетти, известного флорентийского гуманиста и политического деятеля¹⁴⁷. Как и речь Пальмиери, она не датирована, но укладывается в хронологические рамки (1437—1452) государственной службы Манетти¹⁴⁸. Главное в его речи — трактовка справедливости в политическом смысле. Отправляясь от традиционного христианского определения справедливости как универсального закона, «управляющего небом, землей и преисподней» и выра-

¹⁴⁵ Ibid., p. 21—22.

¹⁴⁶ Ibid., p. 23: ... ed ogni vostro detto e fatto all'universale salute di tutti s'addirizzi, dimenticando la specialità e proprio commodo.

¹⁴⁷ В советской историографии творчеству Джанноццо Манетти посвящена статья Н. В. Ревякиной «Учение о человеке итальянского гуманиста Джанноццо Манетти». — В кн.: Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976, с. 245—275. Однако исследуемая нами речь о справедливости в статье не рассматривается. Из зарубежных работ о гуманисте значительный интерес представляет статья итальянского историка Н. Бадалони. — *Badaloni N. Filosofia della mente e filosofia delle arti in Giannozzo Manetti.* — *Critica storica*, 1963, 2.

¹⁴⁸ Возможно, речь Манетти относится к 1439 г., когда он был избран в состав администрации по торговым делам Флоренции (*ufficiali delle vendite*). — *Bisticci V. da. Le Vite*, v. I, p. 494.

жающегося в том, чтобы карать зло и вознаграждать добро¹⁴⁹, оратор сосредоточивает внимание на анализе типов государства. Однако рассуждения его носят не абстрактно-теоретический, а конкретно-политический характер, ибо, принимая триаду Аристотеля, — монархия, олигархия, демократия — он пытается «наложить» ее на современные итальянские государства. Естественно, речь идет прежде всего о Флоренции. При монархическом строе, замечает Манетти, долг истинного правителя — «заботиться о благе подданных», в противном случае он превращается в тирана. Олигархия представляет собой правление оптиматов, оказавшихся у власти «благодаря добродетели, уму, знаниям, достоинству»¹⁵⁰. Что же касается демократии, то ее образец — флорентийская республика, «государство, основанное купцами и ремесленниками, которые управляют им не с пышной торжественностью нотариев, а с простотой, присущей их счетным книгам»¹⁵¹. В этой-то простоте и заключена истина¹⁵². Однако в конце речи, возвращаясь к вопросу о типах государства, Манетти утверждает: Флоренция представляет собой «частично олигархию, частично демократию», в Венеции же «сформировалась олигархия»¹⁵³. Эта нечеткость позиции, некоторая неуверенность в том, как определить существующий политический строй Флоренции, свойственна, впрочем, не только Манетти. Леонардо Бруни, канцлер флорентийской республики, один из наиболее страстных ее защитников и почитателей, в трактате «О флорентийском государстве», написанном в 30-е годы, тоже склонен видеть в ней сочетание демократии и олигархии¹⁵⁴. Процесс перерождения popolанской республики

¹⁴⁹ Текст речи Манетти опубликован в кн.: Santini E. La protestatio de justitia..., p. 55—59.

¹⁵⁰ Ibidem.

¹⁵¹ Ibidem.

¹⁵² Ibid., p. 57.

¹⁵³ Ibid., p. 58: In popolare Vinetia turnò lo stato degli optimati; Firenze in parte degli optimati in parte popolare.

¹⁵⁴ Brunni L. Περὶ τῆς τῶν Φλωρεντινῶν πολιτείας. Ed. by C. Neumann. Frankfurt-am-Main, 1822, p. 68, 70. См. также: Эльфонд И. Я. Общественно-политические взгляды итальянского гуманиста Леонардо Бруни Аретино. Автореф. канд. дис. М., 1977, с. 12 и др.

в олигархическую, усилившийся после 1434 года с приходом к власти Козимо Медичи, протекал еще подспудно, под покровом традиционных «республиканских свобод», что неизбежно отражалось и в осознании этого процесса современниками.

Не осуждая олигархию как систему — ведь все зависит, по мысли Манетти, от того, действительно ли правят государством достойнейшие из оптиматов, — главный пафос своей речи гуманист обращает к другой цели, а именно доказать необходимость более справедливых выборов магистратов. Он настаивает на том, что принцип *giustizia distributiva* (справедливое распределение общественных благ и особенно государственных постов) должен соблюдаться неукоснительно. Чтобы не получилось так, подчеркивает оратор, что вы предоставляете должности в нашем городе людям порочным, которые добиваются этого нечестным путем: «такой пример придаст им силу и дерзость, а порядочным гражданам внушит страх, ибо они увидят, что властвует порок и зло, а не добродетель»¹⁵⁵. Далее Манетти, ссылаясь на Платона, замечает, что не следует предоставлять должности тем, кто добивается их с помощью друзей и родных, и призывает добропорядочных проявлять политическую активность и принципиальность, «дабы недостойные не занимали их места»¹⁵⁶. Здесь слышен прямой намек на закулисную политику Козимо, делавшего главную ставку на то, чтобы провести в государственные органы как можно больше своих сторонников. Выборы магистратов были важнейшим рычагом его власти в городе, а расправа с противниками облегчала достижение желанной цели. Эту практику политической борьбы, пагубной для республики, решительно осуждает в своей речи Манетти. Следует проявлять бдительность при голосовании, предостерегает он, чтобы не отдать голоса недостойным,

¹⁵⁵ Santini E. *La protestatio de justitia.*, p. 57: Però che quando el dare gli uffili della nostra ciplà, voi gli dessi a huomini vitiosi che per malvagia arte aquistano quegli e che allora essi vitiosi per lo pessimo esempio ne prendono audacia el vigore e buoni ne prendono spavento e terrore perché veggiono nella ciplà essere di maggiore pregio el vitio e la malitia che non è la virtute e la bonitate...

¹⁵⁶ Ibidem.

ибо это чревато опасностью для государства: «начнутся распри, преследование и изгнание противников, конфискация их имущества и прочие несчастья, о которых лучше умолчать, так как нехватило бы времени говорить о них подробно»¹⁵⁷. Ссылка на Писание, завершающая этот пассаж, лишь усиливает нравственно-публицистический накал речи¹⁵⁸. В заключительной ее части оратор апеллирует к совести и долгу магистратов, призывая их «любить справедливость»¹⁵⁹. Традиционная риторическая формула завершает живую, эмоционально насыщенную речь Манетти, проникнутую верой в возможность повлиять на судьбу флорентийской республики путем справедливых выборов и политической активности всех достойных, благонамеренных граждан. Сама государственная система сомнению не подвергается, ведь Флоренция, по его убеждению, — образец демократии. Как видим, и в речи Манетти идеи гражданского гуманизма находят четкое практическое преломление¹⁶⁰. Подобно Пальмиери, он был продолжателем заложенной Бруни традиции актуализации *studia humanitatis*, особенно этико-политических идей.

Гражданский гуманизм имел сторонников и в последующие десятилетия. В их числе Донато Аччайуоли, видный гуманист и политический деятель Флоренции. Друг Маттео Пальмиери и Аламанно Ринуччини, ученик и последователь Джованни Аргиропуло, он был страстным приверженцем этого направления, активным популяризатором гуманистической этики, особенно перипатетической ее традиции¹⁶¹. Его речь о справедли-

¹⁵⁷ Ibid., p. 57.

¹⁵⁸ Ibid., p. 58.

¹⁵⁹ Ibid., p. 59.

¹⁶⁰ На государственной службе политическое лицо Манетти также определяла позиция последовательного республиканства. Конфликт с Козимо Медичи вынудил его провести последние годы жизни в изгнании.

¹⁶¹ «Никомахова этика» Аристотеля в переводе на латинский, сделанном Аргиропуло, и с комментариями Донато Аччайуоли, составленными на основе лекций византийского философа, стала одной из первопечатных книг, изданных во Флоренции в 1478 г. (*Donati Acciaiuoli Expositio Libris Ethicorum Aristotelis in novam translationem Argypopuli. Florentiae, 1478*), и неоднократно переиздавалась в последующие годы. Был известен также комментарий Аччайуоли к «Политике» Аристотеля. Из немногих работ о гуманисте

ности, произнесенная 15 мая 1469 года, когда он вступал в должность гонфалоньера компании, стала одним из ярких документов гражданского гуманизма. Мы рассматриваем ее, в нарушение хронологической последовательности наряду с речами Пальмиери и Манетти именно потому, что она существенно дополняет картину идейных устремлений гуманистов в 50—60-е годы XV века. Речь Аччайуоли позволяет глубже понять ту роль, которую гуманисты отводили этике, тесно соприкасавшейся с социально-политической мыслью.

Донатто Аччайуоли рассматривает понятие «справедливость» прежде всего в моральном аспекте. Сравнивая определения справедливости, данные Аристотелем, Фомой Аквинатом, «современными юристами», он находит их почти тождественными и сводит к следующему: «справедливость — это привычка, побуждающая нас поступать справедливо и каждому воздавать по заслугам». И отмечает далее, что в этике понятие «справедливость» имеет разные значения: более широкое, когда речь идет о совокупности добродетелей, направленных на благо других людей и общее благо государства, и узкое, когда под справедливостью подразумевается особая, отличная от других *virtù* добродетель¹⁶². Отказываясь от свойственного схоластической этике рассмотрения видов и подвидов справедливости, Аччайуоли привлекает внимание к главному, по его мнению, вопросу — о роли этой добродетели в жизни каждого человека и общества в целом¹⁶³. Известный тезис «справедливость — царица добродетелей» он подкрепляет следующим рассуждением: она «подчиняет желание разуму, низкие потенции души высшим, являя собой правило и меру всех наших поступков», более других добродетелей справедливость делает нас счастливыми и бла-

наиболее значительным остается исследование Э. Гарэна «Donato Acciaiuoli cittadino fiorentino». — In: Garin E. Medioevo e Rinascimento. Bari, 1961, p. 211—287. Речь о справедливости не включена, однако, в круг рассматриваемых Гарэном сочинений Аччайуоли.

¹⁶² Речь Аччайуоли опубликована Э. Сантини.— Santini E. La protestatio de justitia..., p. 49—50.

¹⁶³ Ibid., p. 50—51: Ella è quella che fa ubbidiente l'appetito alla ragione, le potentie inferiori alle superiori, le infime alle supreme, ella è regola et misura d'ogni nostra operatione, ella è quella che ci fa essere felici et beati.

женными. Ведь если счастье, согласно Аристотелю, в раскрытии добродетелей, развивает он эту мысль, то кто более доблестен, нежели справедливый? Правда и то, что нельзя быть справедливым, не будучи благоразумным, воздержанным и стойким¹⁶⁴. Если, согласно Демокриту и многим другим знаменитым философам, счастье в спокойствии души, то кто обладает им в большей мере, чем поступающий справедливо? Все древние философы, поэты, ораторы видят в справедливости основу счастья (да и в священных текстах утверждается то же самое), полагая ее равно необходимой как для частного дома, так и для государства. Отсюда вывод: всякий хороший правитель должен постоянно заботиться о соблюдении справедливости, что подчеркивает и Платон, когда сравнивает ее с душой, — как тело оживляется душой, так и государство может существовать только на основе справедливости. И наконец, эта добродетель более всего другого уподобляет человека богу, заключает оратор¹⁶⁵. Весь ход этих рассуждений ведет гуманиста к важной итоговой мысли о том, что справедливость рождает в людях безграничную любовь к родителям, друзьям и родным, к отечеству¹⁶⁶. Обоснованию мысли о гражданственном значении справедливости служат многочисленные примеры патриотизма древних, которыми насыщает свою речь Аччайуоли. Здесь и правители Солон, Ликург, Нума Помпилий, чье законодательство умножало благо государства, и те, кто, подобно Бруту, спасал родину от тиранов, а также выдающиеся ораторы Демосфен, Цицерон и полководцы¹⁶⁷. Как и в речи Пальмиери, обращение к исторической аргументации несет важную идейную нагрузку: примеры служения общему благу взывают к гражданским чувствам и побуждают к моральному совер-

¹⁶⁴ Ibid., p. 51: ... chi è più virtuoso che l'uomo justo, essendo manifesto quello che è vero, che non può essere justo che non sia prudente, temperato et forte.

¹⁶⁵ Ibid., p. 51.

¹⁶⁶ Ibidem: Di qui nasce uno smisurato amore che ci fa essere grati verso padri, gli amici et propinqui et inverso la nostra patria.

¹⁶⁷ Ibid., p. 51—52. Аччайуоли приводит и негативные примеры, когда «несправедливость правителей» губила государства.— Ibid., p. 52—53.

шенствованию. Все силы ума и души следует направить на претворение в жизнь принципа справедливости, обращается Аччайуоли к магистратам, призывая их выполнять свой главный долг — стоять на страже правосудия во имя любви «к нашей неповторимо прекрасной и лучшей в мире родине», во имя любви к родителям, детям, всему замечательному народу нашему, который «ничего иного не требует и ни о чем ином не мечтает, кроме справедливости»¹⁶⁸. Ведь не случайно флорентийцы учредили в качестве высшей должности гонфалоньера справедливости¹⁶⁹.

Речь Донато Аччайуоли — яркий образец гуманистической риторики, поставленной на службу идеям гражданского гуманизма, этике патриотизма. В моральной интерпретации понятия «справедливость», ставшей главной темой его выступления, сделан четкий акцент на общественном значении «этой превосходнейшей добродетели», которая находит высшее проявление в заботе об общем благе. Близка гуманисту и позиция республиканизма, характерная для Бруни, Пальмиери и других представителей этого направления. «Позитивными» и «негативными» историческими примерами он стремится показать, что справедливость лучше сочетается с республиканским строем, чем с монархией.

Рассмотренные речи Пальмиери, Манетти, Аччайуоли убеждают в практической ориентации их этико-политической концепции и тесной преемственности идей гражданского гуманизма во второй половине XV века¹⁷⁰.

Обратимся теперь к речам «рядовых политиков», не связанных непосредственно с кругом гуманистической интеллигенции и не принадлежавших к высшему слою флорентийского общества. Это речи о справедливости, произнесенные Боно Бони, Сальвестро Нарди, Джованни Бенчи, и одна анонимная. Боно Бони, по про-

¹⁶⁸ Ibid., p. 53: Questo ornatissimo popolo, el quale non chiede, non desidera altro che giustizia.

¹⁶⁹ Ibid., p. 54.

¹⁷⁰ Речь Аччайуоли относится к периоду правления Лоренцо Медичи, когда значительно сузились рамки пополанской демократии, постепенно уступавшей место олигархическому государству. Тем знаменательнее в этих условиях верность гуманиста идеям гражданственности.

фессии меняла, выступил в Синьории на традиционную тему при избрании его гонфалоньером компании 15 сентября 1461 года¹⁷¹. Извиняясь за отсутствие в его речи «красивых слов» и «серьезных мыслей», он начинает с определения справедливости, ссылаясь на юристов, теологов и античных философов¹⁷². Справедливость — состояние доблестной души, благодаря которому люди совершают справедливые дела, воздавая каждому по заслугам¹⁷³. Это естественное свойство: ведь все в мире создано в определенном порядке, отсюда и вытекающий из самой природы принцип «воздавать каждому свое»¹⁷⁴. Далее оратор говорит о двух законах — божественном и человеческом: чем больше второй закон соответствует нормам первого, тем совершеннее жизнь подчиняющихся ему людей¹⁷⁵. Этот пассаж очень близок к соответствующему месту из речи Пальмиери, но текстуального совпадения здесь нет; очевидно, мы встречаемся со стереотипом, характерным для таких выступлений. Затем Боно Бони переходит к примерам из античной истории для доказательства тезиса: могущество государств зиждется на соблюдении правителями принципа справедливости. Так, Афины и Спарта процветали при Солоне и Ликурге, но погибли, когда общие интересы были подчинены частным корыстным целям правителей¹⁷⁶. Ссылаясь на Писание, но также и на Цицерона, Боно Бони заключает, что справедливых ожидает вечное блаженство¹⁷⁷.

Если вступительная часть речи Бони не более чем приличествующая случаю риторическая топка, то основная часть, где оратор опирается на «флорентийский материал», построена свободно. Это касается прежде всего обоснования величия Флоренции. Приведем почти дословно рассуждения Бони. Всевышнему более все-

¹⁷¹ Santini E. La protestatio de justitia... p. 76—80.

¹⁷² Ibid., p. 76: ... senza exornatione di parole et gravità di sententie.

¹⁷³ Ibid., p. 76—77.

¹⁷⁴ Ibid., p. 77.

¹⁷⁵ Ibid., p. 78.

¹⁷⁶ Ibid., p. 78—79.

¹⁷⁷ Ibid., p. 79. Бони упоминает сочинения Цицерона «Об обязанностях» и «О государстве» (шестую книгу), на которые ссылается и Пальмиери в своей речи.

го угодны города — объединения людей, построенные на разумных принципах. Наш город «благодаря мудрости и усилиям лучших граждан приобрел самую совершенную государственную форму и сохраняет ее ныне, поскольку в правительство избираются люди уравновешенные и преданные родине»¹⁷⁸. Могущественным здесь не приносит вреда зависть остальных, а гражданам более низкого положения не грозит отсутствие уважения. «Помните, что основа нашего государства — принцип справедливости: ни добродетели без награды, ни порока без наказания»¹⁷⁹. Это способствует процветанию республики и поддержанию мира среди ее народа.

В заключение оратор по традиции обращается к магистратам: вы избраны на должность, чтобы соблюдать справедливость, честно властвовать, помогать слабым, наказывать грабителей и преступников, дабы народ наш, «рожденный жить промышленностью, мог свободно владеть своим имуществом и были бы в безопасности торговля и торговые пути»¹⁸⁰.

Итак, в речи Боно Бони, пополана средней руки из цеха менял, Флоренция предстает идеалом справедливой республики, где правят «лучшие граждане», а народ пользуется уважением, где царит мир и процветают промышленность и торговля, идеалом, который он отождествляет с действительностью то ли в силу искреннего убеждения, то ли под влиянием торжественности случая. Ведь Бони принадлежал к тем пополанам, которые и при Медичи не были лишены доступа к государственным должностям. Подчеркнем и другое — то общее, что сближает его позицию с идеями гуманистов, а именно республиканизм и гражданственность. Из общеизвестных теоретических посылок о справедливости как естественном законе, о ее роли в жизни государст-

¹⁷⁸ Santini E. La protestatio de justitia., p. 80: per la vigilantia et prudentia de'suoi principali cittadini ridotto in optima forma di republica.

¹⁷⁹ Ibidem: Abiate a mente che il fondamento della vostra republica è che ne'le virtù sieno senza premii, ne' vitii senza suplicio; queste sono le vere arti per le quali le republiche fiorisschono.

¹⁸⁰ Ibidem: ... acciò che, essendo questo popolo nato per vivere d'industria, ognuno possa liberamente tenere il suo e che i traffici e mercatanzie sieno sicure.

ва и так далее Бони делает конкретный вывод, проецируя его в современную ему Флоренцию, о народе — истинном «основании» справедливого государства, правители которого призваны служить его интересам. Речь Бони проникнута патриотизмом, чувством гордости за «прославленную во всей Италии» Флоренцию и ее народ.

Речи Боно Бони близка по идейной направленности речь Сальвестро Нарди, произнесенная в Синьории в июле 1460 г.¹⁸¹ Текст речи не опубликован, хранится в известном кодексе флорентийской библиотеки «Риккардиана» (ms. 2204), содержащем записи официальных выступлений такого рода (некоторые из них опубликованы Э. Сантини)¹⁸². Нарди посвящает свою речь вопросу о правовом значении понятия справедливость. Вступительная часть речи достаточно стереотипна: оратор повторяет традиционные тезисы о двух видах законов — божественном и человеческом, о том, что от законов зависит процветание или гибель государства, что «священные и справедливые установления следует поддерживать и сохранять»¹⁸³. Ссылаясь на Цицерона, подчеркивает: «истинные и справедливые законы» имеют целью не частное, но общее благо граждан¹⁸⁴. И переходит к главному — практическому выводу, имеющему непосредственное отношение к деятельности магистратов: «Таким образом, я полагаю, что в нашем гражданском и политическом правлении следует стремиться к важнейшей цели — величию и славе государства,.. поддерживая и всемерно сохраняя справедливейшие и священнейшие установления нашей прославленной республики»¹⁸⁵. В заключение Нарди при-

¹⁸¹ *Protesto di Salvestro Nardi (Riccardiana, ms. 2204, f. 26r—28v).*

¹⁸² *Ricc., ms. 2204, f. 26r—28v.*

¹⁸³ *Ibid., f. 27r—27v: Non può essere adunque niuna vera recta et santa republica la quale sopra le santissime e giustissime legi non sia fondata ma come habundo tal fondamento si debba nel processo del tempo mantenere.*

¹⁸⁴ *Ibid., f. 27r: la legge onesta, giusta... per nullo privato comodo ma solo per la comune utilità dei cittadini sia trovata.*

¹⁸⁵ *Ibid., f. 27v.: ... così stimo io nel nostro politico e civile governo ricerchasi il cui fine principale e la gloria e magnificenzia di quello... mantenendo et con ogni diligenza osservando l'onestissime*

зывает магистратов всеми силами доблестно охранять «добрые нравы и законы, установленные нашими предками», являя своей государственной деятельностью пример бескорыстия, честности, смелости, пренебрежения личными интересами. Ибо все это будет способствовать усилению «нашей республики, ее процветанию, славе, миру и спокойствию на века»¹⁸⁶. Совершенные («справедливые») законы и образцовое исполнение гражданского долга магистратами — в этом видит оратор главную основу стабильности и благополучия государства и в первую очередь его родной Флоренции. Нарди не сомневается в правильности ее правопорядка, установленного предками и незыблемого. Справедливость законов, равно как и деятельность магистратов, отождествляется в его речи с господством принципа общего блага, подчинения личного интереса государственному — идея, четко звучавшая и в речах гуманистов.

В краткой речи Джованни Бенчи — человека, по его собственному признанию, не слишком образованного (*non essendo licterato*), — выдвинут лишь один тезис: правосудие (справедливость — *giustizia*) определяет судьбу больших и малых государств¹⁸⁷. Тому немало древних и современных примеров, об этом говорит и Августин в «Граде божием»¹⁸⁸. Долг магистратов — поддерживать правосудие, не испытывая страха перед могущественными, избегая ненависти и мести; только тогда, в условиях внутреннего мира, государство будет расти и процветать¹⁸⁹. Непритязательная по языку речь Джованни Бенчи не выдает близкого знакомства оратора с литературными образцами такого рода текстов. Тем четче выступает в ней стереотип, расхожие идеи, показательные сами по себе и помога-

et santissime legi che nella nostra gloriosissima republica sono state ordinate.

¹⁸⁶ Ricc., ms. 2204, f. 28r—28v.

¹⁸⁷ Рукопись речи не датирована (включена в кодекс XV в.), написана трудно читаемым почерком. В тексте не указано точно, в какую должность вступил Бенчи — гоцфалоньера компании или справедливости.

¹⁸⁸ Laur., Plut. 43, 24, f. 85v—86r.

¹⁸⁹ Ibidem: Rimovendo al tutto da voi la paura dei grandi et l'odio per non fare vendetta... così seguendo le piccole republiche si fanno grande et le grande si mantengono et accreschono.

ющие оценить оригинальность других аналогичных текстов. В числе таких, опубликованная Э. Сантини анонимная речь, которую он относит к концу 50 — началу 60-х годов¹⁹⁰. Речь не имеет обычного названия — *protesto di giustizia*, своеобразна по языку, структуре и даже по содержанию, в ней нет традиционных «теоретических положений». Язык оратора близок к бытовому, хотя в речи и имеются ссылки на Цицерона, Саллюстия, Ювенала. Автор ее, видимо, рядовой политик из средних попопан. В его выступлении доминирует тема о гражданском долге должностных лиц и их нравственном облике.

Опираясь на Саллюстия и Ювенала, оратор выдвигает исходную посылку: поскольку деятельность магистратов протекает на виду у всех, она должна быть безупречной — ведь то, что можно простить рядовым гражданам, непозволительно людям высокого положения¹⁹¹. Отсюда папизание магистратам, своеобразный кодекс чести, который составляет главное содержание речи. Для нее характерны не столько риторические приемы, сколько эмоциональное напряжение и подлинная публицистичность: «Вам, уважаемые синьоры, следует помнить, что на своем высоком посту вы не должны быть такими, как у себя дома», во имя интересов коммун, наделяющей вас достоинством, вы должны как бы перевоплотиться из частных лиц в государственных деятелей и, поскольку вы получаете от нее жалование, то «должны думать о ее интересах, оставляя заботу о собственных»¹⁹². Должно быть скромными и справедливыми и добиваться, чтобы «не было раздоров ни среди вас самих, ни среди остальных граждан», стараясь достичь этого не силой, не оружием или с помощью денег, а проявляя любовь и благожелательность, разум и добродетель¹⁹³. Вашу деятельность сочтут удачной, если мудростью и усердием вы будете насаждать добрые нравы и способствовать богатству и процветанию граждан (вспомним речь Манетти, связывавшего

¹⁹⁰ Santini E. La protestatio de justitia., p. 96—101.

¹⁹¹ Ibid., p. 97—98.

¹⁹² Ibid., p. 98:... quali fece nelle case vostre private, tali non dovete essere in questo magnifico luogo.

¹⁹³ Ibidem.

благополучие республики и ее граждан с доблестью правителей). Особенно важно быть беспристрастными в распределении должностей, не руководствуясь в таких делах соображениями дружбы и родства¹⁹⁴. «Владеть коммуной как своей торговой лавкой не только дурно, но преступно и нечестиво», — заключает оратор¹⁹⁵. Заботьтесь о коммуне, призывает он магистратов, следите за соблюдением ее законов — ведь они душа государства, — пекились о благосостоянии города, о поддержании в порядке дворцов, улиц, площадей, стен и крепостей — ведь это тело коммуны — они должны быть прекрасными, дабы возвышать чувства граждан¹⁹⁶. Будьте бережливы в финансовых делах коммуны и строго охраняйте ее тайны¹⁹⁷. Побуждайте к исполнению патриотического долга своих родных и друзей, вместо того чтобы ограждать их от возможной опасности, ставя тем самым под угрозу безопасность коммуны. И последнее: будьте справедливыми, не делайте различий между гражданами; исполняя свой служебный долг, проявляйте великодушие, щедрость и, если необходимо, отдайте за родину жизнь¹⁹⁸.

Итак, идеальный облик магистрата, нарисованный оратором, строго соответствует нормам гражданской этики. Облеченный властью гражданин должен являть собой образец бескорыстия и справедливости, честности и самопожертвования во имя общего блага, интересов государства. Идея патриотизма здесь доминирует, подчиняя себе весь «кодекс чести» магистрата. Заметим также что оратор непримирим к торгашескому духу в государственных делах и беспринципности. Флорентийскую практику он оценивает куда более трезво, чем, к примеру, Боно Бони, и не отождествляя, а скорее противопоставляя ей идеал. В речи анонима слыш-

¹⁹⁴ Ibid., p. 98—99.

¹⁹⁵ Ibid., p. 99: *Havere il Comune in luogo di merchantantia non solo è brutta cosa, ma è scelerata et nefaria.*

¹⁹⁶ Ibid., p. 100: *Le leggi et reformagioni servate, che è spetialmente de vostro offitio. Et questo quanto specta all'anima della città. Ma gli edifitii del Comune, cioè li palagi, le piazze., de'quali non la necessità solo, ma et l'adornamento movere vi debba... Tutti questi edifitii gli animi di tutti li cittadini muovono...*

¹⁹⁷ Ibid., p. 100.

¹⁹⁸ Ibid., p. 101.

на искренняя вера в действенную силу нравственного воспитания граждан, на котором покоится благополучие всего общества. Взгляды его во многом перекликаются с идеями гражданского гуманизма¹⁹⁹.

Рассмотренные тексты «речей о справедливости», относящихся к 40—60-м годам XV века, позволяют говорить о наличии тесной связи между идеями гражданского гуманизма и настроениями высшего и среднего слоя пополанства. Речи гуманистов и не принадлежавших к олигархической верхушке «рядовых политиков» — пополан обнаруживают немало сходного как в утверждении принципов гражданской этики — патриотизма, служения общему благу, нравственного совершенства облеченного властью гражданина, — так и в приверженности идеологии города-коммуны с его республиканским устройством. Пополанская демократия Флоренции была тем политическим идеалом, который вдохновлял ораторов-магистратов. И дело не только в том, что к этому в определенной мере обязывали обстоятельства произнесения такого рода речей, но и в искренней убежденности самих ораторов. Основная масса пополанства, заинтересованная в ограничении произвола богатейшей верхушки города, а также в укреплении коммуны как целого (в этом пополанство видело основу и гарантию своего процветания), верила в действенность республиканских законов и институтов, а «несовершенство» реальной политической практики относила за счет моральных изъянов должностных лиц, о чем особенно наглядно свидетельствует речь анонимного оратора.

В эпоху Козимо Медичи, когда начавшееся олигархическое перерождение флорентийской республики еще не слишком явно обозначилось в структурных изменениях государства, вера в совершенство его демократических институтов, и в частности системы выборов магистратов, была достаточно прочной у основной массы горожан. В немалой мере ее укреплению способствовала и демагогическая политика Козимо. Что же касается

¹⁹⁹ В том значении, которое придает оратор, в частности, красоте родного города, слышны отзвуки «Восхваления города Флоренции» Леонардо Бруни.

истинного смысла происходивших перемен, то он лишь начинал осознаваться современниками, прежде всего гуманистами (достаточно вспомнить оценку флорентийского государства Бруни и Манетти).

Имеющиеся в нашем распоряжении речи о справедливости, датируемые 70—80-ми годами, принадлежат видным политическим деятелям Флоренции, представителям знатных семейств — Каниджани, Гвиччардини, Пандольфини, тесно связанных с кругом гуманистов. Речь Бернардо ди Симоне Каниджани, ученика и друга Марсилио Фичино, относится, по мнению Э. Сантини, к 1472 году, ко времени избрания его в коллегию Двенадцати добрых граждан²⁰⁰. Тема справедливости рассматривается здесь в историческом аспекте. Для тех, кто занимает или готовится занять какую-либо должность, заявляет оратор, весьма важно и полезно знать, для чего люди начали избирать магистратов²⁰¹. Он посвящает свое выступление в Синьории вопросу о происхождении государства. В первобытную эпоху, когда люди были свободны, не имели ни законов, ни правителей, избирались вожди, которым добровольно подчинялись остальные. Они были дикарями (*inimani*), руководствовались не столько разумом, сколько инстинктом, «не понимая, как полезно было бы для них соблюдать одинаковый для всех порядок»²⁰². И лишь немногие наделенные мудростью «осознавали, сколь прекрасно освободить разум из-под власти чувств и слепых желаний и сделать его подлинным управителем жизни»²⁰³. Так, обладающие умом и красноречием стали постепенно объединяться в города и жить по общему согласию²⁰⁴. Они создали законы, которым каждый должен был подчиняться. По общему согласию начали

²⁰⁰ Santini E. La protestatio de justitia., p. 59. Текст речи — p. 60—65.

²⁰¹ Ibid., p. 61.

²⁰² Ibid., p. 60—61: ... non era ancora cognito quanta utilità fus-
si in osservare una equabile ragione a tutti.

²⁰³ Ibid., p. 62.

²⁰⁴ Ibidem: «...e di comune consentimento si rinchiusiono drento alle mura, costiluirono le legi, alle quale ciascuno avessi a ubidire. Allora di comune concordia elessono ne'magistrati non e più ricchi ne più antichi di sangue, ma quelli, che per prudenzia sapessino e per amore volessino meglio ghovernare la republica».

избирать магистратов, но не из богатых или родовитых, а из тех, которые по своему благоразумию были способны хорошо управлять государством и всей душой желали этого²⁰⁵. В этой схематично изложенной оратором теории происхождения государства переплетались элементы различных античных концепций: здесь и оценка первобытного состояния людей как «дикости», идущая от эпикурсийской традиции, и идея «общественного договора», а также мысль о решающей роли красноречия в возникновении государства, которую развивал Цицерон²⁰⁶. Некоторые положения Каниджани черпает из «Государства» Платона. Здесь и требование выбирать магистратов из мудрых и достойных граждан, и акцент на долге облеченных властью перед людьми, на служении общему благу, миру и недопустимости использования высокого положения во имя личной выгоды.

Общая идейная направленность речи Каниджани четко гражданственна. Это подчеркивает и сам оратор: природа создала нас «не только для нашей собственной пользы, — повторяет он известную сентенцию, — но в еще большей мере ради того, чтобы мы помогали родным и друзьям, радели об отечестве и приносили пользу всему человечеству»²⁰⁷. В этом заключается естественный долг каждого человека и исполнять его следует не ради почестей или корысти — наградой будет уважение сограждан. «Таков подлинно гражданский образ жизни», — делает вывод Каниджани. «Так относились к своим обязанностям магистраты в эти первые века, когда царила справедливость и чистота нравов; они же и были названы «золотым временем»²⁰⁸. Но и в последующей истории человечества, продолжает оратор, у египтян, греков, римлян немало примеров доблести должностных лиц. А «первые деятели флорентийского государства, сколько усилий и благородства они про-

²⁰⁵ Ibidem.

²⁰⁶ См.: Утченко С. Л. Политические учения древнего Рима. М., 1977, с. 131, 134.

²⁰⁷ Santini E. La protestatio de justitia., p. 62—63.

²⁰⁸ Ibid., p. 63: Questo è adunque el vero civile vivere, in questa forma si ghovernano e magistrati ne'primi secoli, ne'quali, perche regnava la giustitia et la innocenzia, furono chiamati l'età de l'oro.

явили, сколько пота и крови пролили, скольким опасностям подвергались ради спасения родины!»²⁰⁹. По традиции Каниджани заканчивает речь призывом к магистратам честно исполнять свой долг. Он убеждает их «не сворачивать с пути истинного ни при каких обстоятельствах», не поддаваться угрозам влиятельных лиц, или порывам алчности и ненависти, или даже дружеским чувствам, дабы не погрешить против справедливости и блюсти «прекрасные законы нашей республики»²¹⁰.

Речь Бернардо Каниджани, произнесенная в 1472 году, представляется нам важным свидетельством живучести традиций гражданского гуманизма с его ярко выраженным интересом к этико-политической проблематике. Но в эпоху правления Лоренцо Медичи, когда все увереннее набирал силу олигархический и даже тиранический режим, слышится более трезвая оценка самой действительности, которая противопоставляется, в частности у Каниджани, «золотому веку» справедливости и доблести правителей и всех граждан.

Идейно близко речи Каниджани выступление в Синьории 13 июля 1475 года Филиппо Пандольфини — видного политического деятеля Флоренции, принадлежавшего к старинной аристократической семье²¹¹. Хотя речь Пандольфини²¹² традиционна по структуре и ряду общих суждений, она представляет несомненный интерес прежде всего новой философской ориентацией. Во вступлении отмечается универсальный характер справедливости — главного свойства человеческой природы, ее значение для процветания государства и поддержания мира среди людей; приводятся традиционные примеры из античной истории. Да и сам оратор признает, что не оригинален в своих высказываниях: «об этой добродетели столько раз говорили здесь выдающиеся люди, что мне трудно сказать что-либо новое»²¹³. «Не

²⁰⁹ Ibid., p. 64.

²¹⁰ Ibid., p. 64—65.

²¹¹ Как отмечал Л. Мартинес, Пандольфини издавна активно участвовали в политической жизни Флоренции, а в XV в. неоднократно избирались на пост гонфалоньера справедливости. — Martines L. The social world of the florentine humanists., p. 314.

²¹² Santini E. La protestatio de justitia., p. 66—77.

²¹³ Ibid., p. 67.

отступая от обычая», Пандольфини дает определение справедливости по Аристотелю, замечая, что многие философы по сути сходятся в понимании справедливости как предрасположенности человеческой души воздавать каждому по заслугам²¹⁴. Однако замечает: еще раньше это «подчеркнул Платон», утверждавший, что «истинная справедливость заключена в нас самих»²¹⁵. Весь ход дальнейших рассуждений он строит на платоновской теории. Как полагал Платон, человек состоит из двух противоположных начал — души, имеющей небесное происхождение, и земного тела. По своей природе душа, наделенная разумными потенциями, призвана управлять телом, которому присущи лишь чувственные низменные свойства. Истинная справедливость в том и состоит, делает вывод Пандольфини, чтобы низшее подчинялось высшему, чувство разуму, тело душе. «И если хорошо поразмыслить, то окажется, что по отношению к ближнему не может быть справедливым тот, кто не обладает этой платоновской справедливостью, которая есть истинное единство, мир и спокойствие нашей души»²¹⁶.

Далее оратор вновь ссылается на Платона: эта добродетель не только имманентна человеческой природе, но служит основой совершенства личности, проявляющегося в господстве разума над чувствами, в гармонии внутреннего «я». Очевидно, заключает Пандольфини, что человек предназначен природой к тому, чтобы достичь справедливости и поступать в соответствии с ней²¹⁷. В этом согласны философы и «служители нашей святой веры». И поскольку, по мысли Платона, «человек, созданный, чтобы быть подобным богу, может стать таковым лишь с помощью справедливости»,

²¹⁴ Ibid., p. 68: ... quasi tutte in una medesima sententia conven-gono, dimostrando justitia esser uno habito che dispone gli animi nostri a operar cose juste et dare a ciascuno quello che debitamente si gli conviene.

²¹⁵ Ibidem.

²¹⁶ Ibid., p. 68: Et chi bene considera troverà che iusto mai potrà essere verso il prossimo chi in se prima non ha questa justitia platonica, la quale è una vera unione e pace, una vera tranquillità et quiete delle potentie dell'animo nostro.

²¹⁷ Ibid., p. 69: ... per aquistare et operare justitia siamo stati in questo mondo creati.

естественно присущей богу добродетели, то она и есть «правило и мера всех наших благих деяний», надежная помощница на пути к бессмертию²¹⁸. На этой теоретической основе, где платонизм согласуется с христианской идеей, оратор строит всю моральную трактовку справедливости. Нельзя не отметить при этом, что его высказывания построены по канонам схоластики. Если цель человека в достижении совершенства, то оно возможно лишь на пути справедливости, если высшая цель — счастье, то «только справедливость делает нас счастливыми». Если счастье в почете, то ясно, что «справедливый человек достигнет большего почета, чем другие». Если счастье в богатстве, а богат тот, у кого есть все, то «разве не самый богатый человек, украшенный справедливостью». «Если счастье в радости и покое, как полагал Демокрит, то кто более радостен и спокоен, чем живущий справедливо». И наконец, «если, согласно Аристотелю, счастье в осуществлении добродетелей, то значит справедливость — истинная цель человека», ибо в ней заключены все прочие добродетели²¹⁹. Все эти умозаключения ведут оратора к итоговой мысли, «совершенно очевидному» положению, которое он подкрепляет ссылкой на Платона, Порфирия и Лактанция. «Если мы рождены, чтобы в земной жизни достичь добродетелей, и тот, кто обладает справедливостью, обретает и прочие добродетели, то, следовательно, цель человека — добиваться и осуществлять справедливость»²²⁰.

В теоретическом обосновании справедливости как моральной нормы Пандольфини опирается, подчеркнем, на философскую традицию, платоновскую в особенности. Знаменательно, и в этом можно видеть отличие от речей предшествующего периода, само стремление оратора к такому обоснованию, к развернутой этико-философской трактовке категории справедливости, хотя построения его и не выходят за рамки схоластической традиции. Но «теоретический пассаж», как видно из дальнейшего содержания речи Пандольфини, не являет-

²¹⁸ Ibid., p. 70.

²¹⁹ Ibid., p. 70.

²²⁰ Ibid., p. 71.

ся центральным ее моментом — основное внимание оратор уделяет вопросу о практической пользе справедливости, характерному для многих выступлений такого рода. Однако и здесь очевидно влияние идей платонизма.

«Божественная природа справедливости», ее универсальный характер, подчеркивает оратор, определяют господство этой добродетели и в сфере гражданской жизни. «Эта благородная добродетель, можно сказать, снизошла с небес на землю ради поддержания государств, зажигая в наших душах пламенную, безграничную любовь к отечеству и всечасно побуждая нас думать об общем благе государства»²²¹. Примерами из античной истории, правда, все теми же, которые использовались и его предшественниками, Пандольфини доказывает, что сила государства зиждется на патриотизме его граждан, на их справедливом образе жизни, и, наоборот, несправедливость, отсутствие любви к родине порождают вражду и раздоры между согражданами, что приводит к утрате свободы²²². «Ведь именно справедливость — душа государства, — повторяет Пандольфини известный платоновский тезис, — и подобно тому, как тело живо, пока обладает душой, так государство существует, пока царит справедливость»²²³. Отсюда призыв оратора к магистратам: «наша свобода будет сохранена, если на первый план вы будете ставить заботу об общем благе, а ваши души будут проникнуты преданностью отечеству, иными словами, если вы будете править справедливо»²²⁴. Казалось бы, почти дословное повторение тезисов в духе гражданского гуманизма, характерных и для других речей. Но есть и новый мотив — свобода граждан и государства в целом, непременным условием которой оказывается справедливость. Особенно четко он звучит в следующем обращении к магистратам: «если вам дороги честь и

²²¹ Ibid., p. 72: ... questa preclarissima virtù, la quale da'cieli per conservazione della republica in terra si dicie essere discesa, imperoche accende negli animi nostri uno ardente e smisurato amore verso la patria e sempre ci fa pensare al bene comune della republica.

²²² Ibid., p. 72—73.

²²³ Ibid., p. 73.

²²⁴ Ibidem.

слава нашей процветающей родины, если вы цените, а вы должны ценить сладостную и дорогую свободу, если вам доставляют радость ваши семья и имущество», то всегда помните, что невозможно всем этим наслаждаться и благоденствовать, игнорируя справедливость (правосудие)²²⁵. А справедливо управлять означает не делать различия перед законом между «людьми низкого и высокого звания, между бедными и богатыми, чужеземцами и согражданами», каждому воздавая по заслугам. Этот призыв оратор подкрепляет ссылкой на Платона, утверждавшего, что правители должны быть добрыми защитниками подданных, печясь об их пользе и не думать при этом о собственной выгоде. Таково предписание естественного и вечного закона, заключает Пандольфини, наградой же служит вечное блаженство²²⁶.

Итак, в этой речи, произнесенной в 1475 году, в период активного утверждения тиранического режима Лоренцо Медичи, напоминание о свободе флорентийской республики не случайно. И хотя Пандольфини не дает прямых оценок современной ему политической реальности (это сделает четыре года спустя Аламанно Ринуччини в диалоге «О свободе»), его наставления магистратам едва ли можно считать пустой риторикой. Как и в других рассмотренных нами речах, здесь слышится вера в силу морального воздействия на правителей, в возможность сохранения коммунально-республиканских порядков Флоренции, вера в идеал «справедливого правления».

Проникнутая идеями гражданственности, речь Пандольфини имеет еще один оттенок — впервые, по крайней мере в рассмотренных нами речах, принцип служения общему благу, принцип безусловный и всеподчиняющий, как бы уравновешен идеей личной пользы («если вам дороги ваши семья и имущество»). Но эти-

²²⁵ Ibid., p. 74; ... se avete charo l'onore et fama della nostra florentissima patria et se stimate, come stimare dovete, questa vostra dolce et cara libertà et se piacere pigliate nelle vostre substantie et proprie vostre famiglie, persuadetevi questo et tenerlo per certo, non potere quella veramente godere ne'in quella bene riposarvi se non per mezo dell'osservantia di justitia.

²²⁶ Ibidem.

ко-политической основой и в том, и в другом случае остается справедливость, тесно связанная со свободой. Да и сама личная польза мыслится в гармоническом сочетании со служением общему благу. Здесь можно видеть влияние идей Цицерона, связывавшего назначение государства с охраной собственности. В целом же речь Папдольфини, несмотря на ряд традиционных черт, отмечена печатью своего времени, о чем свидетельствуют не только указанные нами моменты, но и стремление оратора к философскому обоснованию справедливости прежде всего на базе платонизма.

Наиболее поздняя из рассматриваемых «речей о справедливости» датирована 15 января 1484 года. Текст ее сохранился в рукописи, включенной в кодекс XV века (хранится в Национальной библиотеке Флоренции)²²⁷. Речь не имеет обычного названия с указанием имени оратора, но в каталоге она числится как *protesto* Пьеро Гвиччардини. Речь примечательна прежде всего стилем: сочетанием приемов гуманистической риторики с проповедью (лаудой). Стиль лауды — похвального слова, особенно характерен для начала речи, где оратор дает обоснование универсального, божественного закона справедливости: «О, царица и мать всех добродетелей, ты воистину животворна более, чем небесное солнце, распространяющее свет на всю вселенную. Ты — тот истинный свет, без которого ничто не сияет... Лишенный тебя не обладает ничем, он блуждает во тьме, отступаясь. О справедливость, божественный свет, ... только ты сохраняешь в сущем то, что ему даровано богом»²²⁸. Это традиционное для христианства понимание справедливости как вечного божественного закона оратор развивает далее в духе неоплатонизма. Говоря о благе справедливости, он обращает внимание на ее функцию всеобъемлющей мировой связи, лежащей в основе миропорядка. Такое толкование впервые встречается в рассмотренных нами речах. «Разве можно найти что-либо лучшее из плодов справедливости, чем то, о чем ясно свидетельствует сам миропо-

²²⁷ Magl. VIII, 1437, f. 9r—13r.

²²⁸ Ibid., f. 10r—10v:... tu sola mantieni nell'essere ciò che da dio ha l'essere.

рядок. Ведь эта добродетель есть не что иное, как неразрывные узы, скрепляющие хаотичные по своей природе элементы и части земли. Эти узы придают им должный порядок — каждому свое место и назначение, — они объединяют и связывают все воедино»²²⁹. Излагая близкую неоплатонизму идею справедливости как естественного закона, основы миропорядка, в котором каждая вещь имеет определенное место и назначение, оратор проецирует ее и на социальные отношения.

«Справедливость — душа и тело всякого общества» — утверждает оратор²³⁰. Подобно тому как тело живо благодаря душе, так и общество существует на основе справедливости²³¹. Ведь именно она объединила людей в гражданское сообщество. «Ничто так не сохраняет согласие и единство граждан, как справедливое распределение благ»²³². А это значит, согласно Аристотелю, воздавать каждому свое, распределяя блага соответственно заслугам²³³. Связующая роль справедливости, продолжает оратор, раскрывается в уважении законов и любви граждан к своему отечеству (каждый должен «по справедливости подвергать себя опасности ради спасения родины») ²³⁴. Примеры из античной истории, которые он далее приводит, встречающиеся почти в каждой речи, служат подтверждению тезиса, что процветание или гибель государства зависят от того, насколько соблюдается в нем принцип справедливости²³⁵. Все эти рассуждения вписываются в традицию гражданского гуманизма с его трактовкой справедливости прежде всего с позиций общего блага, интересов государства. Но есть в анализируемой речи и новый момент — индивидуальный аспект «царицы добродетелей». Справедливость рождает в человеке

²²⁹ Ibid., f. 12v.

²³⁰ Ibid., f. 12r: O justitia, tu veramente se la forma et anima di ciascheduna cipta.

²³¹ Ibid., f. 11v.

²³² Ibidem: ...che altro mantiene la concordia et unione dei cittadini... senonche la justa distributione.

²³³ Ibid., f. 10r: ... per la quale nelle republiche si distribuiscie a chiascheduno secondo i meriti suoi.

²³⁴ Ibidem:... mettendosi giustamente a pericolo per la patria.

²³⁵ Ibid., f. 11v—12r.

такие важные добродетели, как мужество, умеренность (именно она подчиняет чувства разуму), щедрость. «Справедливый, — заключает оратор, ссылаясь на Платона, — живет умиротворенно, он вне сомнения друг самому себе, другим людям и в конечном итоге друг бога»²³⁶. Идея гармонии внутреннего «я», индивида и общества (как видим, оратор черпает ее прежде всего из платоновской этики)²³⁷ присутствует и в призыве к магистратам: «Если вы любите наш процветающий город, если стремитесь к общей пользе и благоденствию всех граждан, если желаете душевного покоя для самих себя, ... то пусть всегда царит в ваших сердцах справедливость. Считайте себя не господами, а верными служителями и толкователями закона. В своей служебной деятельности укрепляйте добродетель и наказывайте порок, не поддаваясь ненависти и прочим аффектам, и всегда подчиняйте собственный интерес общему благу»²³⁸. Итак, в речи, приписываемой Пьеро Гвиччардини, изложенные по аристотелевскому канону принципы гражданственной этики (что, впрочем, присуще большинству подобных речей) сочетаются с элементами «индивидуалистической» морали. Признавая условность данного термина, мы хотим лишь подчеркнуть интерес оратора к индивидуальному (а не только социальному) аспекту понятия «справедливость», что было характерным для гуманистической этики последних десятилетий XV века. Симптоматично и философское обоснование справедливости в этой речи: оно выдержано в духе неоплатонизма с акцентом на «связующей» функции справедливости в макро- и микрокосме.

Говоря в целом о речах эпохи Лоренцо Медичи, важно подчеркнуть не только стабильность самой официальной традиции публичных выступлений на заданную этико-политическую тему, но и очевидную идей-

²³⁶ Ibid., f. 12r: ... l'huom giusto vive in tranquillità amico certamente di se, amico degli uomini, et finalmente amico di dio.

²³⁷ Оратор ссылается на 10-ю книгу «Государства» Платона.

²³⁸ Magl. VIII, 1437, f. 13r: Se voi amate questa nostra fiorentissima città, se il bene publico et la salute di tutti desiderate, se la quiete e tranquillità dell'animo cercate,.. la giustitia havendola sempre ne cuori vostri. Riputatevi che la legge non esser signori, ma fedeli interpreti et diligentemente ministri.

ную преемственность таких выступлений. Ораторы продолжают отстаивать идеалы гражданской этики, хотя политический республиканизм в их речах менее заметен, чем у предшественников. И в этом тоже знак времени: республиканская ширма, прикрывавшая господство Лоренцо и его партии во Флоренции, уже не способствовала сохранению иллюзий.

Подводя итог исследованию «речей о справедливости», можно с уверенностью признать их ценным источником для изучения общественно-политической мысли середины и второй половины XV века, источником, позволяющим увидеть тесную связь гуманизма с идеологией определенных социальных слоев. Неизбежная стереотипность публичных выступлений магистратов не исключала их собственного подхода к рассмотрению заданной темы и свободы суждений в практических рекомендациях. В то же время устойчивость официальной традиции способствовала не только выработке штампа, но и утверждению идейной позиции, сохранявшейся на протяжении длительного времени. Это заметно прежде всего в самом истолковании справедливости как вечного естественного закона, раскрывающегося в общественной жизни в виде равенства всех граждан перед законом, воздаяния и распределения благ соответственно заслугам. Легшая в основу этих принципов доктрина Аристотеля принималась, как известно, и христианством, но здесь речь шла о равенстве «во Христе», а сама идея справедливого воздаяния тесно увязывалась с учением о греховности.

Рассмотренные нами тексты хотя и носят порой следы церковно-схоластической традиции в трактовке справедливости, значительно ярче свидетельствуют о новом, гуманистическом подходе к теме, что заметно и в прямом обращении к античной философии, ее различным направлениям, включая неоплатонизм, и в активном привлечении исторической аргументации. Четко прослеживаются в речах магистратов идеи гражданской ответственности — идеи патриотизма, служения общему благу, мирного процветания государства. Очевидна и их практическая ориентация на воспитание чувства социальной ответственности, гражданского долга, законности. Ораторы побуждали магистратов следовать нормам гражданст-

венной этики, осознавать свою ответственность перед обществом, честно исполнять служебный долг, жертвуя в случае необходимости личными интересами, словом, призывали их быть воплощением идеального гражданина.

Этико-политическая доктрина, которую развивали гуманисты Манетти, Пальмиери, Аччайуоли и их последователи среди политических деятелей Флоренции, сложилась в условиях античного полиса, но в их интерпретации обретала вполне конкретный современный смысл — защиту и сохранение завоеваний пополанской коммуны, ее законов и институтов, обеспечивающих господство состоятельных слоев города.

Актуализация идей гражданственности особенно заметна в речах 40—60-х годов XV века, когда они тесно сопрягались с идеями коммунальной демократии. В этой сопряженности, а о ней убедительно свидетельствует большинство рассмотренных нами речей, можно видеть прямую связь гражданского гуманизма с идеологией пополанства. Для речей эпохи Козимо показательно и обращение к «историческому материалу», притом не только античному, но и флорентийскому. В противопоставлении отошедшей от «норм справедливости» современной Флоренции ее идеализированному прошлому звучит протест против олигархических и тиранических тенденций политического развития пополанской коммуны. Звучит и иллюзорная вера в возможность сохранения республиканских порядков, в частности путем морального воздействия на магистратов, воспитания их в духе последовательной гражданственности.

Важно отметить также, что эти идеи продолжают жить и в ораторской практике 70—80-х годов XV века, хотя и лишены подчас той эмоциональной выразительности, которая свойственна речам предшествующего периода. В новых политических условиях, развеивавших республиканские иллюзии, позиция гражданственности могла казаться анахронизмом, но тем знаменательнее сам факт ее присутствия в речах позднего периода флорентийской республики. Обращает на себя внимание стремление ораторов дать новое философское обоснование (с позиций платонизма) понятия справедливости — принцип общего блага оказывается теперь проявлением

универсального закона «справедливой взаимосвязи» космического масштаба. В моральном плане важнейшая для гражданского гуманизма норма подчинения частного интереса общему дополняется идеей гармонического, то есть нравственно уравновешенного развития личности как основы благосостояния целого. Здесь проявляется тенденция, характерная для гуманистической мысли последних десятилетий XV века с ее интересом к постижению человека не только в его социальных связях, но и в отношении к миру, макрокосму, к самому себе как микрокосму.

Ограниченность исследованного материала не позволяет проследить все стороны идейной эволюции гуманизма, отразившейся в «речах о справедливости». Но можно с уверенностью говорить о тесной взаимосвязи гуманизма с этико-политическими идеями времени. Рушится представление (по крайней мере применительно к направлению гражданского гуманизма) об элитарности гуманистического движения, его отстраненности от актуальных социально-политических проблем. Наоборот, со всей очевидностью раскрывается не только «современный смысл» гуманистической идеологии, но и четкая практическая ориентация разрабатывавшихся гуманистами этико-политических доктрин, стремление обратить их на службу государству — флорентийской республике. В ней они видели образец той социальной структуры, в рамках которой только и может утверждаться подлинная *humanitas*, складываться подлинно гуманистическая культура — надежный гарант высокого совершенства самого общества.

АЛАМАННО РИНУЧЧИНИ И ЕГО «ДИАЛОГ О СВОБОДЕ»

Традиции гражданского гуманизма во Флоренции второй половины XV века тесно связаны с именем Аламанно Ринуччини, видного мыслителя и политического деятеля Флоренции, чье творчество лишь недавно стало привлекать внимание специалистов: в 50-е годы впервые были изданы основные его сочинения, а в 1965 го-

ду вышла остающаяся пока единственной монография о нем, написанная одним из издателей его трудов В. Джустиниани и представляющая собой подробный исторический и текстологический комментарий к ним²³⁹.

Э. Гарэн, Ф. Адорно, Л. Мартинес видят в творчестве Ринуччини начало кризиса идей гражданского гуманизма, ссылаясь на заметное тяготение в его «Диалоге о свободе» к идеалам неоплатонизма²⁴⁰. Насколько правомерна такая точка зрения, покажет анализ его творчества, и прежде всего «Диалога о свободе». Специальное обращение к сочинениям Ринуччини представляется необходимым как в целях изучения общих тенденций развития гуманизма во второй половине XV века, так и для понимания особенно заметной здесь связи этической доктрины с политическими убеждениями мыслителя.

Аламанно Ринуччини (1426—1499) принадлежал к знатной купеческой семье, активно участвовавшей в политической жизни Флоренции. Отказавшись от торгово-предпринимательской деятельности, Аламанно сохранил верность семейной традиции в другом — на государственной службе, которая в течение многих лет была главным источником его доходов. Как гуманист он формировался в 40—50-е годы, когда флорентийский университет стал крупным центром изучения греческой литературы и философии. С его кафедр читали курсы Георгий Трапезундский, Карло Марсуппини, Джанноццо Манетти — их Ринуччини считал своими

²³⁹ Rinuccini A. Lettere ed orazioni; Idem. Dialogus de libertate. A cura di F. Adorno.— Atti e memorie dell'Accademia toscana «La Colombaria», 1957, XXII, p. 267—303.

²⁴⁰ Garin E. L'umanesimo italiano., p. 103—107; Idem. La letteratura degli umanisti. Milano, 1966, p. 245—248; Idem. Storia della filosofia italiana, v. 1, p. 342—345; Adorno F. La crisi dell'umanesimo civile fiorentino da Alamanno Rinuccini al Macchiavelli, p. 19—40; Martines L. The social world of the florentine humanists, p. 299—301, 347—348. К. Варезе обратил внимание на идейную связь «Диалога о свободе» с мемуарной купеческой литературой XV века.— Varese C. Storia e politica nella prosa del Quattrocento, p. 146—148. Вопрос о политической позиции Ринуччини в 1465—1466 гг., в переломный для флорентийской республики период, затронут в исследовании: Rampaloni G. Fermenti di riforme democratiche nella Firenze medicea del Quattrocento.— Archivio storico italiano, 1961, a. 119, disp. 1, p. 11—62.

главными учителями. Особенно сильное влияние оказал на Ринуччини известный византийский философ Джованни Аргиропуло, преподававший во флорентийском Студии²⁴¹.

Политическая карьера Ринуччини складывалась неодинаково в разные периоды его жизни и во многом зависела от отношений с домом Медичи²⁴². В 60-е годы его не раз избирали в высшие органы власти (в 1460 году он был в числе приоров республики, в 1462 — членом «Коллегии двенадцати»). Подобно многим гуманистам, Ринуччини положительно оценивал деятельность Козимо Медичи, особенно его культурную политику, способствовавшую расцвету во Флоренции гуманистических знаний. Однако при сыне Козимо Пьеро Медичи, открыто поправшем демократические установления Флоренции, Ринуччини примкнул к антимедичейской оппозиции, что лишило его возможности занимать выборные должности в республике. После смерти Пьеро он вновь оказался среди сторонников Медичи, поддерживая авторитет молодого Лоренцо.

Первая половина 70-х годов — время наивысшего взлета политической карьеры Ринуччини: в 1471 году его избирают gonfalonьером справедливости, в 1472 — членом «Коллегии восьми» и включают в состав правления университета Пизы, в 1475 году его посылают в Рим в качестве главы ответственной дипломатической миссии. Однако его поведение как главы миссии вызвало резкое недовольство Лоренцо Медичи, поскольку Ринуччини докладывал в официальных посланиях Синьории о своих переговорах с папой Сикстом VI, тогда как властитель Флоренции полагал, что можно было ограничиться частной перепиской с ним²⁴³. Этот конфликт повлек за собой отставку Ринуччини с дипломатиче-

²⁴¹ Rinuccini A. Lettere ed orazioni, p. 23, 107, 189. Именно Ринуччини и его друзья обратились с просьбой к Козимо Медичи пригласить Аргиропуло во флорентийский университет для чтения лекций по философии.

²⁴² Giustiniani V. Alamanno Rinuccini., p. 11—42.

²⁴³ Несколько лет спустя, излагая в «Диалоге о свободе» обстоятельства, связанные с посольской миссией в Рим, Ринуччини оправдывает свое поведение, подчеркивая, что служил республике, а не «частному лицу». — Rinuccini A. Dialogus de libertate, p. 300—301.

ского поста и на долгие годы лишил его возможности занимать высшие должности в республике. Вплоть до падения тирании Медичи и начала демократических реформ Савонаролы Ринуччини, не располагая иными источниками доходов, вынужден был довольствоваться скромными должностями викария, помощника подесты, члена балии и при этом часто не во Флоренции, а в небольших подвластных ей коммунах. Лишь в конце 90-х годов его вновь стали избирать на высшие должности республики.

Аламанно Ринуччини оставил разнообразное и довольно обширное литературное наследство: кроме писем и речей, переводы на латинский язык сочинений греческих авторов и хроникальные заметки (он продолжил начатую отцом — Филиппо Ринуччини — хронику политических событий Флоренции), а также «Диалог о свободе», занимающий центральное место в его творчестве.

В «Диалоге о свободе» (1479) наиболее полно отразились этико-политические взгляды Ринуччини, но значение этого сочинения трудно оценить, не проследив эволюции мировоззрения гуманиста и его политической позиции в особенности. Наиболее важными в этом отношении представляются речи Ринуччини в Синьории (11.VIII.1462) и на похоронах Маттео Пальмиери (15.IV.1475), посвящение Федерико Урбинскому перевода «Жизнеописания Аполлония Тианского» Филострата (28.IV.1473), а также хроникальные заметки 1466—1499 годов и некоторые письма.

Анализ политических взглядов Ринуччини в период до его конфликта с Лоренцо Медичи легко убеждает в последовательно республиканской позиции гуманиста²⁴⁴. Субъективно этой позиции не противоречило и вполне лояльное отношение Ринуччини к Медичи при Козимо и в первые годы правления Лоренцо (до 1475 г.). Ведь деятельность Козимо, тонкого политика и умелого демагога, не порывавшего открыто с традициями поплатанской демократии Флоренции, породила у многих современников иллюзию сохранения и даже укрепления республиканских порядков, иллюзию, которой не избе-

²⁴⁴ Rinuccini A. Lettere ed orazioni, p. 49, 51, 125—126, 191.

жал и Ринуччини. Так, в речи к Синьории от имени «Коллегии двенадцати» (11.VIII.1462) он подчеркивал большое значение для «поддержания свободы народа» созыва парламента в 1458 году, полагая, что это событие «оживило священные и нерушимые законы» флорентийской республики²⁴⁵. В действительности же общий сход граждан 1458 года, внесший поправки в избирательную систему Флоренции, позволил Козимо усилить контроль над выборами в высшие органы государства²⁴⁶. В 1463 году Ринуччини посвятил Козимо Медичи свой перевод «Утешения» Плутарха²⁴⁷. Вера гуманиста в сохранение флорентийской конституции (*florentina libertas*) при Козимо — «мудрейшем из современников», первом среди равных гражданине, который «все свое время и усердие посвятил управлению государством», — нашла отражение и в составленном им проекте декрета республики о посмертном присвоении фактическому правителю города звания «Отец Отечества» (*Pater Patriae*)²⁴⁸.

После смерти Козимо, в кризисный период 1465—1466 годов, когда оппозиция, стремившаяся не допустить усиления власти Медичи, провела избирательную реформу (так называемое закрытие сумок и восстановление выборов по жребию), находясь во власти промедичейских пастросний, Ринуччини еще не занял четкой политической позиции²⁴⁹. Однако позже он запишет в своей хронике: «...народ очень радовался этому, то есть закрытию сумок», и заметит, что флорентийцы были лишены свободы еще в 1434 году после триумфального возвращения Козимо из изгнания²⁵⁰. Правда, записи о событиях 1465—1466 годов были сделаны Ри-

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 191.

²⁴⁶ Rubinstein N. The government of Florence under Medici. 1434 to 1494. Oxford, 1968, p. 104—108, 114—115, 122.

²⁴⁷ Rinuccini A. Lettere ed orazioni.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 26: *Optimus civis Cosmus Johannis filius Medex omne tempus aetatis omneque studium in administratione reipublicae collocavit, atque et privatus et in magistratibus constitutus multum consilio atque auctoritate.*

²⁴⁹ Pampaloni G. Fermenti di riforme democratiche., p. 18.

²⁵⁰ Ricordi storici di Filippo di Cino Rinuccini dal 1282 al 1460 colla continuazione di Alamanno e Neri suoi figli fino al 1506. Per cura di G. Aiazzi. Firenze, 1840, p. XCVII.

нуччини несколько лет спустя, возможно, в период правления Пьеро Медичи, силой утвердившего свою власть во Флоренции и не скрывавшего своих тиранических устремлений, способствовавших крушению республиканских иллюзий.

Судя по тому что Ринуччини писал в семейной хронике (а она не предназначалась для посторонних, и автор мог быть вполне откровенным), ему претил насильственный захват власти Пьеро Медичи. А к избирательной реформе Никколо Содерини, расширившей представительство знати и отчасти младших цехов в высших органах республики, он отнесся весьма одобрительно²⁵¹. Но это в хронике. Однако в 1465 году, когда шло обсуждение проекта реформы в избирательных комиссиях, Ринуччини, хотя и был членом одной из таких комиссий, не выступил открыто в поддержку реформы²⁵². Очевидно, ему мешали промедичейские настроения, ведь и несколько лет спустя, после смерти Пьеро, Ринуччини возлагал надежды на молодого Лоренцо, видя в нем продолжателя политики Козимо²⁵³. Но уже избирательная реформа 1471 года, проведенная по настоянию Лоренцо для усиления его позиций в Совете ста, серьезно насторожила гуманиста (в хронике он прямо говорит о ней как о реформе «тиранической»²⁵⁴).

Вся последующая политика Лоренцо Медичи, направленная на подчинение его влиянию системы государственного управления в целом, вызывает резкое осуждение со стороны Ринуччини: в хронике описание событий 1471—1492 годов наполнено обличительной критикой «пагубной для республики» деятельности тирана. В 1480 году он приходит к горькому выводу, что в результате преступлений Лоренцо перед республикой особенно губительной была ликвидация трех больших советов и замена их Советом семидесяти — «похоронена свобода народа»²⁵⁵. Осмысливая итог тираниче-

²⁵¹ Ricordi storici, p. XCVII, CII, CIV. Sicchè si vede chiaro lui esser manifesto tiranno nella città nostra (p. CII).

²⁵² Pampaloni G. Fermenti di riforme democratiche., p. 18.

²⁵³ Rinuccini A. Lettere ed orazioni, p. 164—165.

²⁵⁴ Ricordi storici, p. CXIII.

²⁵⁵ Ricordi storici, p. CXXXIII: ... e così contiene molte altre par-

ского правления Лоренцо в 1492 году, после его смерти, Ринуччини отмечает полный упадок авторитета республиканских органов управления. Не менее пагубным для Флоренции оказалось беззастенчивое разграбление Медичи общественных финансов и непомерный налоговый гнет, от которого страдали «как горожане, так и крестьяне»²⁵⁶.

После свержения тирании Медичи в 1494 году Ринуччини записал в хронике: «Это должно послужить примером и уроком для свободных республик, чтобы они никогда не позволяли кому-либо из граждан возвыситься над остальными настолько, чтобы не подчиняться законам наравне с прочими»²⁵⁷.

В конце жизни у Ринуччини не оставалось сомнений в том, что приход к власти Козимо Медичи в 1434 году положил начало тирании во Флоренции, а шестьдесят лет медичейского господства привели к «уничтожению свободы народа» и глубокому кризису государства²⁵⁸. Именно в тирании, когда от власти отстраняется большинство полноправных граждан, Ринуччини видел главное зло Флоренции, причину всех ее бед. Республиканские убеждения гуманиста крепили по мере того, как раскрывался подлинно тиранический характер власти Медичи. Ретроспективная оценка событий 60-х годов в хронике, расходящаяся с реальной позицией Ринуччини в те годы, свидетельствует не столько об эволюции его взглядов — от симпатий к единоличной власти в сторону республиканизма, — сколько о более трезвой на склоне лет оценке им политической практики своего времени. Преданность гуманиста республиканским идеалам на всем протяжении его жизни очевидна. Одно из веских свидетельств — поведение Ринуч-

ti disonestissime e tutte contro ogni buono vivere e contro la libertà del popolo, la quale in tutto mi parve detto di sotterrata e in tutto perduta.

²⁵⁶ Ibid., p. CXVIII: Tutta la autorità, dignità e reputazione de'publici magistrati sopprese e cingulò, in se transferendo e usurpando.

²⁵⁷ Ibid., p. CLIII: Il che dovrebbe dare esempio e daumento alle cittadi libere, di non lasciare mai alcuno cittadino crescere sopra gli altri che egli non stia a ubbidienza ed osservare le leggi al pari delle altre cittadini.

²⁵⁸ Ibid., p. CLIII.

чини во время посольской миссии в Риме в 1475 году. Неубедительна попытка некоторых исследователей связывать политическую линию Ринуччини преимущественно с его взаимоотношениями с домом Медичи или видеть в ней лишь отражение оппозиционных настроений части нобилитета.

Взгляды Ринуччини были близки политическим чаяниям пополанства, его среднего слоя и отчасти верхушки, — той социальной среды, где осуждалась олигархическая борьба за власть и крепла мечта о социальном мире. Республиканские институты были для пополанства удобной формой его политической активности, позволяя в собственных интересах решать волновавшие их социально-экономические вопросы. Но предусмотренная конституцией Флоренции пополанская демократия, ограждавшая основную массу граждан от произвола знати, стала в XV веке скорее идеалом, чем реальностью. Тем более заметную роль начали играть принципы флорентийской конституции (*florentina libertas*) в политических взглядах современников.

Убедительное тому подтверждение — «Диалог о свободе» (*Dialogus de libertate*) Аламатно Ринуччини, одно из наиболее значительных произведений этико-политической литературы итальянского гуманизма второй половины XV века. «Диалог о свободе» был написан весной 1479 года (окончен 10 апреля) на небольшой, принадлежавшей Ринуччини вилле Торичелла²⁵⁹.

«Диалог» состоит из вступления и двух частей, в которых излагается беседа автора (он выступает под именем Элевтерия) в первый и второй день его встречи с друзьями (Алитеем и Микротоксом), посетившими виллу Торичелла²⁶⁰. Собеседники обсуждают вопрос,

²⁵⁹ «Диалог о свободе» сохранился в двух рукописях, не имеющих существенных разночтений, — одна (автограф) хранится в библиотеке «Лауренциана» во Флоренции, вторая — в Равенне. Как полагает В. Джустиниани, равеннский кодекс представляет собой последнюю прижизненную редакцию «Диалога», сделанную при участии автора. — Ripuccini A. *Lettere ed orazioni*. Prefazione, p. XVII, XXI. Эта рукопись легла в основу подготовленного Ф. Адорно издания.

²⁶⁰ В тексте «Диалога» содержатся прямые намеки на то, что под именем Алитея выведен Донато Аччайуоли, один из ближайших друзей Ринуччини.

сохраняется ли во Флоренции свобода, издавна присущая этому городу (вступление), определяют само понятие «свобода» и говорят об эволюции *florentina libertas* (первая часть), затем выясняют причины, заставившие автора отойти от общественно-политической деятельности (вторая часть). Элевтерий и Микротокс занимают в беседе противоположные позиции, Алитей пытается их примирить. Однако борьба точек зрения в «Диалоге» скорее кажущаяся, традиционный литературный прием, не скрывающий четкой авторской линии: Ринуччини открыто говорит о своих сомнениях по обсуждаемым вопросам, приводит множество аргументов *pro et contra*. Форма диалога оказывается для этого особенно удобной. Тем не менее подлинная позиция автора легко угадывается читателем в речах Элевтерия и Алитея, а возражения Микротокса служат лишь стимулом для развития спора и не противоречат общим идейным принципам, на которых строится беседа. Такой объединяющей все сочинение идейной канвой становятся идеалы гражданского гуманизма, тесно связанные с политическим республиканизмом. Но в отличие, к примеру, от Пальмиери Ринуччини не столько прямо постулирует нормы гражданственной этики, сколько пытается рассмотреть их сквозь призму реальности своего времени. В этом можно видеть главную особенность «Диалога о свободе», делающую это сочинение вдвойне интересным — для изучения самой гуманистической мысли и для понимания ее социальной направленности.

Центральная тема «Диалога» — свобода — рассматривается как бы в двух аспектах: философско-этическом и политическом. За исходное принимается определение свободы, данное Цицероном. Ринуччини формулирует его так: «возможность жить независимо в рамках законов и обычаев государства»²⁶¹. Подчеркивается волевой, избирательный характер свободы: «Видимо, я правильно отнес ее к роду власти или возможности, — говорит Алитей, — ибо тот, кого считают свободным, может по своему выбору пользоваться или не

²⁶¹ Rinuccini A. *Dialogus de libertate*, p. 277: *Puto igitur non absurde dici quod libertas potestas quaedam sit vivendi soluta quoad civitatis leges moresve non prohibent.*

пользоваться ею» и даже вести рабскую жизнь. По словам Элевтерия, далеко не все люди ценят свободу, этот «прекрасный божественный дар», хотя любовь к ней свойственна всем творениям. Далее Алитей развивает мысль о том, что волю, выбор должны диктовать не чувства, но разум и потому подлинную свободу обретает тот, кто следует мудрости, а не страстям, влекущим к пороку. Он соглашается со стойками в утверждении, что только мудрец свободен, и с перипатетиками, что мудрые легко подчиняются разуму и, лишённые душевного разлада, живут спокойно, безмятежно, а это рождает не только свободу, но и счастье²⁶².

Таким образом, свобода возводится в «Диалоге» в ранг высшей этической категории, близкой к понятию счастья, при этом подчеркивается её имманентность человеческой природе, неразрывная связь с разумом. Но подобно всем природным свойствам человека, любовь к свободе лишь потенция, для осуществления которой необходимы волевые усилия личности. Продолжая линию гуманистической этики, Ринуччини ставит акцент на разумной, а не эмоциональной основе свободного выбора и отводит важную роль в развитии рациональных начал человеческой сущности воспитанию и образованию²⁶³. Свобода, в его понимании, оказывается возможностью жить по законам разума: «Мы назвали свободу возможностью жить, и я хотел бы, — говорит Алитей, — чтобы вы подразумевали под этим не что иное, как деятельность и труд. ...Полагаю справедливым рассматривать эту возможность жить как свободную, то есть не стесненную никакими обстоятельствами и предубеждениями, дабы она следовала правильному образу мыслей»²⁶⁴. В этом несколько схола-

²⁶² Ibid., p. 277—278.

²⁶³ Ibid., p. 279: Et ego potestatem hanc quasi facultatem aliquam esse puto, cuius initium, sicut aliorum habituum aut affectum, bene institutis animis a natura datum, postmodum bonarum artium studiis et recta educatione perficitur.

²⁶⁴ Ibid., p. 280: Libertatem diximus potestatem vivendi, in quo ipsum vivere nihil aliud quam agere et operari velim intelligatis... Neque vero frustra, ut opinor, hanc vivendi potestatem solutam addidimus, idest nullis causis aut respectibus coercitam quominus id quod a recta ratione proponitur ipsa exequatur.

стическом рассуждении выделены два существенных компонента понятия свободы — социальная активность и свободомыслие — не ограниченная никакими пределами интеллектуальная деятельность. На этом строится вся концепция «Диалога о свободе».

Участники беседы на вилле Торичелла, тесно связывая категорию свободы с разумной трудовой жизнью человека, неизбежно задаются вопросом о социальных рамках свободы. «Мне не кажутся лишенными свободы те люди, — замечает Алитей, — которые вынуждены подчиняться законам своего государства, скорее само подчинение законам и есть высшая свобода, как утверждает Цицерон, ибо мы ставим себя под власть законов, чтобы быть независимыми. В жизни многое запрещается, но это не устранивает свободы»²⁶⁵. Соблюдение законов и обычаев — важный атрибут свободной жизни, но полнее всего она проявляется в служении обществу и государству. Эта мысль становится главной во второй части «Диалога», где Микротокс развивает ее в традициях гражданского гуманизма, укоряя Элевтерия за отход от общественно-политической деятельности: «Постигший науки должен по возможности быть полезным обществу, что, очевидно, менее всего делают те, которые, скрываясь в уединении и занимаясь личными делами, живут лишь для самих себя»²⁶⁶. Такой образ жизни можно простить людям слабого ума и здоровья, но не тому, «кто совершенно здоров, обладает большим красноречием, интеллектуальными способностями и образован»²⁶⁷. В подтверждение этого Алитей напоминает Элевтерию о его предках, на протяжении многих десятилетий активно служивших флорентийской коммуне²⁶⁸.

Итак, выдвигая идеал *vita activa*, Микротокс отстаивает позиции Бруни, Манетти, Пальмиери, для которых социальная активность, служение отечеству в

²⁶⁵ Ibid., p. 281.

²⁶⁶ Ibid., p. 291.

²⁶⁷ Ibid., p. 291—292: Sic in eo minimo tolerandum puto cui membrorum adsit integritas, cui expedite loquendi facultas, cui ingenium ad res percipiendas idoneum, quem praeterea litterarum peritia aptissimum reddat, qui cum caeteris civibus in urbe non inepte versari potest.

²⁶⁸ Ibid., p. 292—293.

первую очередь, была главным этическим принципом. Выдвинутый гражданским гуманизмом идеал *vita civilis* резко контрастировал с идеалом *vita contemplativa* — идеалом чистой духовности в католическом ее понимании. Как же решает Ринуччини кардинальную этическую проблему соотношения двух полярных нравственных принципов, двух образов жизни, казалось бы, взаимоисключающих в земной ипостаси человека? Ответ мы находим в пространной речи Элевтерия из второй части «Диалога», в которой раскрывается моральное кредо гуманиста. «Не отрицаю, дорогие друзья, что всю свою жизнь я отдал занятиям наукой, и, оценивая себя, полагаю, что избрал наилучший род занятий... Я старался получить от них не только украшение и подлинное наслаждение ума, но и поддержку в достойном образе жизни»²⁶⁹. Заполненный штудиями и чтением поэтов досуг («я никогда не одобрял праздной, ленивой жизни, ослабляющей душу и тело»), не исключал, но дополнял гражданскую активность. Элевтерий вспоминает далее высокие должности, которые сам Ринуччини занимал до конфликта с Лоренцо Медичи, подчеркивая, что «старался быть образцом для сограждан» в исполнении служебного долга²⁷⁰. Однако продолжать государственную деятельность в обстановке политической безнравственности оказалось невозможным, сетует он. Поскольку «тяжелее видеть, чем слышать то, чего не одобряешь, я часто пребывал в уединении, беседуя с собой и с книгами, которые вы здесь видите, наслаждаясь столь восхваляемой мною свободой»²⁷¹.

Итак, самосозерцание и литературный досуг — такой выбор сделан Элевтерием во имя свободы. Однако эта погша *vivendi* не самоцель и не абсолютный нравственный идеал. Она носит личный характер и не предписывается остальным: «Я не желал бы, — подчеркивает Элевтерий, — чтобы вы сочли то, что я намерен сказать, жизненным наставлением, предназначенным для других»²⁷². Более того, он и в самом уединении

²⁶⁹ Ibid., p. 295.

²⁷⁰ Ibid., p. 296.

²⁷¹ Ibid., p. 298.

²⁷² Ibid., p. 296.

находит гражданственный смысл: «Я полагал необходимым избрать некий средний путь, при котором я день ото дня буду становиться совершеннее пока я что-либо изучаю, и, если возникнет нужда, то и более полезным государству»²⁷³.

«Средний путь», как бы примиряющий два полярных этических идеала, стал моральным кредо гуманиста. В «Диалоге о свободе» он говорит о нем не впервые. Ринуччини видел его воплощение в жизненном пути Маттео Пальмиери. Выступая на похоронах этого выдающегося гуманиста и политического деятеля в 1475 году, он нарисовал образ идеального гражданина, прекрасно сочетавшего государственную службу с литературными и научными занятиями, которые тот считал полезными и отечеству. Ринуччини энергично подчеркнул, что Пальмиери, с ранних лет обратившись к свободным искусствам, всегда придерживался такого рода жизни, «который мог доставить украшение и хвалу ему самому, а родине пользу и славу»²⁷⁴.

Мысль о плодотворности сочетания духовной и практической деятельности Ринуччини высказывал и в более ранних сочинениях: в письме к сыну Филиппо (1473), в речи по поводу избрания папы Калликста (1455) и в некоторых других. В «Диалоге о свободе» он остался верен этой идее и, если допускал возможность отказа от гражданской жизни ради интеллектуального досуга, то лишь при особых обстоятельствах, но главное — не ценой пренебрежения принципом служения обществу. Здесь нет призыва к платоновскому уходу от мира. Едва ли можно согласиться с мнением Дж. Саятты, что в «Диалоге о свободе» концепция гражданской жизни «блекнет и аннулируется в стоической или стоикизирующей доктрине спокойствия как отсутствия всякого волнения»²⁷⁵. Рассмотренная выше речь Элевтерия дает отчасти основание для такого суждения: анализируя точку зрения Аристотеля и стоиков

²⁷³ Ibid., p. 298: *Mediam quandam viam eligendam censui quae me quotidie meliorem faceret dum aliquid discerem et reipublicae si usus expeteret utiliore efficeret.*

²⁷⁴ Rinuccini A. *Lettere ed orazioni*, p. 80—81.

²⁷⁵ Saitta G. *Il pensiero italiano...*, v. 1. *l'Umanesimo*, p. 391—392.

на высшее благо, он склонен признать правоту последних, то есть, что высшее благо состоит в добродетели, проявляющейся в абсолютном душевном покое²⁷⁶. Однако Элевтерий не принимает полностью главный тезис стоической этики, считая его спорным, и ограничивается выводом: «Нам же из их рассуждений достаточно взять следующее — человеку нужно стремиться прежде всего к спокойствию, свободе и безмятежности души»²⁷⁷. Это положение он конкретизирует примером собственной жизни, то есть «среднего пути».

Центральное место в речи Элевтерия занимает все же проблема политической свободы. Активная жизнь в обществе оказывается полнокровной, обретает подлинный смысл лишь в условиях законности власти, свободы всех граждан и твердых моральных устоев государства. Служение отечеству не должно превращаться в угодничество перед немногими, захватившими власть. В ответ на укоризненное напоминание Микротокса о больших заслугах предков Элевтерия перед республикой, об их патриотизме, тот замечает, что в свое время и он занимал ряд высоких должностей в коммуне, честно служил ее интересам, выполняя свой гражданский долг²⁷⁸. «Но если не она сама, а порочные граждане, силой захватившие ее права и власть, пренебрегли этой моей готовностью к честной службе, которая чужда их нравам, точнее порокам, — они это чувствовали — то к чему мне было тратить время, напрасно трудясь?»²⁷⁹. Патетическую речь Элевтерия заключают слова, звучащие финальным аккордом всего диалога: «Я не пренебрегаю постами, которые предоставлялись моим предкам, а также теми должностями, что достигаются честным путем и в условиях свободы. Я не избегаю трудностей и не боюсь волнений, более того, не откажусь ради отечества переносить невзгоды и да-

²⁷⁶ Rinuccini A. *Dialogus de libertate*, p. 295.

²⁷⁷ *Ibidem*: ... ut aptior hac in parte videatur sententia stoycorum, qui ipso virtutis habitu foelicitatem terminat. Sed haec et maioris otii et subtilioris disputationibus indiga inquirenda permittamus. Nobis autem ex eorum disputationibus hoc satis accepisse fuerit: animi quietem libertatemque et tranquillitatem esse in primis ab homine expetendam.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 296—297.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 299.

же подвергать себя опасности, но я не могу постоянно угождать в этом неблагодарным гражданам и похитителям свободы»²⁸⁰.

Как видим, этика и политика здесь тесно переплетены. Свобода и законность выступают как важнейшее условие реализации принципов гражданственной морали. И хотя Элевтерий «никому не навязывает» своей позиции ученого-отшельника, predetermined тиранией и отсутствием свободы, друзья одобряют его поведение — таков завершающий вывод «Диалога», акцентирующий взаимообусловленность *vita civilis* и *florentina libertas*. Не случайно основное содержание сочинения Ринуччини служит обличению тирании Лоренцо Медичи, лишившего пополанство Флоренции его коммунальных свобод, завоеванных в борьбе с феодалами. Гуманист резко противопоставляет современную ему эпоху «временам предков», воплощавшим идеалы гражданственности и свободы. Флоренция издавна была оплотом свободы, подчеркивает он, закрепленной «наилучшими законами и совершенным государственным устройством», поэтому тем большего осуждения заслуживают граждане, се похитившие²⁸¹. «Нравы нашего времени настолько отошли от доблести предков, — сетует Алитей, — что если бы они ожили, то стали бы отрицать родство с нами»²⁸². Как бы продолжая этико-политическую линию Цицерона, Ринуччини противопоставляет «совершенные законы и права предков», «хорошо организованное государство», то есть Флоренцию периода расцвета ее коммунальных свобод и пополанской демократии, своему времени, когда царят произвол и беззаконие, порожденные тиранией.

Достоинство старых законов гуманист видит прежде всего в том, что они утверждают «свободу народа». Социальное содержание этой свободы четко раскрывается в речи Алитея: «Кто не знает, что важной основой свободы является равенство граждан! Для этого нужно прежде всего, чтобы богатые не угнетали бед-

²⁸⁰ Ibid., p. 302: ... verum haec ut ingratis civibus et libertatis occupatoribus gratificer perpeti non possum.

²⁸¹ Ibid., p. 299—300, 303.

²⁸² Ibid., p. 282.

ных, а с другой стороны, чтобы и бедные не чинили насилия над богатыми, но чтобы каждому была гарантирована безопасность от произвола других лиц»²⁸³. Итак, свобода и равенство мыслятся как условие социального мира, как равновесие полярных общественных слоев — «бедных» и «богатых», как равные права граждан в рамках установленного законом порядка, закрепляющего фактическое неравенство. Естественность последнего, его имманентность обществу несомненна для Ринуччини. Симпатии его не на стороне «бедных», о чем ясно говорят приводимые Алитеем примеры нарушения равенства и свободы во Флоренции: в них идет речь о несправедливости, чинимой Медичи по отношению к оппозиционно настроенной знати. И все же Алитей сожалеет не только о лишении части нобилитета гражданских и имущественных прав, но и об упадке республиканских институтов Флоренции. Если раньше, замечает он, «серьезные мужи свободно, с разных точек зрения обсуждали дела в советах» и поэтому легко находили правильное решение, то теперь лишь немногих привлекают к разбирательству важнейших вопросов государственной политики, и вынесенное постановление нередко «под влиянием чужих советов» ими же «изменяется на противоположное». Сведению на нет республиканских порядков способствовала, по убеждению Алитея, «дерзость небольшой кучки людей, присвоивших то, что является общим достоянием, а также малодушие остальных граждан»²⁸⁴. В государстве все определяет теперь слепая страсть и тщеславие этих людей, «так что ничего не осталось от авторитета собраний и народа», всюду царят молчание и страх, беззаконие и произвол²⁸⁵. В речи Алитея можно видеть откровенный намек на политику Лоренцо Медичи, добившегося преобладания своих сторонников в советах республики и других высших учреждениях. Алитея воз-

²⁸³ Ibid., p. 283.

²⁸⁴ Ibid., p. 283—284.

²⁸⁵ Ibid., p. 284: Nunc enim, arrogantia quadam sua et caeterorum civium ignavia, paucissimi iidemque audacissimi homines id est omnium civium commune sibi solis usurpant, quorum caeca libidine et ambitione omnia constituuntur, ut nulla sit penitus consiliorum vel populi auctoritas reliqua.

мушает претерпевшая значительные изменения при Медичи избирательная система. В свободных государствах должностных лиц выбирают по жребию из ранее избранных лиц, теперь же их назначают, сестует он, и не из «порядочных, мудрых и знатных», а из людей сомнительной репутации, угодливо прислуживающих своим покровителям, да к тому же мало сведущих в государственных делах и не пользующихся никаким авторитетом²⁸⁶. А ведь «свободе и справедливости более всего подходит такой порядок, когда все, кто частным образом, то есть уплатой налогов, поддерживает государство, разделяют сго блага и пользуются выгодами»²⁸⁷.

Трактовка свободы и равенства в «Диалоге о свободе» близка этико-политическим взглядам Бруни и Пальмиери. Здесь та же идея гармонии частного и общего блага, тот же принцип участия всех полноправных граждан в управлении республикой, наконец, та же мысль о необходимости соответствия государственной политики интересам большинства, то есть всем «честным и благонамеренным гражданам», а не горстке «порочных, узурпировавших права остальных». Такова позиция пополанского республиканизма, антиолигархическая и антитиранническая позиция, ставшая краеугольным камнем гражданского гуманизма Флоренции. Ринуччини не только не отступает от нее, но всем содержанием «Диалога», обличающим политику Медичи, доказывает пагубность несвободы, отхода от коммунальных традиций как для отдельных граждан, так и для государства в целом. Отказ от народовластия в его пополански-республиканском варианте ведет, по мысли гуманиста, к падению политических и нравственных устоев общества, к нарушению социальной гармонии.

К концу 70-х годов XV века недовольство тиранией Медичи резко усилилось в самых разных слоях флорентийского общества, чему в немалой мере способствовала налоговая политика Лоренцо. Зрели настроения сопротивления тирании. Эта проблема волновала и многих гуманистов. В «Диалоге о свободе» Ринуччини ста-

²⁸⁶ Ibid., p. 285.

²⁸⁷ Ibidem: Libertati et iustitiae maxime conveniens iudicatur, ut omnes qui privatim solutione tributorum rempublicam iuvant, bonorum quoque et commodorum eiusdem participes fiant.

вит ее очень остро, не только обличая режим Медичи, но пытаясь вскрыть причины перехода Флоренции от республики к тирании и определить путь борьбы с всевластием ставшего многим ненавистным семейства.

Полная обличительного пафоса речь Алитея достигает особого накала, когда он говорит о беззастенчивом ограблении граждан с помощью незаконно установленных налогов и путем прямого обмана: «Я не могу обойти молчанием самую жестокую из всех несправедливостей, которую всем гражданам следует избегать даже под угрозой смерти. Может ли быть более недостойное, чем то, что произошло в последние годы, когда во время всеобщего мира в Италии оказались исчерпанными в результате постоянной уплаты налогов средства наших граждан, за исключением немногих? Под предлогом дополнительной закупки зерна или иной ложной причины эти средства обращались на удовлетворение прихотей одного человека». Алитей обращается к истории Флоренции, напоминая о вольнолюбии ее народа, всегда вовремя пресекавшего в прошлом попытки установить в ней тиранию. «Но теперь, — замечает он с горечью, — когда почти утрачена надежда на спасение, народ подчиняется чужой прихоти и терпит унижения. Он не осмеливается отстаивать свои права не по доброй воле или нравственному несовершенству, а обуздываемый силой и страхом. Но прежде он защищал свою свободу от могущественных народов или тиранов сначала своей кровью, потом бесчисленными расходами»²⁸⁸. Если раньше доблесть, нравственное совершенство народа было надежной преградой тирании, то теперь, подавленный силой и страхом, он не решается открыто противиться власти Медичи.

В поисках объяснения сложившейся политической ситуации Ринуччини не выходит за пределы нравственной сферы, видя причины установления тирании во Флоренции и в малодушии большинства граждан, не способных дать отпор «дерзости немногих», и в позиции абсентеизма, свойственной многим «честным гражданам», в числе которых и он сам, в их отказе от государственной службы, вследствие чего «недостойные

²⁸⁸ Ibid., p. 285—286.

люди получают возможность терзать и разорять государство»²⁸⁹. Рассуждения гуманиста вращаются в замкнутом круге: падение доблести порождает тиранию, которая приводит к дальнейшему падению нравов. Здесь четко выступает главная идея «Диалога» — доблесть отдельных граждан и народа в целом раскрывается и развивается лишь в условиях свободы и народовластия. В этой доктрине взаимообусловленности этики и политики Ринуччини оказывается прямым продолжателем гражданского гуманизма Бруни и Пальмиери. Но в отличие от своих предшественников он меньше склонен к идеализации политической реальности Флоренции Медичи. Более того, «Диалог о свободе» исполнен обличительного пафоса, подводящего к выводу о необходимости борьбы с тиранией. Призыв к свержению власти тирана не высказан открыто, но он легко угадывается в оправдании заговорщиков, покушавшихся в 1478 году на жизнь Лоренцо и его брата Джулиано Медичи. Пассаж о заговоре Пацци логически завершает «Диалог». Заговор провалился, Лоренцо использовал победу и ореол мученической смерти брата для еще большего укрепления своих позиций в государстве, став фактически некоронованным монархом. В написанном год спустя после заговора «Диалоге о свободе» Ринуччини решается на смелый шаг — открыто оправдывает попытку тираноубийства. Идеализируя Пацци, Сальвиати и других участников выступления против Медичи, представляя их борцами за восстановление попранной свободы флорентийского народа, гуманист расценивает их действия как пример гражданской доблести и патриотизма²⁹⁰. «Я убежден, — говорит Алитей, — что почетную смерть следует предпочесть долгой позорной жизни. Несомненно, это сознавали благородные и знатные мужи Якопо (Сальвиати) и Франческо (Пацци), а также некоторые нобили его рода. Хотя они процветали благодаря богатству и родству с первыми людьми города и пользовались огром-

²⁸⁹ Ibid., p. 284—285.

²⁹⁰ При некоторых различиях в оценке мотивов и масштаба заговора 1478 г. исследователи единодушно отмечают своекорыстные цели Пацци и Сальвиати, сводивших счеты с Медичи и не менее, чем те, претендовавших на главенствующую роль в государстве.

ной популярностью, расположением всего народа, они считали, однако, что все это не имеет большого значения после того, как была уничтожена свобода. Поэтому они отважились на славный, достойный всяческой хвалы подвиг, дабы вернуть себе и отчизне отнятую свободу»²⁹¹.

Нет оснований подвергать сомнению искренность позиции Ринуччини в «Диалоге о свободе»: ее подтверждают и записи в хронике. Описывая связанные с заговором события, он замечает: «это было справедливое и честное предприятие ради освобождения родины»²⁹². Такая оценка была далека от объективности, но в ней хотелось бы подчеркнуть другое — оправдание тираноубийства во имя восстановления республиканских порядков во Флоренции. Отношение гуманиста к заговору Пацци нельзя рассматривать вне общего идейного содержания «Диалога о свободе».

Следует обратить внимание и на моральную оценку Ринуччини действий заговорщиков. Он ценит в них мужество — одну из главных гражданских добродетелей, более других сопряженную с понятием свободы²⁹³. Недостаток мужества у граждан приводит к утрате свободы. Мужество должно раскрываться на государственной службе, когда граждане, не поддаваясь давлению со стороны влиятельных лиц, откровенно и бесстрашно высказывают свое мнение в советах и других учреждениях²⁹⁴. Ринуччини с сожалением констатирует отсутствие свободы слова в советах республики. Да и в самом деле, в его времена осуществление права на свободное выражение мнений (*libertas loquendi*), записанного в статутах Флоренции 1415 года и других постановлениях, становилось делом мужества. Рассматривая свободу слова как важный принцип республиканского устройства, взывая к мужеству сограждан ради восстановления этого принципа, грубо нарушавшегося в условиях тирании, Ринуччини отстаивает идею последовательного конституционализма, что особенно

²⁹¹ Rinuccini A. *Dialogus de libertate*, p. 273.

²⁹² *Ricordi storici*, p. CXXVIII.

²⁹³ Rinuccini A. *Dialogus de libertate*, p. 279: ...ut libertatem non absurde fortitudinis partem quandam extimare possimus.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 273, 279—280.

ярко демонстрирует его преданность порядкам пополанской коммуны²⁹⁵. В «Диалоге о свободе» он принимает точку зрения антимедицейской оппозиции во главе с Никколо Содерини, которая в 1465—1466 годы активно защищала конституционные права флорентийских граждан — свободу слова, равенство всех перед законом, выборы должностных лиц по жребию²⁹⁶.

В «Диалоге о свободе» понятие свободы не стало предметом чистого теоретизирования, но наполнялось конкретным этико-политическим содержанием. В политическом плане оно включало традиционные принципы флорентийского республиканизма, в этическом — было исполнено идеей гражданственности: призывов к активности и нравственному совершенствованию сограждан, к возрождению достоинства и доблести, свойственных их предкам. Понимание свободы как возможности быть полезным и полноценным членом общества, возможности наслаждаться гармонией частного и целого, принадлежностью к людскому сообществу и причастностью к культуре, выражающей духовное величие человека — возможности, обретающей реальный смысл лишь в условиях равенства и справедливости, свойственных «хорошо организованному государству», то есть республике, — такое понимание четко вписывалось в традиции гражданского гуманизма. Но был здесь и новый мотив: если исчезает политическая свобода (условие *sine qua pop*), то активная гражданская жизнь утрачивает смысл и остается одно — пассивное неприятие противной разуму ситуации путем бегства от общества, уединения во имя сохранения внутренней гармонии, душевного равновесия, собственного «я». В этой стоико-цицероновской и отчасти платоновской позиции автора Ф. Адорно видит логический итог «Диалога о свободе», который, по его мнению, выявляет общий пессимисти-

²⁹⁵ Значение конституционного принципа *libertas loquendi* в политической борьбе Флоренции XV века подчеркнуто в специальном исследовании Н. Рабинштейна.— Rubinstein N. Florentine constitutionalism and Medici ascendancy in the fifteenth century.— *Florentine Studies. Politics and Society in Renaissance Florence*. Ed. by N. Rubinstein. London, 1968, p. 452, 456.

²⁹⁶ Убедительный анализ дебатов в Синьории в 1465—1466 гг. дал Г. Пампалони.— Pampaloni G. *Fermenti di riforme democratiche...*

ческий характер сочинения, отразившего и духовный кризис самого Ринуччини, и кризисные моменты его эпохи, когда свойственная многим итальянским государствам система города-коммуны сменялась принцепатом²⁹⁷. Не оспаривая в целом верных наблюдений историка о созвучии настроений гуманиста назревавшей кризисной ситуации в стране, отметим, однако, что позиция Ринуччини в «Диалоге о свободе» не представляется безысходной. Ведь главный вывод, к которому гуманист ведет читателя и которому служат и гневно-обличительный пафос и блестящая риторическая форма сочинения, — непримиримость по отношению к тирании и необходимость борьбы за восстановление политической свободы: оценка неудавшегося заговора Пацци несет здесь важную идейную нагрузку. Этот вывод говорит о действенности, а не пассивности гражданственных убеждений Ринуччини, о его глубоком патриотизме.

Патриотическим чувством окрашены яркие, эмоционально-выразительные исторические экскурсы «Диалога». Собеседники с гордостью вспоминают, как мужественно и умело, не жалея ни денег, ни собственной крови, сражался флорентийский народ с внешними врагами — Людовиком Баварским, миланскими Висконти, Альфонсом Арагонским и многими другими²⁹⁸. В число врагов Флоренции попадают и те тосканские города, которые сопротивлялись ее территориальной экспансии: Вольтерра, Пиза, Ареццо, Пистойя, Сиена. Экспансия Флоренции против соседей оправдывается тем, что она якобы охраняла себя от их набегов, а если и вторглась в их пределы, то лишь «мстя за нанесенные обиды»²⁹⁹. Энергично подчеркивается в то же время, что Флоренция была самым давним и надежным оплотом свободы среди прочих городов Италии³⁰⁰. На этом основании дается положительная оценка и таким ее политическим акциям, когда, «не полагаясь на силы Италии», она поощряла вторжение на Апеннинский полуостров иноземных правителей³⁰¹.

²⁹⁷ Adorno F. La crisi dell'umanesimo civile..., p. 28, 30.

²⁹⁸ Rinuccini A. Dialogus de libertate, p. 286—288.

²⁹⁹ Ibid., p. 286.

³⁰⁰ Ibid., p. 273, 283.

³⁰¹ Ibid., p. 289.

Локальный, не общетальянский патриотизм Ринуччини был в духе времени. Он вполне объясняется глубоко укоренившейся политической децентрализацией Италии. Однако логически он не согласуется с пониманием свободы, которое гуманист развивает в «Диалоге», — ведь допускается ущемление независимости одного народа другим. В. Джустиниани даже считает возможным говорить о коммунальной ограниченности образа мыслей Ринуччини³⁰². Но в непоследовательности гуманиста еще резче выявляется конкретно-исторический смысл понятия свободы в «Диалоге». Это существенный аргумент против трактовки гражданского гуманизма как одной лишь литературно-риторической традиции, лишенной исторического содержания. Идеи патриотизма и республиканизма, которые отстаивает в своем сочинении Ринуччини, уходили корнями в коммунальное прошлое Флоренции, но и в его время были созвучны настроениям пополанства, непосредственно заинтересованного в восстановлении попранных Медичи демократических прав, завоеванных в борьбе с феодальной знатью. Спустя десятилетие идеи Ринуччини нашли прямой отклик в политической деятельности Савонаролы, пытавшегося вернуть Флоренции ее пополански-республиканское устройство. Острая критика тирании Медичи в «Диалоге», безусловно, импонировала и оказавшейся не у дел прослойке нобилитета. Однако трудно согласиться с Ф. Адорно, что социальные рамки идей гуманиста были ограничены интересами «круга купцов и финансистов, постепенно разорявшихся в результате произвола Лоренцо Медичи»³⁰³. В «Диалоге о свободе», делает вывод Адорно, «с одной стороны, звучит сожаление об упадке *florentina libertas*, с другой — жалоба богатого, социально устроенного человека, видящего опасность для собственных денег, положения и достоинства»³⁰⁴. Даже в субъективном плане позиция Ринуччини не представляется нам столь узкоэгоистической. Его этико-политическая концепция, продолжавшая линию гражданского гуманизма, несла

³⁰² Giustiniani V. R. Alamanno Rinuccini, p. 246.

³⁰³ Adorno F. La crisi dell'umanesimo civile., p. 25.

³⁰⁴ Ibid., p. 26.

в себе несравненно более широкий идейный и исторический смысл.

Как и Пальмиери, Ринуччини утверждает новую, гуманистическую этику, последовательно развивая ее в гражданственном ключе. Служение общественному долгу расценивается в ней как высший нравственный идеал, а моральное совершенствование личности не мыслится вне социальных связей и определенных политических условий. В то же время нравственный уровень всего общества рассматривается как важный фактор его стабильности и процветания. В изменившейся исторической ситуации Флоренции второй половины XV века гражданский гуманизм вступает в этап более глубокого осмысления своих основополагающих принципов и более развернутой, практически целенаправленной их аргументации. Если у Пальмиери в его раннем диалоге «О гражданской жизни» акцент сделан на общественном идеале, к которому следует стремиться, полагаясь на силу морального самоусовершенствования граждан, которое приведет к нравственному совершенству общества в целом, то для Ринуччини сорок лет спустя этот идеал оказывается скорее исторически пройденной реальностью, и он призывает вернуться к ней, апеллируя к гражданскому долгу современников. Анализ «Диалога о свободе» показывает, что этико-политические взгляды Ринуччини развивают традицию гражданственности и республиканизма, заложенную Бруни и Пальмиери. Что же до идеала созерцательной жизни, по мнению некоторых исследователей, сменяющего у Ринуччини идеал гражданской активности, то дело здесь не столько в отрицании прежнего идеала, сколько в поиске духовной свободы в условиях политической несвободы, поиске возможности независимой интеллектуальной деятельности на благо общества. Автор «Диалога о свободе» оправдывает абсентеизм, но в основе этого лежит гуманистическое понимание достоинства личности и мысль о необходимости бескомпромиссного служения гражданскому долгу, если не на государственной службе, то в научном и литературном творчестве. Ради восстановления политической свободы Ринуччини допускает даже крайнее средство — тираноубийство. В любом случае форма политического пове-

дения диктуется принципами гражданственности. Гуманист верит в возможность вернуть переживающее кризис флорентийское общество на путь морального возрождения и благоденствия. Вера иллюзорная, лежащая в рамках отвлеченного нравственного идеала, хотя Ринуччини более реалистически, чем многие гуманисты, оценивает социально-политические порядки Флоренции своего времени. Эта спаянность этики с политической мыслью подчеркивает принадлежность Ринуччини к традициям гражданского гуманизма и в то же время отличает от того нового направления, начало которому положит его младший современник и соотечественник Никколо Макьявелли.

Проведенный анализ идей гражданского гуманизма второй половины XV века показывает, что роль этого направления в ренессансной мысли Италии не была кратковременной и эпизодической, как полагают некоторые историки. Социально-этические и политические идеи гражданского гуманизма прослеживаются на протяжении всего XV века, находя выражение не только в трудах ведущих гуманистов этого направления — Пальмиери, Манетти, Ринуччини, Личчайуоли, но, что не менее важно, в официальных речах рядовых политиков. Начиная от Салютати и Бруни и кончая Бернардо Каниджани и Джованни Нези (творчеству этого гуманиста посвящен раздел в третьей главе книги), в течение столетия гражданский гуманизм прочно удерживал свои идейные позиции, обогащаясь новыми концепциями в изменившихся социально-политических условиях Флоренции второй половины XV века, но не утрачивая основополагающих этико-политических принципов. Практическая ориентация всего комплекса идей гражданского гуманизма всегда оставалась его главной характерной чертой.

Общественный идеал гуманистов этого направления покоился на признании «естественности» социальных отношений, складывавшихся в городе-коммуне, а затем и в государстве территориального типа. Осуждение вызвала не антагонистичность этих отношений — понятие справедливости вполне «накладывалось» на нее, —

а подрыв республикански-пополанских устоев и утверждение тирании. Это отвечало в первую очередь интересам среднего и высшего слоев пополанства, зажиточной торгово-ремесленной и предпринимательской части городского населения, которым противоречили олигархические устремления побилитета. Однако очевидно и более широкое общественное и историческое значение идей гражданского гуманизма. Здесь утверждалась светская этика, ориентированная на воспитание нравственно совершенного человека, обретающего земное счастье в социальной активности.

В этических доктринах гуманистов этого направления, как и прежде, доминировала идея общего блага, возвышающегося над частными интересами, — она выводилась из новой, гуманистической трактовки достоинства человека. Тщательно аргументировалось положение о том, что достоинство личности раскрывается лишь в активном утверждении ее доблести, которая проявляется в практике социального бытия. При этом свобода и интересы личности не противопоставлялись интересам общества и государства, более того, утверждалась мысль о возможности и необходимости их гармонии и даже о превосходстве интересов целого.

В круге идей гражданского гуманизма и во второй половине XV века одной из ведущих оставалась идея патриотизма — пока еще коммунального, не общенационального масштаба. Служение «родной коммуне», государству на хозяйственном и административном поприще отождествлялось с высшим проявлением гражданской доблести. Особое значение придавалось нравственному воспитанию граждан в духе республиканизма, сознательного отношения к политическим, общественным и семейным обязанностям. В условиях затухания пополанской демократии во Флоренции, все более заметного сужения ее рамок при Медичи эти позиции были своеобразной реакцией на происходивший процесс, попыткой идеализировать принципы коммунальной демократии. Им придавали «естественное» обоснование, доказывали разумность и справедливость существующего строя, рассматриваемого в его нормативно-идеальном виде, без тех пороков и несправедливостей, которые в действительности нарушали социальную гар-

монию и противоречили интересам полноправного большинства. Эта идеализация была призвана служить практической задаче воспитания полезного, преданного республике гражданина.

Стремление гуманистов связать этические проблемы с жизнью, с требованиями современной практики наложило отпечаток на их отношение к античному наследию, в частности к Аристотелю и Цицерону. Последний, с его концепцией общественной морали, базирующейся на представлении об идеальном гражданине, жизнь которого подчинена долгу, служению отечеству, был особенно близок гражданскому гуманизму. Однако здесь не было простой реконструкции классических идей — они творчески перерабатывались под углом зрения новой исторической реальности, органически вписывались в складывающуюся систему гуманистического мировоззрения.

Нельзя не подчеркнуть в то же время, что гуманисты ясно осознавали важную роль творцов новой культуры. Пальмиери, Манетти, Ринуччини высоко ценили своих предшественников — Данте, Джотто, Петрарку, Боккаччо, Бруни, Брунеллески. Переоценке подвергся весь предшествующий этап исторического развития человечества; значение поучительного опыта приобрела не только античная история, но и близкая гуманистам судьба Флоренции, особенно период ее становления как пополанской коммуны. Возвеличение прошлого «родной коммуны», его морально-политическая идеализация характерны и для многих «речей о справедливости», и для «Диалога о свободе» Ринуччини.

Обращает на себя внимание тесная преемственность идей гражданского гуманизма на разных этапах его развития: творчество Пальмиери, Манетти, Аччайуоли продолжало традицию, заложенную Бруни; на взгляды Ринуччини оказал заметное влияние Пальмиери. Но сама унаследованность от прошлого тематики, способов аргументации и решения типичного круга проблем — симптом кризисных явлений в гражданском гуманизме, заметных в 60—70-е годы. Возникла все более настоятельная необходимость в проверке умозрительных решений современной практикой. Поиски различны: Пальмиери в поэме «Град жизни» мечтает о возврате к про-

шлому, к «золотому веку» нравственной чистоты и умеренности, без которых он не мыслит справедливости социальной; Ринуччини, ратуя за восстановление политической свободы как условия морального возрождения общества, видит альтернативу ей, хотя и не адекватную, в интеллектуальной деятельности на благо общества. Оба решения были, однако, утопической мечтой, этико-политической иллюзией, хотя исходной посылкой для них служила вполне реалистическая оценка действительности, понятой во всей ее социальной контрастности. Линия этико-политической утопии получит особенно интенсивное развитие в общественной мысли Италии XVI века, найдя наиболее радикальное выражение в «Городе Солнца» Кампанеллы. Традиции гражданского гуманизма XV века окажутся питательной средой и для политических идей Макьявелли, хотя его доктрина, построенная на реалистических принципах, окажется решительным отрицанием всякого утопического идеала, имеющего в основе тесную взаимозависимость этики и политики.

ТВОРЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ ГУМАНИСТА
И ЛИТЕРАТУРА ВОПРОСА

Леон Баттиста Альберти — один из самых блестящих деятелей итальянского Возрождения. Разносторонне одаренный и образованный, он с неизменным успехом занимался искусством и наукой, литературным трудом и архитектурной практикой. Математика, механика, картография, педагогика, этика и эстетика, теория архитектуры, живопись и ваяние были охвачены живой творческой мыслью Альберти. Его плодотворная многогранная деятельность — яркий пример «универсальности» ренессансного человека.

Леон Баттиста Альберти родился 18 февраля 1404 года в Генуе. Он принадлежал к влиятельной купеческой фамилии Флоренции, изгнанной из родного города политическими противниками. Первоначальное образование получил в Падуе в школе известного гуманиста-педагога Гаспарино да Барцицца. В 20-е годы изучал каноническое право в Болонском университете, одновременно занимаясь греческим языком и литературой у гуманиста Франческо Филельфо. В 1432 году Леон Баттиста получил место в папской канцелярии, где прослужил 30 лет. Уже в первые годы пребывания в Риме круг интересов молодого Альберти значительно расширяется. Он изучает математику, картографию, теорию живописи и пишет диалог «О семье», посвященный проблемам морали; в 40-е годы начинает интенсивно заниматься архитектурой, не оставляя литературного творчества (к этому времени относятся его диалоги «Теодженио», «О спокойствии души», а также трактаты «О живописи» и «О ваянии»). В 50-е годы Альберти создает наиболее значительные сочинения — широко прославивший его трактат «О зодчестве» и аллегорическую сатиру «Мом, или о государе». Оставив в 1462 году службу в курии, Альберти продолжал жить в Риме вплоть до кончины 25 апреля 1472 года. К числу последних работ гуманиста относится диалог

«Домострой», подытоживший его этическую концепцию¹.

Этика — предмет постоянного интереса Альберти. Об этом свидетельствуют не только перечисленные диалоги, но и создававшийся им на протяжении всей жизни аллегорически-сатирический цикл «Застольные беседы», к которому примыкал и «Мом». Но если в сочинениях на вольгаре («О семье», «Теодженню», «Домострой»), рассчитанных на широкие круги образованных горожан и преследовавших прежде всего дидактические цели, позиция автора, находя выражение в этических максимах, предельно ясна, то латинские «Застольные беседы» и «Мом», обращенные к узкому кругу друзей, полны противоречивых раздумий и сомнений. Отчасти это послужило основанием для самых разноречивых толкований моральной доктрины Альберти в историографии.

Этическая концепция Альберти в основных чертах изложена уже в раннем сочинении «О семье», получившем широкую известность в полопанской среде еще при жизни гуманиста². Живая форма диалога, участниками которого выступают представители разных поколений семьи Альберти, назидательная цель, подчеркнутая речевым строем сочинения (о моральной философии здесь повествуется обыденным языком) — все это придавало особую привлекательность произведению гуманиста, столь непохожему на церковную морализирующую литературу. Глубоко отлично и содержание диалога: посвящая свой труд роду Альберти, Леон Баттиста ставил задачей исследовать пути к достижению благополучия и славы семьи, опираясь в первую

¹ Альберти принадлежит и ряд других сочинений: «Deifira» (1428), «De commodis et incommodis litterarum» (1430), «De jure» (1437), «Pontifex» (1437), «Philodoxeos fabula» (1425), «Canis», «Musca», «Intercoenales» — цикл латинских сатирических миниатюр, написанных в разные годы творчества. Биография Альберти изложена в фундаментальном исследовании Дж. Манчини. — Mancini G. Vita di Leon Battista Alberti. Roma, 1967 (1 ed — Firenze, 1911).

² Диалог «О семье» (Della famiglia) был написан в 1433—1434 гг. (первые три книги) и в 1441 г. (четвертая книга). В эти годы Альберти часто бывал во Флоренции в свите папы Евгения IV. Печатное издание «О семье» было впервые осуществлено в середине XIX в.

очередь на мнения античных авторов — Аристотеля, Платона, Сенеку, Цицерона, Ксенофонта, Теофраста, Катона.

К сочинению «О семье» хронологически и тематически примыкают два других диалога: «Теодженнио» (Teogenio, 1434) и «О спокойствии души» (Della tranquillità dell'animo, известное также и под другим названием — Profugium ab aegritudine), завершение которого относится к 1443 году. Как и написанный Альберти в конце жизни диалог «Домострой» (De iaciarchia, 1469—1470), эти сочинения на вольгаре отличает живой разговорный язык и общность моральной проблематики, рассматриваемой, как правило, сквозь призму жизненной практики³. Однако решение некоторых этических вопросов, в частности о противостоянии человека силам судьбы, имеет в диалогах заметные отличия, позволяя проследить определенную эволюцию взглядов гуманиста, его приверженность той или иной античной философской традиции.

Картину этических воззрений Альберти дополняют и в то же время значительно усложняют его латинские басни и аллегории, среди которых одно из самых глубоких по философскому смыслу и художественной выразительности произведений — «Мом, или о государе», написанное в 1443—1450 годах в подражание одному из любимых авторов гуманиста — Лукиану⁴. Остросатирическое по характеру, это сочинение во многом перекликается с «Застольными беседами», включающими несколько десятков басен и аллегорий. Глубина идейного содержания, блестящий стиль, обогативший латинскую прозу Возрождения, делают все эти сочинения предметом особого внимания исследователей.

Об Альберти написано много, его творчество привлекало внимание специалистов разных профилей: исто-

³ Новейшее критическое издание диалогов, как и других сочинений Альберти, написанные на вольгаре, осуществлено С. Грейсоном.— Alberti L. V. Opere volgari, v. 1—3. A cura di C. Grayson. Bari, 1960—1966. Далее — Opere volgari, v...

⁴ «Momus o de principe» впервые был опубликован в 1520 г., в 1553 г. переведен на итальянский. Критическое издание: Alberti L. V. Momus o de principe. A cura di G. Martini. Bologna, 1942. Далее — Momus ...

риков общественной мысли, философии и науки, искусства и архитектуры, литературы и педагогики. В обзоре литературы, предпосылаемом данному анализу гуманистических идей Альберти, интерес представляют прежде всего те работы, в которых исследуются его этические воззрения и дается оценка общефилософских позиций гуманиста. Именно этика, по общему убеждению, составляет центральное ядро всего его мировоззрения.

Известный историк итальянской литературы В. Росси видел наиболее характерную черту моральной концепции Альберти в его идеях умеренности, гармонии, душевного покоя. «В этой морали, утверждал он со ссылкой на «Домострой», нет ничего героического, ибо счастье здесь заключается в покое души, радостной, свободной и довольной собой»⁵. Г. Вейзе, наоборот, говоря о новизне этики Альберти по сравнению со средневековой традицией, обращал внимание на свойственное ей чувство героического, на призыв к гармоническому развитию личности и такому образу жизни, на манер классической древности, который подчинен осознанию достоинства и величия, стремлению к славе и имеет целью благо не только личности, но семьи и государства⁶. Благодаря этой «силе духа», далекой, однако, от неограниченного индивидуализма, человек может противостоять судьбе, руководствуясь в своих поступках разумом, — полагает Вейзе. Примат разума ведет к умеренному образу жизни, подчиненному самоконтролю и не связанному со стремлением к обогащению, но это не противоречит «героическому величию духа», устремленному к возвышенным целям⁷.

В полемике В. Зомбарта и М. Вебера этика Альберти оказывается своеобразным критерием буржуазности сознания, «духа капитализма». М. Вебер решительно отверг идею В. Зомбарта о том, что взгляды Альберти — «теоретика буржуазной морали», легли в основу протестантской этики, и обратил внимание на близость «экономического рационализма» гуманиста античным

⁵ Rossi V. Il Quattrocento. 3 ed. Milano, 1933, p. 144.

⁶ Weise G. Il Rinascimento e la sua eredità. Napoli, 1969, p. 53.

⁷ Ibid., p. 54.

концепциям Ксенофонта, Катона, Варрона⁸. В эту полемику вступил современный итальянский историк Дж. Понте, посвятивший свою работу трактовке проблемы накопительства у Альберти⁹. Дж. Понте полагает, что рационализм гуманиста в некотором отношении отражает тенденции буржуазного развития, поскольку основан на земных потребностях человека, стимулирует индивидуальную активность, утверждает принципы расчетливости и благоразумия. Однако в этом нельзя видеть, по мнению автора, абсолютное проявление «буржуазного духа», оправдание эгоистического утилитаризма: ведь Альберти отдаст предпочтение духовной свободе и чести перед накопительством и призывает довольствоваться тем, что необходимо для удовлетворения естественных потребностей человека¹⁰. Позиция Понте представляется более убедительной, чем попытка Зомбарта и его последователей сблизить этику Альберти с протестантской моралью. Однако вопрос о социальном характере взглядов гуманиста едва ли можно правильно решить, рассматривая только проблему богатства и не принимая во внимание других сторон моральной доктрины Альберти.

П. А. Мишель видит принципиальное значение этической доктрины Альберти в решении проблемы «индивид --- общество»: гуманист исходит из признания «естественности» социального образа жизни людей, когда необходимость подчиняться законам государства неизбежно ведет к ограничению свободы. Мишель особо выделяет его мысль о том, что в обществе полнее выявляются индивидуальные свойства людей, столь различных по характеру и устремлениям: связанные в единое целое они как бы дополняют друг друга. Нормы совершенного общественного бытия Альберти определяет как честность, равенство, гуманность. Поэтому более «естественным» он мыслит образ жизни гражда-

⁸ Weber M. L'etica protestante e lo spirito del capitalismo. Trad. ital. Firenze, 1965; Зомбарт В. Буржуа. Этюды по истории духовного развития современного экономического человека. М., 1924.

⁹ Ponte G. Etica ed economica nel terzo libro «Della famiglia» di Leon Battista Alberti.— Renaissance studies in honour of Hans Baron. Firenze, 1971, p. 283—309.

¹⁰ Ibid., p. 306—308.

нина, уважающего законы, отдавая ему предпочтение перед уединением ученого.

Этика Альберти строится на утверждении деятельного характера человека, подчеркивает Мишель. Человек призван использовать и развивать данные ему от природы ум и талант. Активная доблесть — идеал героической жизни, независимо от того, раскрывается он в деяниях правителя или воина, ученого или художника. Герои ставят свою доблесть на службу остальным людям, они ринутся в борьбе, наградой им становится слава. Понятия славы и доблести у Альберти тесно взаимосвязаны, заключает Мишель: таким образом, его этика подчиняет человека дисциплине добродетели, но цель такой дисциплины — наиболее полное выявление свойств самой личности и обретение ею счастья. Однако добродетель оказывается у Альберти гарантией только личного, а не общего блага, полагает Мишель, что лишает его концепцию оптимизма¹¹. Заметим, что последнее утверждение противоречит признанию историком доминирующей идеи гармонии в философско-этическом мировоззрении Альберти.

Об этике Альберти нередко судят лишь на основании его диалога «О семье» и примыкающей к нему группы «моральных сочинений» на вольгаре. Такой подход едва ли можно признать плодотворным, ибо вне поля зрения исследователей остается широкий пласт латинских диалогов и аллегорий, что приводит к абсолютизации «семейной этики» Альберти, его взглядов на семью как основополагающую ячейку общества¹². Так, М. Петрини убежден, что этическую позицию гуманиста, светскую в своей основе, в противовес христианской морали утверждающую благоразумие и рационализм в практической жизни, веру людей в собственные силы, нельзя назвать ни индивидуалистической, ни

¹¹ Michel P.-H. Un idéal humain au 15-e siècle. La pensée de Leon Battista Alberti (1404—1472). Genève, 1971 (1-e ed.—1930), p. 265—270, 588—589, 613.

¹² Aubel E. Leon Battista Alberti e i libri «Della famiglia»...; Lang R. Leon Battista Alberti und die Sancta Masseritia. Saint Gall, 1938; Schalk F. Leon Battista Alberti und das Buch «Della famiglia». — Romanische Forschungen, 1950, 62.

гражданственной. Его идеал — «небольшая семейная республика, хорошо устроенная и спокойная»¹³.

По мнению ряда исследователей, в этике Альберти все же достигается своеобразная уравновешенность интересов личности и общества, поскольку гуманист исходит из понимания семьи как микрообщества, как главной ячейки государственного организма¹⁴. В то же время М. С. Корелин, Г. Вейзе и некоторые другие историки, признавая ведущую роль семьи в этическом учении Альберти, подчеркивают, что в его понимании семья — это прежде всего база для воспитания молодого поколения в духе гражданственности и патриотизма¹⁵.

Ф. Татсо считает идеалом Альберти частную жизнь, направленную на преодоление экономических и социальных трудностей и отвечающую в этом потребностям эпохи, но в то же время отмечает «живое чувство социальности», присущее этике гуманиста и выражающееся в культе человека-созидателя, художника, труд которого полезен всем людям¹⁶. Дж. Сантинелло также полагает, что хотя диалог «О семье» посвящен преимущественно проблемам частной жизни, она не мыслится вне связи с другими семьями, образующими государство: «семейная мораль Альберти» обязывает быть полезным не только родным, но и другим людям¹⁷. В монографии Сантинелло намечается и более широкий подход к этической концепции Альберти — она рассматривается сквозь призму общемировоззренческих принципов гуманиста. Отмечая эклектический харак-

¹³ Petrini M. L'uomo di Leon Battista Alberti.—Bellagor, 1951, v. VI, n. 6, p. 651—677.

¹⁴ Aubel E. Leon Battista Alberti e i libri «Della famiglia»; Ponte G. Architettura e società nel «De re aedificatoria» di Leon Battista Alberti.—Giornale italiano di filologia, XXI, v. 2, 1969, p. 297—312; Romano R., Tenenti A. Introduzione in: Leon Battista Alberti. I libri della famiglia. Torino, 1969, p. I—XXXVIII.

¹⁵ Weise G. Il Rinascimento e la sua credità; Корелин М. С. Леон Баттиста Альберти и его отношение к науке и искусству.—Русская мысль, 1894, № VI, с. 42—52.

¹⁶ Tateo F. Alberti, Leonardo e la crisi dell'Umanesimo. Bari, 1971, p. 13—14, 45.

¹⁷ Santinello G. Leon Battista Alberti. Una visione estetica del mondo e della vita. Firenze, 1962, p. 90.

тер философии Альберти, в которой переплетаются платонизм и аристотелизм, стоико-кипическая и христианская традиции, Сантинелло склонен видеть в ней и тенденцию к синтезу¹⁸. Как система она близка к метафизике, полагает он, но в то же время заметно отходит от схоластических канонов, в первую очередь благодаря практической ориентации, проникновению во все сферы человеческой деятельности¹⁹. Одна из главных философских идей Альберти — идея гармонии (в этике это принцип умеренности, в эстетике — принцип соразмерности), но было бы неверным, полагает Сантинелло, говорить о подлинно гармоничном понимании жизни у Альберти, ибо он видит всю реальную ее дисгармонию и считает, что равновесие в жизненных ситуациях достигается лишь борьбой, победный исход для которой не всегда обеспечен²⁰. В отношениях с природой человек стремится к гармонии, не дезорганизуя, а улучшая ее своим трудом, в творчестве он воспроизводит ее как образец²¹. Благодаря четко выступающей идее гармонии философия Альберти приобретает эстетическую окраску, делает вывод Сантинелло, подчеркивая, что именно в эстетике философские принципы находят наиболее цельное выражение²². Что же касается этики, то по сравнению с эстетикой она лишена идейной стройности и законченности. Реальные жизненные противоречия, которые видит гуманист, влияют на его этическую позицию, что не позволяет, по мнению Сантинелло, оценить ее как «подлинно гармоническую» и оптимистическую²³. С подобной оценкой трудно согласиться.

В отличие от Сантинелло Дж. Гэдол не разделяет концепцию «конфликтов в безнадежности», якобы свойственных этике Альберти²⁴. Она настаивает на признании системного единства во взглядах гуманиста на мир и человека, однородности принципов его мышления как

¹⁸ Ibid., p. 15.

¹⁹ Ibid., p. 15—16.

²⁰ Ibid., p. 8.

²¹ Ibid., p. 86—87, 95.

²² Ibid., p. 18, 95, 111, 118, 185.

²³ Ibid., p. 8.

²⁴ G a d o l J. Leon Battista Alberti. Universal man of the early Renaissance. Chicago—London, 1969, p. 19.

в художественной, научной, так и в этической сферах. Понятия меры, гармонии, пропорции пронизывают все области мировоззрения Альберти — именно это, по мнению Гэдол, не позволяет говорить о его пессимизме²⁵. В этике Альберти исследовательница обращает внимание на новую оценку труда, которая расходится как со средневековым, так и с буржуазно-протестантским его осмыслением. Гуманист связывает будущее человека с его творческими усилиями, подчеркивая также активный жизнеутверждающий характер добродетели²⁶. Отмечая земной, оптимистический характер этики Альберти, Гэдол не проявляет, однако, последовательности, парочито сблизая ее с платонизмом. У Альберти добродетель — это идеал, противостоящий действительности и присущий изначально человеческому разуму. Синтез разума и практики в этике Альберти восходит к интуитивному пониманию «духа» как имманентной созидательной силы, полагает Гэдол²⁷. Это утверждение расходится с мнением ряда исследователей, отмечающих реалистические начала в этико-философской и эстетической мысли Альберти²⁸.

Особое место в литературе, посвященной гуманисту, занимает концепция Э. Гарэна, претерпевшая некоторую эволюцию. В работах 40—50-х годов Гарэн рассматривает творчество Альберти на общем фоне развития гуманистической мысли Италии XV века, подчеркивая светский, оптимистический характер его учения о человеке — человеке творческого, созидательного труда, наделенном нравственным совершенством и способном успешно сражаться с Фортуной, человеку, все помыслы которого устремлены к решению сложных проблем земного бытия²⁹. В диалоге «О семье» всякий пессимизм и аскетизм полностью преодолены утверж-

²⁵ Ibid., p. 19, 224—226.

²⁶ Ibid., p. 225—226.

²⁷ Ibid., p. 226—227, 236—238.

²⁸ В советской историографии о реализме Альберти убедительно писал А. К. Дживелегов. — Альберти и культура Ренессанса. — В кн.: Леон Баттиста Альберти. Десять книг о зодчестве, т. 2. М., 1937, с. 178—182.

²⁹ Garin E. Medioevo e Rinascimento. Bari, 1954; Idem. L'umanesimo italiano. Bari, 1958.

дением ценности человеческого труда³⁰. Но в исследованиях Гарэна, относящихся к 60-м и особенно 70-м годам, которые основаны в значительной мере на «Застольных беседах» (им были впервые найдены многие из сочинений этого цикла) и «Моме», мировоззрение Альберти приобретает иную окраску, его пронизывает горький, безысходный взгляд на мир и роль в нем человека³¹. В качестве центральной историк выдвигает проблему двойственности, противоречивости мировоззрения Альберти, в котором прослеживаются две параллельные тенденции — рационалистическая мысль «моральных трактатов» и «драматический аккомпанемент» латинского сатирико-аллегорического цикла. По мнению Гарэна, «Мом» — земная и небесная пародия на трактат «О зодчестве»: здесь строится город по мерке разума, там — разум и добродетель оказываются лишены места на небе и на земле³². Человек у Альберти не связующее звено мира, как у флорентийских неоплатоников, а воплощение принципа неопределенности и изменчивости; разрушая дорогой гуманистам образ человека-творца, Альберти лишил смысла земную сцену — таков вывод Гарэна в одной из последних его работ³³. Нарочито заостренный в своей парадоксальности этот вывод расходится как с прежними высказываниями самого Гарэна, так и с той общей линией «позитивной» оценки мировоззрения гуманиста, которая заметно укрепляется в современной историографии. Нельзя не подчеркнуть ценность многих наблюдений исследователя, в которых творчество Альберти раскрывается во всей его сложности и противоречивости, а сам мыслитель предстает пронизательным, глубоко вдумывающимся в действительность. Возможно, на выводах Э. Гарэна сказалась некоторая увлеченность «нетрадиционным» Альберти, приведшая к излишне резкому противопоставлению отдельных сторон его

³⁰ Garin E. L'umanesimo italiano, p. 72—73.

³¹ Garin E. La letteratura degli umanisti.— In: Il Quattrocento e l'Ariosto. Garzanti, 1966, p. 262—266; Idem. L'Età nuova. Napoli, 1969, p. 222—223; Idem. Dal Rinascimento all'illuminismo. Pisa, 1970, p. 68.

³² Garin E. Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo. Bari, 1975, p. 179.

³³ Ibid., p. 177, 180.

мировоззрения. По нашему убеждению, Альберти не оставляет свою позицию открытой. В его последнем сочинении («Домострой») она сформулирована четко: практическая этика должна быть ориентирована на раскрытие всех творческих потенций человека в его земном существовании, которое он способен сделать разумным и гармоничным. В советской литературе творчество Леона Баттиста Альберти привлекало внимание искусствоведов, историков архитектуры и науки. К детальному анализу его гуманистических идей впервые обратился автор настоящей работы³⁴. Посвящая раздел книги этической концепции Альберти, автор ставит целью воссоздать ее основополагающие принципы, показать их сходство и отличие от других направлений в итальянском гуманизме XV века.

УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ

В многогранном творчестве Леона Баттиста Альберти особое место занимает моральная философия, самым тесным образом связанная с его художественной и научной мыслью. Учение о человеке, его месте в природе и обществе гуманист строит на античной основе, проявляя в этом гораздо большую последовательность, чем его предшественники. Наука древних, будь то теория архитектуры, математика или этико-философская доктрина, становится для Альберти главным источником идей, отправной точкой его размышлений в любой области знания. Однако он не просто воскрешает забытое наследие и тем более не преклоняется перед ним раболепно, а творчески осмысливает под углом зрения современной практики, сплавляя зачастую противоречивые идейные традиции собственной оригинальной мыслью. Яркая отличительная черта всего творчества

³⁴ См.: Брагина Л. М. Человек и фортуна в этической концепции Леона Баттиста Альберти (1404—1472).— В кн.: Европа в средние века: экономика, политика, культура. М., 1972, с. 329—340; Она же. Альберти-гуманист.— В кн.: Леон Баттиста Альберти. М., 1977, с. 10—49; Она же. Гуманистическая концепция Леона Баттиста Альберти.— В кн.: Брагина Л. М. Итальянский гуманизм. Этические учения XIV—XV веков. М., 1977, с. 151—202.

Альберти — стремление обратиться к опыту как необходимому дополнению теории, поскольку сама действительность рассматривается им как исходная основа познания. В этом смысле можно говорить о реализме Альберти, выделяющем его из всего гуманистического движения XV века.

Реализмом пропикнута не только эстетическая концепция Альберти, его теория архитектуры, живописи, ваяния, но и многие стороны учения о человеке. В немалой степени этому способствовали пантеистические представления о мире, понимании природы как воплощения высшей божественности, а человека — как неотъемлемой части природы. Посвященные моральной философии сочинения гуманиста не содержат традиционной для средних веков проблемы отношения человека с богом (хотя не лишены расхожих сентенций о всевышнем как нравственном мерило человеческого поведения), на первый план здесь выдвинута проблема «человек и природа».

Уже в диалоге «О семье» Альберти намечает исходные позиции для решения этой проблемы: «Природа, то есть бог, создала человека частью небесным и божественным, частью же самым прекрасным и благородным среди смертных, снабдив его обликом и членами, весьма пригодными ко всякого рода движению, а также к тому, чтобы чувствовать и избегать всего вредного; она наделила его способностью к рассуждению, чтобы исследовать и принимать необходимое и полезное; она одарила его движением и чувством, желанием и стремлением, дабы с их помощью он ясно чувствовал и лучше понимал полезное и избегал вредного; она дала ему ум, понятливость, память и разум — свойства божественные и самые подходящие для того, чтобы исследовать, различать и понимать, чего следует избегать и к чему стремиться, дабы сохранить самого себя»³⁵.

³⁵ Alberti L. V. Opere volgari, v. 1, p. 133—134. Следует отметить, что в отождествлении бога и природы Альберти не всегда последователен: в диалоге «О семье» он чаще говорит о боготворце, чем о природе, хотя в наиболее важном случае употребляет именно этот термин; в «Моме» он пользуется только понятием «природа», утверждая, что она — единственный бог.

Итак, особое положение человека в мире определено его причастностью к земному и небесному. Эта двойственность — отличительное и в то же время совершенное свойство его природы. Совершенство заключено в активной способности человека двигаться, чувствовать, испытывать желания с целью наилучшего приспособления к внешнему миру и самосохранения. Разум позволяет ему осмысливать свое существование во внешнем мире и наилучшим образом использовать его.

Альберти энергично подчеркивает мысль о совершенстве всех творений природы: «Ученые утверждают, что природа, создавая вещи, очень старалась, насколько это требовалось, сделать их совершенными по форме и потенции, без какого-либо недостатка, так, чтобы они были способны сохранить себя на протяжении всего существования и приносить пользу другим творениям»³⁶. Самосохранение и взаимная полезность — таково назначение всего сущего. Этому природному закону подлжит и человек, стоящий в одном ряду с прочими живыми существами. Для Альберти теснейшая связь человека с миром природы — основополагающий принцип всей его этической доктрины. В диалоге «О семье» он многократно обращается к этой идее, акцентируя единство «природных начал» тварного мира: «В каждом живом существе можно видеть природные начала (*naturali principi*) — такую силу, разум и способность, которые достаточны для его жизнедеятельности и позволяют избегать опасности»³⁷. Это рассуждение завершает вывод: «...мне кажется возможным утверждать, что все смертные созданы природой, чтобы любить и сохранять всякое ценное свойство (*virtù*), которое есть не что иное, как заключенная в нем хорошо устроенная природа. Поэтому считаю позволительным утверждать, что порочные намерения смертных — это нарушение обычая и испорченность разума, пристекающая от различия мнений и глупости»³⁸.

³⁶ Ibid., v. 1, p. 62.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ibid., p. 63: ... tutti i mortali sono da essa natura compiuti ad amare e mantenere qualunque lodatissima virtù; e non è virtù altro se non in se perfetta e ben prodotta natura.

Таким образом, главным законом природы оказывается внутреннее совершенство всех ее творений, раскрывающееся в разумности и полезности каждого из них. Альберти говорит о разуме (*ragione*) применительно ко всему одушевленному миру. Но в отличие от животных, обладающих минимальной разумной способностью, человек паделен «светом разума», позволяющим отличать добро от зла, любить совершенное и избегать порочного. Если лишить человека такой способности, он мало чем будет отличаться от животных³⁹. Смысл этой высокой способности человеческого разума — осознание скрытых принципов и причинной связи вещей. Ведь «совершенная устроительница мира — природа» снабдила их внешними знаками, «чтобы люди могли по мере необходимости постигать их и умели бы использовать вещи в их изначальной целесообразности»⁴⁰.

Итак, естественный порядок мира понятен человеку — таков закон природы-устроительницы, наделившей людей разумностью, а все творения — символами их предназначения. В этом заключена основа свободной ориентации человека в мире, выбора между полезным и вредным, добром и злом. Гарантия правильной ориентации — разум и сила человека, его «природные начала», его *virtù*, в которой раскрывается совершенство человеческой природы. В диалоге «О семье» Альберти четко определил свое понимание места человека в мире, решительно подчеркнув его неразрывную связь с природой, включенность в нее наряду с прочими существами, но и отличие от них, проявляющееся в высокой разумности, которая «выделяет человека из прочего мира, позволяет ему побеждать любое другое одушевленное существо»⁴¹.

В «Моме» Альберти утверждает мысль, что в мире царствует только один бог — природа, все подчинено ее строгим законам, нарушить их не в силах ни одно из ее творений, но каждое несет определенную функцию в «рамках самой Природы и не вопреки ей»⁴².

³⁹ Ibid., p. 94—95.

⁴⁰ Ibid., p. 45.

⁴¹ Ibid., p. 131.

⁴² Momus, p. 21.

Ошибочно полагать на основе астрологических представлений, что помимо природы людьми руководят иные боги; «Природа имеет обыкновение собственными силами осуществлять свою естественную обязанность по отношению к роду людскому и не нуждается ни в нашей помощи, ни в наших молитвах как побудительном средстве»⁴³. Строгий порядок мира — естественный закон, всеподчиняющая, спонтанно действующая сила, не подверженная никаким воздействиям ни из сферы небесных тел, ни со стороны тварного мира. Природа в представлении Альберти — жизненное начало, которое объединяет и приводит в движение весь мир. Человек наряду с прочими творениями подчинен этой естественной закономерности — постоянной, прочной, всеобъемлющей. Эта мысль была подчеркнута и в «Теодженио»: природа «прочна и постоянна в каждом своем установлении и развитии, ничто в ней не имеет обыкновения изменяться или выйти за пределы предписанного ей закона»⁴⁴.

В трактате «О зодчестве» Альберти называет главный закон природы — «совершенной устроительницы мира» — законом гармонии: «Она охватывает всю жизнь человеческую, пронизывает всю природу вещей, ибо все, что производит природа, все это соизмеряется законом гармонии. И нет у природы большей заботы, чем та, чтобы произведенное ею было вполне совершенным. Это никак не достичь без гармонии, ибо без нее распадается высшее согласие частей»⁴⁵. Итак, природа-закон, наделяющая мир совершенством, гармонией, которая и держит в единстве все его многообразие, оказывается основополагающей философской посылкой этической концепции Альберти. Идея гармонии как совершенства частей и целого, как имманентно присутствующего всем творениям свойства определяет решение ключевых проблем его учения о человеке, его этики, эстетической теории.

⁴³ Ibid., p. 22: *Naturam quidem ultro ac sponte suesse erga genus hominum innato et suo uti officio, eamque haud usquam egere nostris rebus, sed ne eam quidem nostris moveri precibus.*

⁴⁴ Alberti L. B. *Opere volgari*, v. 2, p. 61.

⁴⁵ Альберти Леон Баттиста. Десять книг о зодчестве, т. 1, с. 318.

В этике эту закономерность выявляет *virtù* — чрезвычайно ёмкое понятие, включающее и позитивные потенции самой человеческой природы (которые раскрываются в правильной жизнедеятельности), и predisposition к добру в строго моральном смысле, и добродетели как таковые. В определении этого понятия, его соотношении с другими этическими категориями заключено главное содержание гуманистического учения Альберти. Так, проблема детерминированности — свободы воли и действий человека, морального выбора, решается в его сочинениях сквозь призму трактовки *virtù*, с одной стороны, как «хорошо устроенной природы» человека, подчиненного общему закону гармонии миропорядка, с другой — как прирожденной способности к доблестным поступкам, predisposition к добру. Принципиальное значение имеет и соотношение *virtù* — *Fortuna*.

Если перед лицом рока — естественной детерминации, непреклонного хода вещей, предначертанного природой, — человек бессилен, ибо он включен наряду с прочими творениями в причинно-следственную связь миропорядка⁴⁶, то социальной детерминации, которую олицетворяет античная богиня Фортуна, можно противопоставить *virtù*. В отличие от стоической этики, влияние которой заметно во многих сочинениях Альберти, гуманист не абсолютизирует идею фатальной неизбежности, всеподчинение человеческой жизни неумолимому року, но переносит акцент на проблему противоборства человека и Фортуны, исследуя все его природные возможности, способные ослабить патиск всемогущей богини. К этой проблеме, особенно волновавшей его современников, о чем ярко свидетельствует «купеческая» литература, Альберти обращается многократно: в диалоге «О семье», где ставит целью показать, сколь велика сила Фортуны и может ли человек противостоять ей, в аллегории «Рок и Фортуна», в диалоге «О спокойствии души» и других произведениях.

⁴⁶ Об имманентности природе причинно-следственной необходимости Альберти говорит в «Моме»: «... в мире природы ничто не возникает и не может возникнуть без какой-либо причины. Мы называем «причиной» все то, что порождает движение и покой». — *Motus...*, p. 162.

Ее решение тесно переплетается с рассмотрением гуманистом основных этических проблем — о роли разума и добродетели в достижении счастья, о нравственном идеале, совершенном образе жизни и т. д. Вывод, к которому приходит Альберти, опираясь как на традиции античной философии, так и на собственные размышления, продиктованные наблюдениями над практикой жизни, носит не отвлеченный, умозрительный характер, а как бы обращен к читателю, ожидающему руководства к действию, что подчеркнуто и дидактической целью ряда его сочинений. Главный аспект решения этой проблемы остается везде неизменным — соотношение сил человека и Фортуны, степень и условия его свободы. Уже в диалоге «О семье» Альберти четко разграничивает сферы власти человека и Фортуны: «Итак, можно установить, что Фортуна слишком слаба и неспособна лишить нас даже в малой степени нашей добродетели (*virtù*); саму же добродетель мы должны считать достаточной, чтобы достичь всего самого возвышенного — могущества, уважения, вечной и бессмертной славы»⁴⁷. Но ведь *virtù* — «хорошо устроенная природа», заключенная в нас самих. Таким образом, из сферы воздействия Фортуны выпадают прежде всего природные начала человека, его способности. К ним следует присовокупить и производные от *virtù* благоприобретенные силы человека — образованность и мастерство. Они также оказываются за пределами влияния Фортуны. Альберти формулирует эту мысль очень четко: не может Фортуна «отнять у нас ни добродетелей, ни образованности, ни мастерства — все это находится во власти наших собственных забот и стараний»; ей же принадлежит все внешнее — вещи, хотя необходимые и полезные нам (такие, как богатство или положение), — их она легко может разрушить, лишив нас обладания ими⁴⁸. Но не только сами материальные блага подвержены власти Фортуны. Она

⁴⁷ *Opere volgari*, v. 1, p. 9: Così adunque si può statuire, la fortuna essere invalida e debolissima a rapirci qualunque nostra minima virtù; e dobbiamo giudicare la virtù sufficiente a contendere e occupare ogni sublime e eccelsa cosa, amplissimi principati, supreme laudi, eterna fama e immortal gloria.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 79.

влияет и на нашу деятельность, «...ведь не найдется ни одной известной профессии, где бы Фортуна не играла ведущей роли», — заключает Альберти. Взять, к примеру, военное дело, где «победа — дочь Фортуны», или ученые занятия, «которым ты не можешь предаваться постоянно, не будучи зависим от многих обстоятельств, подчиненных Фортуне»⁴⁹. И тем более властна она над делами, связанными с накоплением богатства. Так что в любого рода деятельности успех зависит и от щедрости Фортуны⁵⁰. Но даже в случае ее неблагосклонности мы лишаемся лишь плодов наших усилий, но сам труд, знания остаются нам. Ведь от нас зависит выбрать такой род деятельности, который наилучшим образом соответствовал бы нашей природе и был бы наименее подвержен прихотям Фортуны. Силы противостоять ей дает здравый смысл, помогающий человеку осознать свою собственную природу, свои возможности и выбрать наиболее подходящее поле деятельности⁵¹. «Таким образом, в каждом прославленном занятии не следует исключать Фортуну, но важно умерять ее благоразумием и осмотрительностью»⁵².

Итак, поле деятельности человека и Фортуны строго разграничены: человек — сам себе хозяин, хотя в окружающем его и творимом им самим вещном мире велико влияние Фортуны. Но даже во внешней сфере человек способен противостоять ей, обращаясь к своим природным способностям, к своему разуму. Поэтому вывод, к которому ведут рассуждения Альберти, полон веры в человека, в его способность противостоять Фортуне. Не в ее власти «так легко побеждать того, кто не хочет быть побежденным. Фортуна одерживает верх лишь над тем, кто ей покоряется»⁵³. Воля человека

⁴⁹ Ibid., p. 146: Ne so se io qui mi stimo bene: non però vorrei io errare, ma quasi così potrei credere, che niuno famoso esercizio si trova, nel quale la fortuna non guidi le prime parti.

⁵⁰ Ibid., p. 145—146.

⁵¹ Ibid., p. 25, 140, 147.

⁵² Ibid., p. 147. E così adunque in ogni esercizio famosissimo e glorioso convertatti non escludere la fortuna, ma moderarla con prudenzia e consiglio.

⁵³ Ibid., p. 6.

свободна, и в этом залог его успешного сопротивления силам внешних обстоятельств. На стороне человека его *virtù*, частица самой природы, гармоничной и неизблемой. Так вырисовываются контуры проблемы человек — Фортуна в диалоге «О семье», важнейшая идея которого — убедить читателя в значительности природы человека, в силе его способностей, воли, разума, в том, что он может и должен противостоять Фортуне.

Идею сражаться с Фортуной, мобилизуя свои способности, идею, близкую учению стоиков, Альберти развивает и в сочинении «О спокойствии души». На первом плане здесь — воля человека, свободно направляющая его действия и руководствующаяся лишь разумом. «Кто здраво рассуждает, легко может достичь желаемого», — утверждает Альберти. И далее замечает: «Мы, люди здравого смысла, настолько властвуем над самими собой, над нашей душой, волей, мыслями, чувствами, насколько этого желаем»⁵⁴. А если это так, то Фортуна не в силах причинить человеку вреда даже тогда, когда лишает его внешних благ. «Несправедливость, вероломство, жестокость не тебя делают хуже, но того, кто оказывается их посетителем: никакие превратности судьбы или несправедливость худших из людей никогда не смогут сделать человека плохим... вопреки его желанию и воле»⁵⁵. Ничто из лежащего вне нас, — заключает он, — не в силах воздействовать на нашу душу, разве что мы сами этого захотим»⁵⁶. Эта сила внутреннего сопротивления «несправедливой судьбе, или несчастному случаю, или людской нечестности и подлости» коренится в природных свойствах человека. Подобно тому как холод, жару, непогоду мы переносим благодаря способностям нашего тела, обеспечивающим нам здоровье, так и превратностям судьбы мы приучаемся сопротивляться душой, поддерживая в ней заложенную природой искру вечности⁵⁷. «Итак, не бу-

⁵⁴ Opere volgari, v. 2, p. 114: ... noi uomini bene consigliati tanto potremo di noi stessi, di nostro animo, volontà, pensieri, ed affetti, quanto vorremo ed instituiremo.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Ibid., p. 120: Ma, dirò io, cosa niuna estrinseca potrà nè nostri animi, se non quanto noi patiremo ch'ella possa.

⁵⁷ Ibid., p. 120—121.

дем забывать, что мы подвержены ежедневным капризам Фортуны не меньше, чем все прочие смертные творения. Но эта мысль не должна вызывать в нас печаль, как если бы нам ежечасно грозил полный крах в наших делах»⁵⁸. Не отчаиваться, а, наоборот, мобилизовать свои силы, «укрепить душу должны мы, дабы терпеливо перенести то, что может произойти». Размышляя над прошлыми и настоящими невзгодами, мы обретаем силы во всеоружии встретить будущее⁵⁹.

Свобода воли простирается лишь на внутренний мир человека. Но чтобы, зная это, он не почувствовал себя бессильным перед лицом окружающей действительности, ему нужно развивать и упражнять природные способности, тренировать волю и выдержку, следовать разуму, изучать самого себя. Эти рассуждения Альберти близки позициям стоической этики, но в его этической концепции они приобретают иное звучание. Гуманист шире раздвигает границы свободы воли человека — ведь во власти самих людей достичь желаемого, важно лишь руководствоваться разумом.

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

В «Теодженно» так же настойчиво утверждается идея — силы человека заключены в нем самом и многое в его жизни зависит от понимания им ценностей его внутреннего мира. Альберти не раз возвращается к мысли о том, что оценка внешних обстоятельств не имеет этического смысла, ибо они по своей сути находятся вне добра и зла. Внешние обстоятельства становятся положительными или отрицательными лишь в зависимости от нашего к ним отношения (правильного

⁵⁸ Ibid., p. 124.

⁵⁹ Ibidem.

или неправильного), что определяется в конечном итоге нашим сознанием. «Поэтому следует соизмерять наши суждения и выводить точные оценки и заключения, ибо многое, что на самом деле бесполезно, может казаться нам полезным, тогда как ничтожное и малозначительное можно счесть серьезным и неприятным»⁶⁰. Независимость от Фортуны во внешних обстоятельствах достигается, таким образом, через акт сознания, правильного суждения, предпосылкой чего является нравственность человека.

Руководить человеком в его борьбе с Фортуной должно разумное начало. Если прочно стоять на этой позиции, то всякая потеря внешних благ должна восприниматься как «возвращение Фортуне того, что ей принадлежит. Стоит ли переживать из-за того, что не принадлежит тебе и так мало тобой ценимо»⁶¹. Стоит ли вообще бояться Фортуны? Ведь она не может лишить тебя твоего собственного. Но не стоит так уж сильно печься и о ее дарах⁶².

Эти рассуждения Альберти могут навести на мысль об оправдании аскетизма. Не граничит ли нарочитое равнодушие к благам, «подвластным Фортуне», с пренебрежением ко всему мирскому? Приводимые высказывания близки и к стоической идее «спокойствия духа» как самоцели бытия. Однако целостное восприятие этической концепции Альберти опровергает оба предположения. Речь не идет об отказе от мирских благ: важна лишь трезвая оценка их ради должного использования, что позволяет выстоять в борьбе с Фортуной. Средством защиты от ее ударов может стать и спокойствие духа, идущее от разумного восприятия окружающего.

Главное, что хочет подчеркнуть Альберти в ранних сочинениях, это мысль о необходимости противостоять

⁶⁰ Ibid., p. 61—62. Альберти замечает, что «от природы хорошими и достойными похвалы» считаются добродетель, высокая нравственность, здравый смысл, тренированный ум; природное зло воплощается в пороках, тщеславии, легкомыслии, алчности и тому подобном.

⁶¹ Ibid., p. 95: ...le cose della fortuna non più in sè vagliono se non quanto le riputiamo, ella può nulla essere a noi molesta, se non ritollendo il suo. Ma poco a te sarà molestia renderle quelle che tu poco stimasi.

⁶² Ibid., p. 82.

Фортуне, противопоставить ей волю, разум, добродетель, словом природные силы человека. И чем активнее это противопоставление, тем свободнее человек в своих желаниях и поступках. Позиция человека сильна и тем, что он принадлежит миру природы. Неизменность ее законов противоположна капризам Фортуны. Последняя имеет власть над столь же непрочным и непостоянным миром, но подлинно природные начала изменить она не в силах. Фортуна вмешивается в ход событий неожиданно и без видимой логики, она свосравна, переменчива и тем противоположна природе с ее строгим порядком и постоянством. Фортуна противостоит человеку не как рок, фатум, неизбежная необходимость, а как стихийная сила, влияющая на него чаще пагубно, чем счастливо. Поэтому во власти человека облегчить удары Фортуны, важно лишь не переоценивать блага, ей принадлежащие, и, наоборот, видеть собственные способности, свои природные потенции. И чем теснее связь человека с природой, чем полнее использует он полученные от нее свойства, тем меньше возможности у Фортуны разрушить гармоничность бытия и сделать его ареной несчастий. «Фортуна выигрывает лишь у того, кто ей покоряется» — таково решение проблемы «человек и Фортуна» в ранних сочинениях Альберти. Этот вывод исполнен оптимизма, веры в человека, способного, опираясь на собственные силы, успешно противостоять ударам судьбы. Этой принципиальной позиции Альберти не изменяет и в «Застольных беседах», хотя в ряде аллегорий этого цикла («Религия», «Добродетель», «Усопший») он заостряет внимание на всеисилии и жестокости Фортуны, что порождает настроенные безысходности. И все же Альберти не покидает мысль о возможности успешного противоборства с Фортуной, он вновь и вновь оценивает пригодные для этого средства. Наиболее законченное выражение его размышления находят в аллегории «Fatum et Fortuna» («Рок и Фортуна»).

Перед взором философа — река жизни, символизирующая фатум, рок, «течение событий в жизни людей, подчиненное определенному порядку»⁶³. Рок неизбе-

⁶³ Prosatori latini del Quattrocento. A cura di E. Garin. Milano, 1952, p. 656.

жен, как неизбежно и само существование человека. Фортуна же, как полагает философ, наблюдая плывущих по «реке жизни» людей, — конкретизация общего закона (фатума) во времени. «Я понял, — заключает философ, — что Фортуна наиболее благоприятна для тех, кто в момент падения в реку оказался рядом с доской или близ корабля», и, наоборот, она враждебна нам, если мы падаем в поток в тот момент, когда пловцу необходимо преодолеть накат волны. «Поэтому не следует забывать, что в делах человеческих многое зависит от благоразумия и активности»⁶⁴. Фортуна выступает здесь как социальная детерминация. В бурном жизненном потоке, который наблюдает философ, с водоворотами и подводными камнями, с теснинами и мелями, опасность подстерегает всех, кто в нем оказывается. Но избежать ее люди пытаются по-разному: одни плывут самостоятельно или держась за доски, другие — на лодках и кораблях, третьи держатся на воде с помощью пузырей. Все эти средства не слишком надежны; но в этом разнообразии средств, символизирующих политическую власть (корабли), общественно-экономическую деятельность (лодки), богатство (пузыри), знания и добродетели (доски), труд (руки пловца), наиболее устойчивыми остаются руки пловца (особенно, если рядом оказываются доски). В самом благоприятном положении пребывают лишь немногие — те, кому боги даровали плавники. Это ученые, именно они «изобретают доски» (ремесла и искусства) и снабжают ими пловцов. Надежное подспорье заключено в моральных свойствах тех, кто плывет по реке жизни, в их спокойствии и терпении, умении всматриваться вдаль и оценивать опасность, в их способности оказать помощь тонущему. Обремененные же пороками мешают плывущим и часто тонут.

⁶⁴ Ibidem: *Fatum didici esse aliud nihil quam cursum rerum in vita hominum, qui quidem ordine suo et lapsu rapitur. Fortunam vero illis esse faciliorem animadverti qui tum in fluvium cecidere, cum juxta aut integrae asserulae aut navicula fortassis aderat. Contra vero Fortunam esse duram sensi nobis qui eo tempore in fluvium corruissemus quo perpetuo in nisu undas nando superare opus sit: plurimum tamen in rebus humanis prudentiam et industriam valere non ignorabimus.*

Итак, нравственное совершенство, труд и знания — самые надежные средства в борьбе с Фортуной; в выборе их человек свободен. Решение проблемы детерминации сводится в этой аллегории к тому, что предначертанная природой и потому неизменная как общая закономерность человеческая жизнь (рок) имеет разные возможности реализации, зависящие от Фортуны⁶⁵. Свободная воля и разум могут ослабить эту зависимость и потому нравственная задача — Альберти ставит ее четко — мобилизовать на борьбу с Фортуной все природные способности человеческой природы, обогащенные знанием и опытом.

В диалоге «Эрумна» звучит та же идея. Самосовершенствование и самодисциплина — вот наиболее верный путь противодействия человека Фортуне. Внутренний голос внушает юноше Филопону, что непристало сильным и образованным людям предаваться печалью, но против натиска Фортуны нужно вооружиться разумом и презрением к преходящим вещам. «Или ты боишься бедности? Но ведь ты так богат, что ни в чем не испытываешь недостатка. Желаешь большего? У того, кто добродетелен, Фортуна ничего не может отнять... Радуйся, муж благородной души, что у тебя есть добродетель и образованность». Фортуна несправедлива, и Филопон бросает ей гневное обвинение: «Не могу не порицать тебя, Фортуна, за то, что многих бесстыдных, недостойных и нечестных ты наделяешь богатством, придаешь им силу своими милостями, украшаешь властью. Но почему же хороших людей ты сопровождаешь такой ненавистью? Почему отказываешь им в благах? Почему так несправедливо лишаешь их почестей и всякого жизненного интереса? Ты отвлекаешь стремящегося к книгам и похвальным делам от культа знания и занятий науками. Невежественных же и бесталанных ты возвышаешь до высшей власти и роскоши. Ты сражаешь деятельного, усердно изучающего науки, заставляя его во всем испытывать нужду, лишаешь его власти, подчиняешь праздным, безрассудным, лениво

⁶⁵ Alberti L. B. Alcune intercenali inedite. A cura di E. Garin.— Rinascimento, Seconda ser., v. IV, p. 160. Далее — Intercenali inedite...

пребывающим в роскоши»⁶⁶. Но собеседник старается убедить Филопона, что тем не менее добродетель, знания, активность — единственно надежные, прочные и постоянные блага, к которым следует стремиться, чтобы противопоставить их изменчивой и капризной Фортуне⁶⁷.

Альберти убежден что только в самом себе можно найти силы, чтобы устоять перед натиском судьбы, а если она слишком несправедлива, то остаться твердым духом. Осознать эту максиму и следовать ей — это и значит победить Фортуна. Таков лейтмотив этой темы в «Застольных беседах»⁶⁸. Гуманист не поддерживает стоическую идею полной подвластности Фортуне, когда человек может противопоставить ей лишь добродетель, нравственное совершенство. Главную роль он отводит свободе воли человека, мобилизующей активность в труде и знании. Не только добродетель, но мудрость и творчество, вся жизненная энергия людей делают их сильными в борьбе с Фортуной и свободными в их историческом существовании.

В признании свободы морального выбора заключен философский оптимизм Альберти, глубокая вера его в высокое предназначение и достоинство человека. Пессимизм, который отмечают исследователи его «Застольных бесед»⁶⁹, порожден не фатальностью неизбежного, не неумолимостью закона природы, а бесконечными противоречиями самой действительности, «своеволием и несправедливостью Фортуны».

В «Эрумне» звучит горький упрек Фортуне, игнорирующей трудолюбие, знание, добродетель. В диалоге «Усопший» восхваляется смерть как избавление от не-

⁶⁶ Ibid., p. 160, 164.

⁶⁷ Ibid., p. 169; *Alius, si probus et optimis rationibus constitutus est, sibi cum fortuna sempiternum esse paratum duellum aciat. Denique si quis deinceps est, qui in rerum copia studiis et doctrina delectetur, multis et animi et corporis vitiis excruciat.*

⁶⁸ Эту идею Альберти ясно сформулировал в письме — посвящении своему другу Паоло Тосканелли к первой книге «Застольных бесед»: — *Opera inedita et pauca separatim impressa. A cura di G. Mancini. Florentiae, 1890, p. 123—125.*

⁶⁹ *Garin E. La letteratura degli umanisti. — Quattrocento e l'Ariosto, 1966, p. 264, 266; Santinello G. Leon Battista Alberti., p. 74—76.*

счастий, «в которых погрязли смертные»⁷⁰. Безысходностью проникнута речь философа Геласта в «Моме»: «Изгнанный с родины, я провел юность в постоянных скитаниях, испытывая непрерывные трудности, лишения, терпя обиды от врагов, вероломство друзей... Спасаясь от враждебного натиска Фортуны, я угодил в пропасть, которая была мне уготована... И все же я счастлив, что мог испытывать хотя бы малое удовольствие от занятий прекрасными искусствами, которым я всегда предавался! Другие смогут судить о той выгоде, что я получал от литературы: я же скажу, что делал все с напряжением сил, усердием, старанием, дабы не сожалеть, что изо дня в день чего-то не успевал. Итог же был весьма отличный от того, который я предполагал. Там, где я мог надеяться на благодарность, оказывалась в изобилии зависть, там, где следовало ожидать жизненной поддержки, я находил оскорбление; там, где хорошие люди давали столько прекрасных обещаний, коварные делали мне столько же подлостей»⁷¹.

В этой горькой исповеди философа Геласта (исследователи сопоставляют ее с некоторыми жизненными обстоятельствами самого Альберти) терпение и надежда остаются единственным оружием в борьбе с Фортуной, и даже увлеченность свободными искусствами, хотя и дает человеку радость, не умаляет несчастий, порожденных людским злом. Но признать неизбежность зла, безнадежную испорченность нравов Альберти не может. Он верит в возможность морального совершенствования человека. В основе этой убежденности — признание свободы воли. Но если у стойков неумолимый рок и Фортуна не оставляют индивиду ничего, кроме внутренней свободы, то в интерпретации гуманиста границы этой свободы значительно расширяются. Проблема морального совершенствования людей (ибо «от них самих происходят многие несчастья»⁷²) приобретает действенный смысл. Этика Альберти в основе своей глубоко оптимистична. Ее светская, гуманисти-

⁷⁰ Opera inedita., p. 179.

⁷¹ Momus, p. 179—180.

⁷² Альберти развивает эту мысль в диалоге «Религия». — Prosa-tori latini, p. 636—640.

ческая направленность проступает еще более отчетливо в мысли о том, что только собственная природа человека, его способности дают ему силу потивостоять Фортуне. Активное противоборство, а не пассивная покорность ведет к успеху, он предопределен в конечном итоге естественным порядком вещей, их гармонией, установленной «совершенной устроительницей мира» — природой. Гарантией этого служат «два начала: добродетель и истина; первая будет умерять и изгонять смятение духа, а вторая изъяснять дела и намерения природы и указывать нам, чем очищается ум от несведения, мысль — от влияния тела»⁷³. Равновесие души, гармония души и тела (когда его порывы не мешают деятельности ума, направленной на познание мира) покоятся на высоких свойствах человеческой природы — добродетели и разуме, ведущих к совершенной и счастливой жизни⁷⁴.

Проблемы разума, неразрывно связанной с учением о добродетели, Альберти касается во всех своих работах. Исходной посылкой служит утверждение, что разум «выделяет человека из прочего мира, позволяет ему побеждать любое другое одушевленное существо»⁷⁵. Если лишить человека разума, у него ничего не останется своего, «разве что строение тела, отличающее его от других животных...»⁷⁶. Способность мыслить обеспечивает человеку правильную ориентацию во внешнем мире. Из всех свойств души, включающих чувства, память, волю, желания, представления, только разум ведет к истине, как основе правильного мировосприятия, а значит и наилучшего приспособления к внешней среде. Разум, освобождая душу от ошибочных мнений, направляет нас к «правильной и истинной добродетели и мудрости»⁷⁷.

В «Домострое» эта мысль выливается в четкую сентенцию: «Разум по своей природе всегда влечет душу

⁷³ Альберти Леон Баттиста. Десять книг о зодчестве, т. 1, с. 145.

⁷⁴ Эту мысль Альберти акцентирует в диалоге «О семье». — *Opere volgari*, v. 1, p. 95, 133—134.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 131.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 95.

⁷⁷ *Alcune intercenali inedite*, p. 161.

к самым хорошим и похвальным делам, умеряет желания и удерживает тебя от стремления к тому, что ты предварительно хорошо не исследовал»⁷⁸. Воля также должна опираться не столько на желания или мнения, которые могут увлечь ее в сторону от истинного пути, сколько на разум⁷⁹. Не следует желать невозможного, что не дано Фортуной, надо желать то, что она предоставляет, — поступать иначе было бы безумием, рабством, несчастьем⁸⁰. Разум создает надежную гарантию свободы, смысл ее — в достижении гармонии с внешним миром, в мудром приспособлении к действительности.

Разум успокаивает душу, умеряя крайние ее порывы и держа в равновесии все ее потенции. Разум направляет и сохраняет гармонию души и тела при безусловном господстве духовного начала. Тело создано природой как «инструмент, как некая опора, на которой движется душа», поэтому тело должно всегда повиноваться⁸¹. Душа и тело — главная собственность человека. Владеть ими свободно — естественная его потребность: «Человек по природе любит свободу, любит жить для самого себя, любит быть самим собой»⁸². Однако жить надо не для тела, а хорошо использовать разум. Это не означает пренебрегать телом, важно поддерживать его в здравии, но не слишком ублажать⁸³.

В этих рассуждениях, подчеркивающих высокую ценность индивидуальности, Альберти ближе к философии древних, нежели к христианской доктрине. Формулируя главную посылку — разум высший дар природы, основа совершенной жизни, основа свободы человека и господства его над внешним миром — Альберти подчеркивает действенную силу разума в земном бытии и придает особую значимость практическим выводам. Он глубоко убежден, что разум должен быть предметом

⁷⁸ Opere volgari, v. 2, p. 225.

⁷⁹ Ibid., p. 114, 120, 122.

⁸⁰ Opere volgari, v. 1, p. 149.

⁸¹ Ibid., p. 168—169.

⁸² Ibid., p. 169. Fugge la natura avere il corpo non in balia dell'anima, e sopra tutti l'uomo naturalmente ama libertà, ama vivere a se stassi, ama essere suo.

⁸³ Opere volgari, v. 2, p. 125.

заботы человека на протяжении всей его жизни; развивать и совершенствовать способности своего ума — важнейшая нравственная, практическая и педагогическая задача.

Ценность знания выше любых богатств и стоит любых усилий. Оно всегда полезно человеку, и если тот достиг знания, то навсегда им овладел, делает вывод Альберти в «Домострое»⁸⁴. Ведь человек от природы охвачен желанием узнать все. И едва ли могла ошибиться природа, присовокупив к этой жажде знаний способность ума к познанию. Если же кто-либо упрекнет свой ум в беспомощности, то он ошибается, ибо винить следует не разум, а самого себя, слабую заботу о самом себе⁸⁵. «Не малый и не немощный разум» дан человеку от природы; совершенствовать его в науках и искусствах — по силам каждому⁸⁶. Только обогащенный знанием разум способен не допустить, чтобы случайное мнение или необдуманное желание стали причиной какого-либо поступка⁸⁷.

Опыт, знание, мудрость — постоянные атрибуты человеческого разума, превращающие его в действенную силу бытия. Вне познания невозможны ни внутренняя гармония личности, ни ее соответствие внешнему миру. Альберти принципиальный противник недооценки возможностей и способностей ума, отвлекающей человека от главной жизненной задачи, лишаящей его важнейшего оружия в борьбе за утверждение в мире, в противоборстве с Фортуной. Только осознание высокой ценности разума, вера в действенную силу познания позволяют достичь совершенства и гармоничности жизни.

Подобно разуму, добродетель от природы заложена в человеке. Она раскрывается и развивается в побуждениях и поступках людей на протяжении всей их жизни. Этим она особенно тесно связана с волей и разумом человека. Ведь только тот лишен добродетели, кто не хочет ее иметь⁸⁸. Но от природы к ней склонны все люди. Эта мысль очень образно выражена в одном из

⁸⁴ Ibid., p. 214.

⁸⁵ Ibid., p. 215.

⁸⁶ Opere volgari, v. 1, p. 24.

⁸⁷ Opere volgari, v. 2, p. 225.

⁸⁸ Opere volgari, v. 1, p. 9.

эпизодов «Мома»: когда богиня *Virtus* спустилась на землю, чтобы защитить интересы богов от козней Мома, все приветствовали ее с радостью; взоры смертных не могли оторваться от ее прекрасного лика⁸⁹.

Будучи «хорошо устроенной природой», *virtù* может быть понята как гармония. Поэтому значение добродетели в жизни человека трудно переоценить. *Virtù* — самое прославленное из всех человеческих благ, ценность его тем более высока, что оно постоянно и надежно⁹⁰. В интерпретации этой важнейшей этической категории гуманист опирается на античную философию. Элементы стоического учения о добродетели сочетаются у Альберти с идеями «Никомаховой этики» Аристотеля. Ратуя за добродетель, гуманист неизменно обращает внимание на ее пользу как отдельному человеку, так и обществу в целом.

В диалоге «О спокойствии души» подчеркнута важная роль добродетели, прежде всего мудрости, стойкости, как надежной помощницы на трудном жизненном пути человека. «В неблагоприятных случаях следовало бы просить у бога мудрости и добродетели, — замечает Альберти, — и тогда тебе явится благоразумие и не позволит упорствовать в печали, от которой нет никакой пользы». «Ободришь и помогай сам себе, — наставляет он далее, — настройся на победу и с помощью добродетели ты победишь, если захочешь... Превратности судьбы учат тебя быть терпеливым, терпение укрепляет мужество, а благодаря мужеству одерживают победу; побеждая, ты в каждом сражении становишься более сильным и несоборимым»⁹¹. Куда важнее просьб, обращенных к богу, не забывать о том, что можешь ты сам -- «побуждай себя к добродетели!»⁹².

Из всех добродетелей, в равной мере, но по-разному полезных человеку, на первое место Альберти выдвигает благоразумие, ближе всего стоящее к разуму.

⁸⁹ *Momus.*, p. 25.

⁹⁰ *Opere volgari*, v. 1, p. 9, 137.

⁹¹ *Opere volgari*, v. 2, p. 173.

⁹² *Ibidem*: *Voglio ne' tuoi mali invochi aiuto da Dio; ma non voglio in questo t'abbandoni e diati a intendere non potere in te di te quello che tu puoi. Resta, quando che sia sollecitare gl'Iddii con tanti tuoi voti o chieste. Eccita in te la tua virtù.*

Благоразумие позволяет трезво оценить степень невзгод, четко отграничить добро от зла и помочь сохранить самообладание в самой тяжелой ситуации; немалую роль в этом играет и терпение⁹³.

Особо подчеркнута сила благоразумия в диалоге «О семье»: «В жизни человека разум значит больше, чем Фортуна, благоразумие — больше, чем случай»⁹⁴. В каждом важном деле было бы неосмотрительно исключать вмешательство Фортуны, но важно умерять его благоразумием. А когда речь идет о денежной прибыли, разве не труд и благоразумие вместе с усердием и заботой играют здесь главную роль!⁹⁵ В том случае, если Фортуна изменит весь ход нашей жизни, расстроит наши дела вплоть до полного разорения, благоразумие окажется могучей силой, которая заставит нас избрать другое занятие и вновь устремиться к счастью⁹⁶.

Итак, в осмотрительном поведении реализуется мудрость человека, высокие свойства его разума. Благоразумие связывает *ratio* и *virtus* на практической почве — и в предпринимательстве, и в борьбе с превратностями судьбы. Альберти намеренно конкретизирует значение этой добродетели, показывает ее действительность и полезность (характерно, что это сочинение обращено к купеческой семье Альберти и ей подобным). Акцент на осмотрительность созвучен идее благоразумного ведения дел, практической морали попопаланства. В «Домострое» подчеркнута и иная роль благоразумия: «Подлинный фундамент благоразумия — здравый разум, зрелый и аналитический ум»⁹⁷. Смысл благоразумия — в анализе настоящего и предвидении будущего, «из чего следует осторожность по отношению к злу и правильная оценка и принятие добра»⁹⁸. И понятно, что противоположностью благоразумию должна быть неосмотрительность.

⁹³ Ibid., p. 162, 163, 172.

⁹⁴ *Opere volgari*, v. 1, p. 9.

⁹⁵ Ibid., p. 146—147.

⁹⁶ Ibid., p. 137.

⁹⁷ *Opere volgari*, v. 2, p. 224: Il vero fondamento della prudenzia si è buona mente, e ben maturata e bene esaminata ragione.

⁹⁸ Ibidem.

Если центральное место среди добродетелей занимает благоразумие, то в непосредственной близости от него оказываются справедливость, умеренность, мужество, терпение и стойкость⁹⁹. Справедливость (*justizia*) коренится в благих делах: «Жить всегда так, чтобы не принести никому вреда — это и есть справедливость»¹⁰⁰. Умеренность (*temperanzia, moderazione*) призвана быть «уздой против чрезмерных страстей и желаний»¹⁰¹. «Важно быть способным соразмерять волю и сдерживать гнев, тогда мы сможем безразличнее относиться как к удовольствиям, так и невзгодам»¹⁰². Близка этому качеству сдержанность, она «предупреждает ссоры и раздоры, укрощает дерзость своевольных, сковывает глупость»¹⁰³.

В рамках *virtù* все перечисленные свойства человеческой природы действуют в тесной взаимосвязи. Если благоразумию и умеренности «противны превышение меры и необдуманность твоих слов и поступков, то справедливость обвинит тебя в утрате твердости и правильного образа жизни,.. мужество же выведет тебя из неразумного состояния одиночества»¹⁰⁴. Итак, главные «моральные добродетели» укрепляют силы попавшего в беду человека, поднимают его и возвращают к полноценной жизни. От природы человек наделен и другими добродетелями — щедростью, гуманностью, великодушием, скромностью, состраданием, стыдливостью¹⁰⁵. В отличие от Аристотеля Альберти в большей мере подчеркивает природный характер добродетели — она изначально присуща человеческой природе (у Аристотеля речь идет лишь о потенци добродетели, которая реализуется в практической жизни), хотя существенное значение придается ее развитию как основы самосовершенствования человека.

Наряду с индивидуальной пользой добродетели Альберти подчеркивает ее общественную роль. Соци-

⁹⁹ *Opere volgari*, v. 1, p. 25, 133.

¹⁰⁰ *Opere volgari*, v. 2, p. 247.

¹⁰¹ *Opere volgari*, v. 1, p. 133.

¹⁰² *Opere volgari*, v. 2, p. 129.

¹⁰³ *Alcune intercenali inedite...*, p. 186.

¹⁰⁴ *Opere volgari*, v. 2, p. 173.

¹⁰⁵ *Opere volgari*, v. 1, p. 25, 121; *ibid.*, v. 2, p. 247—248.

альный ракурс проблемы *virtù* рассматривается во многих сочинениях гуманиста. Первое, что определяет общественный смысл *virtù* — ее независимость от внешних благ: богатства, знатности, власти. Она естественна и потому общедоступна: добродетельным может стать всякий, кто пожелает, приложи он к тому усилия¹⁰⁶. Для достижения *virtù* достаточно твердой и целенаправленной воли¹⁰⁷. Эти высказывания призваны убедить читателя, что добродетель — достояние каждого человека, а не какой-либо части общества. Более того, она — достояние всего общества, ему принадлежит право оценивать добродетельность индивида.

Важнейший стимул стать добродетельным — завоевать уважение и славу, ведь они «в большей мере питают добродетель, чем любая прибыль»; общественное одобрение и будет самым большим завоеванием¹⁰⁸. Добродетель ценят в человеке независимо от его знатности или богатства. Чаще встретишь богатого, презираемого за отсутствие добродетели, чем честного бедняка, получившего признание за высокие свойства души¹⁰⁹.

Гражданственный характер добродетели особенно четко проступает в «Домострое». Связь *virtù*-опоре становится органической: честь не просто награда за добродетель, но ее «символ и знак»¹¹⁰. Смысл этой связи Альберти раскрывает через понятия добра, добронравия, честности (*bontà, buon costume, onestà*). «По сути мы назовем добродетелью, — рассуждает он, — только истинную и искреннюю доброту, противоположную пороку, и скажем: лишь тот добродетелен, кого ни жадность, ни сладострастие, ни гнев никогда не побудят причинить несправедливость или зло другим или самому себе»¹¹¹. Человек, наделенный добротой, достигает душевного равновесия и спокойствия, он свободен и полезен другим¹¹². Добронравие определяется идеальной

¹⁰⁶ Ibid., p. 266.

¹⁰⁷ Ibid., p. 138.

¹⁰⁸ Ibid., p. 149.

¹⁰⁹ Ibid., p. 266.

¹¹⁰ *Opere volgari*, v. 2, p. 229.

¹¹¹ Ibid., p. 220.

¹¹² *Ibidem*.

честностью, врожденной склонностью души избегать позора и вызывать благодарность, воздавать должное всем — каждому по его заслугам, быть полезным обществу¹¹³. Человек благоправный «во имя честности не убоится трудностей, пренебрежет неудобствами, не будет избегать опасностей». Он «получает удовольствие, творя благодеяния, ему приятна сама мысль о честных делах»¹¹⁴. Следовательно, подлинный смысл добродетели заключен в ее благе не только по отношению к самому человеку, но более всего по отношению к другим людям. На этом основании *virtù* может быть отождествлена с *bontà* — благом, добротой. Отсюда и ее противоположность пороку, несущему лишь ущерб.

Таким образом, термины *virtù*, *bontà*, *buon costume*, *onestà* чрезвычайно тесно связаны у Альберти, если не синонимичны. «Добродетель — не что иное, как совокупность и высшее благо (*bontà*): желание быть добродетельным вселяет в нас подлинную доброту»¹¹⁵. Отождествляя добродетель с благом, точнее с благодеянием (в широком смысле этого слова) Альберти объединяет индивидуальную и общественную ценность *virtù* в нерасчленимое единство, внешним выражением и завершением которого служат честь, хвала, слава — *onore*. «Почет — награда за добродетель» вовсе не означает отрицания самостоятельной ценности *virtù* как блага — она «сама по себе обладает таким превосходством, что ничто не может сравниться с ней»¹¹⁶. Это превосходство подчеркнуто еще одним свойством добродетели — служить украшением души. *Буона grazia*, и есть та душевная красота, что коренится в честности и благодеянии и доставляет наслаждение окружающим¹¹⁷. Альберти с убежденностью заключает: «воистину ничего не найдешь столь прекрасного самого по себе, как добродетель, и столь полезного на протяжении всей жизни, как доброта»¹¹⁸.

¹¹³ Ibid., p. 219—221.

¹¹⁴ Ibid., p. 221.

¹¹⁵ Ibid., p. 242.

¹¹⁶ Ibid., p. 229.

¹¹⁷ Ibid., p. 245—246.

¹¹⁸ Ibid., p. 281. *Nulla cosa si trova invero per sè bella quanto la virtù, nulla in tutta la vita comodo quanto la bontà.*

Добродетель — природное, совершенное начало и поэтому она не может не проявляться как красота, отражающая гармонию человеческой души. Но сохранение душевного равновесия личности Альберти не мыслит без гармонии ее с внешним миром, обществом. Добродетель не только индивидуальна, но прежде всего социальна, значит, необходима объективная, вне связи со статусом индивида оценка самой добродетели. Честность, благодеяние, добронравие служат важнейшими критериями такой оценки, выражаемой в почете и славе, венчающих добрые дела человека. Идея общественной значимости *virtù*, ее гражданский характер трактуются Альберти последовательно и четко.

Если добродетель по природе несовместима с эгоизмом, наносящим ущерб другим, то порок (*vizio*) — наоборот: «Порочный предпочитает собственную выгоду всякой справедливости и заботится лишь о том, что его удовлетворяет»¹¹⁹. По своей природе порок противоположен честности и справедливости¹²⁰. В отличие от добродетели его венчает не слава, а позор¹²¹. Природа изначально создала все вещи совершенными, «без какого-либо недостатка или порока». Поэтому человеческие пороки суть не что иное, как отклонение разума и права от правильных норм, от совершенства. Пороки ослабляют душу, наполняют ее постоянным беспокойством, делают ее «неразумной и неупорядоченной». Наконец, они лишают разум и душу присущей им свободы¹²².

Итак, насколько полезна человеку добродетель, настолько вредны пороки. В понятие порока Альберти включает жадность (*avarizia*), малодушие, подозрительность, стремление к наживе, нерадивость, лень, похотливость. К этому следует добавить зависть, чванливость, упрямство, злобность, дерзость, бесчеловечность — словом, все то, что проистекает от глупости, ярости, безрассудства, чреватого преступлением, что крайне не соответствует жизненным потребностям че-

¹¹⁹ Ibid., p. 223.

¹²⁰ Ibid., p. 222, 247.

¹²¹ *Opere volgari*, v. 1, p. 130.

¹²² Ibid., p. 62—63, 66, 148.

ловека. Пороки нарушают не только внутреннюю, душевную гармонию личности, но и ее гармонию с обществом — вызывают ненависть окружающих и приводят к одиночеству¹²³. Опасны поэтому не только сами пороки, но и их последствия.

Учение о добродетели Альберти строит на светской основе: особенно рельефно выступает это в определении пути совершенствования человека и борьбы с пороками. Если в человеке заложены совершенные свойства, развивая которые он следует по пути добра, а пороки — отклонение от этого пути в силу возникшей, как болезнь, испорченности разума, то излечение зависит прежде всего от усилий самого человека. Но еще важнее избежать причины заболевания — испорченности разума; к этому ведут развитие и реализация совершенных свойств — разума и добродетели, в чем немало помогает воля¹²⁴. Главная причина пороков — праздность, поэтому ничто не противодействует им лучше, чем деятельность, труд. Добродетель раскрывается и утверждается добрыми поступками и делами¹²⁵. Успеху борьбы с пороками способствует и душевное равновесие, когда не переоцениваются ни радости, ни невзгоды, а также умеренность и сдержанность¹²⁶. Добродетель соответствует потребностям человека, его душевному складу; она естественна и в этом ее главная сила, противостоящая порокам. Пороки же, поскольку к ним ведет неумеренность в желаниях, а не «какое-либо естественное побуждение», не имеют прочной опоры в душе человека и потому легко искоренимы¹²⁷.

Итак, совершенство человеческой природы, гармония бытия человека predeterminedены изначально в ее способности к разумному, устремленному к добру существованию. Разум руководит добродетелями и направ-

¹²³ Ibid., p. 63, 144, 148; Ibid., v. 2, p. 247.

¹²⁴ Ibid., p. 266; 64, 66. Così adunque statuiremo, il male uso corrumpe e contamina ogni bene atta e bene composta natura: la buona consuetudine a tempo vince ed emenda ogni appetito non ragionevole e ogni ragione non perfetta (p. 66).

¹²⁵ Opere volgari, v. 2, p. 131, 132. Nè sia chi stimi, non esercitandosi, abituare in sè virtù alcuna... E per adattarci a virtù intraprenderemo qualche esercizio virtuoso... (p. 131).

¹²⁶ Ibid., p. 129.

¹²⁷ Opere volgari, v. 1, p. 63.

ляет желания и поступки людей к тому, что им необходимо, приятно, полезно. Если разум это делает плохо, душа оказывается уязвимой для пороков. Важным стимулом развития добродетели в борьбе с пороками служат понимание человеком его собственной пользы и общественная оценка — честь, слава. Альберти последовательно раскрывает индивидуальную и социальную значимость важнейших этических категорий — добра и зла, добродетелей и пороков. Ответственность за моральное совершенствование, имеющее как личный, так и общественный смысл, Альберти возлагает на самих людей. Выбор между добром и злом зависит от свободной воли самого человека — при умелом руководстве со стороны разума воля утвердит его на правильном пути. Поэтому первостепенная моральная задача — забота о разуме. Разумность как норма помыслов и действий оказывается у Альберти главной этической максимой.

Воззрения Альберти близки таким принципам античной этики, как естественный характер позитивных свойств человеческой природы, ее способность к самосовершенствованию, высокая роль разума в этом процессе. Признание абсолютной ценности добродетели и ее силы в борьбе с Фортуной, а также идея разумной умеренности сближают взгляды гуманиста со стоической этикой, а учение о добродетели — с доктриной Аристотеля. Однако учение Альберти представляет собой единую систему. Здесь доминирует идея гармонии, последовательно воплощенная в этике.

ИДЕАЛ АКТИВНОЙ ГРАЖДАНСКОЙ ЖИЗНИ В ЭТИКЕ АЛЬБЕРТИ

Вопрос о нравственном идеале, о пути к достижению счастья — один из центральных в этической концепции Альберти. Подход гуманиста к его решению определяют выдвинутые им принципы учения о человеке и прежде всего принцип гармонии, достигаемой благодаря активности разума и деятельной добродетели. К деятельной жизни человек предназначен особенностью

своей природы — способностью постигать мир, обращая знание себе на пользу, и всемерно раскрывать свои совершенные свойства, свою *virtù*, практикой добрых дел.

В диалоге «О семье» Альберти очень четко определяет понятие счастья: «По нашему убеждению, человек рожден, чтобы использовать материальные блага и быть добродетельным — иными словами — стать счастливым»¹²⁸. Однако не все правильно понимают счастье: одни видят его в том, чтобы ни в чем не испытывать нужду, другие — в поисках богатства и могущества; некоторые считают счастьем отсутствие неприятных ощущений и чувств; иные отождествляют его с удовольствием и наслаждением. Но ближе всего к истине те, кто так или иначе связывает счастье с добродетельной жизнью и разумными делами¹²⁹. И заключает: «Счастья нельзя достичь, не совершая добрых дел, праведных и доблестных, то есть таких дел, которые не только никому не вредят, но полезны многим»¹³⁰. Говоря о том, что назначение человека — «использовать материальные блага» (*usare le cose, usargittare le cose*), Альберти не имеет в виду только личную выгоду, но всегда подчеркивает и общественный смысл этой емкой формулы, нередко отождествляя или дополняя ее «добрыми делами» (*buone opere*). Человеческая активность мыслится гуманистом как деятельность, приносящая пользу и самому человеку, и обществу.

Гражданственные позиции Альберти особенно отчетливо видны в его трактовке труда, творчества, деяний человека. Немалую роль в ней играют почет и слава — общественное признание заслуг личности. Диалог «О семье» насыщен рассуждениями о важности труда и всякого рода занятий, вызывающих одобрение близких и сограждан, советами молодежи по поводу выбора наиболее полезного и почетного дела, сентен-

¹²⁸ Ibid., p. 134: ... l'uomo sia posto in vita per usare le cose, per essere virtuoso e diventar felice.

¹²⁹ Ibidem.

¹³⁰ Ibid., p. 135: ... la felicità non si può attenere senza esercitarsi in buone opere, giuste e virtuose. Sono le opere giuste, buone quelle che non solo nuocciono a niuno, ma giovano a non pochissimi.

циями: в любом предприятии сочетать личную выгоду с пользой для общества. Альберти с убежденностью говорит, что данную человеку от природы способность к деятельности следует развивать в той области, где можно извлечь наибольшую пользу и завоевать почет и славу. Правильный выбор занятий — лишь первый шаг к успеху: важно приложить максимум усилий, весь свой опыт и знания, только тогда труд увенчается почетом, только так «можно достичь в нем высшего совершенства и славы»¹³¹. Стремление заслужить уважение и почет оказывается главным стимулом активности, напряжения сил, борьбы с трудностями. В важном начинании можно пожертвовать и личной выгодой, но, разумеется, лучше, если достигается и она. Эти идеи близки гражданскому гуманизму Пальмиери. Заметим, что «О семье» Альберти и «О гражданской жизни» Пальмиери относятся к одному периоду времени — концу 30 — началу 40-х годов.

Тема труда, творчества, активной жизни во имя личного блага и общественной пользы — одна из ведущих и в позднем сочинении Альберти — «Домострое». «Ничто так не противоречит жизни и положению человека (в мире. — Л. Б.), как отсутствие какого-либо почетного дела. Не для того дает природа человеку величие разума, ума, таланта, чтобы он прозябал в покое и изнеженности. Человек рожден, чтобы быть полезным себе и не менее полезным для других... В праздности мы становимся слабыми и ничтожными. Искусство жить достигается в деяниях»¹³². Тот, кто предается позорным занятиям, может быть только несчастным, «жизнью будет лишь постоянный труд»¹³³. Труд, а не праздность создает полноценную жизнь, находящую общественное признание в почете и славе.

Гуманистическая переоценка труда, возвышавшая его до уровня нравственного идеала, решительно расходилась с позицией официальной церковной морали. Нельзя не видеть в оправдании мирской активности человека (труд — не наказание, но источник радости

¹³¹ Ibid., p. 136—137.

¹³² Opere volgari, v. 2, p. 198.

¹³³ Ibid., p. 239: ...ma sarà vita in noi lo adoperarsi continuo.

и благополучия) отражение настроений широких популяционных кругов. Новым, «актуальным» было и понимание времени. «Три вещи» принадлежат человеку, утверждает Альберти, — душа, тело и время¹³⁴. Время, если оно используется разумно, деятельно, принадлежит человеку: «Кто умеет не терять времени даром, тот сумеет сделать почти все; кто умеет использовать время, будет господином всего, что пожелает»¹³⁵. Владеть временем — значит активно использовать его на благо себе и другим, но не терять его. «Следует быть твердо убежденным в том, что время будет потерянным, кроме того, которое ты употребишь на то, чтобы поступать лучше, быть образованнее, то есть быть приятнее и полезнее людям благодаря наилучшим добродетелям»¹³⁶. Время у Альберти становится важнейшим фактором земного бытия и приобретает моральный смысл. В нем реализуется свобода воли, направленная к самосовершенствованию человека и его активному утверждению во внешнем мире. Время перестает быть исключительной прерогативой бога и переходит во власть человека.

Новое понимание труда, времени в неразрывной связи с делами человека определяет подход Альберти к проблеме нравственного идеала. Не созерцательная, а активная гражданская жизнь всемерно акцентируется гуманистом как путь к достижению счастья. С этим согласуется и принцип деятельной добродетели. Счастья невозможно достичь, «не упражняясь в добрых делах, честных и справедливых». Недостаточно самому считать себя добродетельным и счастливым, важно, чтобы таким тебя считали окружающие¹³⁷. «И чем больше будет в тебе добронравия и принципиальности, тем больше будут тебя ценить, уважать, хвалить добрые люди, что тебе самому доставит удовольствие...»¹³⁸. Понимание добродетели в духе активной гражданственности предельно четко выявляет следующее рассуж-

¹³⁴ *Opere volgari*, v. 1, p. 168—169; 173: ... e se pure alcuna si poteva chiamare nostra queste erano le sole tre... — anima, corpo e tempo.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 214.

¹³⁶ *Opere volgari*, v. 2, p. 242.

¹³⁷ *Opere volgari*, v. 1, p. 135—136.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 24.

дение Альберти: «Самый счастливый тот, кто отличается нравственной красотой, прочностью дружбы, милостью и благоволением сограждан. Никто не будет обладать более великой и прочной славой, чем тот, кто посвятит себя приумножению величия своей родины, своих сограждан и своей семьи»¹³⁹. Счастье возможно лишь в гармоническом единстве личности и общества. Это подчеркнуто и характерным для этики гуманиста понятием честность (*onestà*) — ведущего принципа всей практики человека.

Утверждая идеал активной гражданской жизни, в которой раскрываются главные природные свойства человека, он обретает нравственное совершенство и счастье, Альберти не оставляет в стороне проблему знания и идеала созерцания. Если в диалоге «О семье» в большей мере подчеркивается роль добронравия и добрых дел в достижении счастья и славы, то в «Теодженио», «О спокойствии души», «Застольных беседах» акцент сделан на знании как непременном условии успеха на этом пути. Обогащенный знанием и опытом разум призван направлять поступки человека к истинной добродетели, к тому, что более всего служит ему самому и другим. Сильная воля, руководимая разумом, основа самоудовлетворенности и счастливой жизни. Задача разума «ограничивать волю, правильно оценивая удовольствия»¹⁴⁰. Не изобилие внешних благ, а скромность и сдержанность в желаниях открывают путь к счастью¹⁴¹. Альберти настаивает на принципе разумной умеренности в удовлетворении потребностей человека, мерой здесь служит правильно понятая необходимость (*necessità*). Оценка, которую выносит разум внешним благам, имеет и моральный смысл: «нечестное никогда не является необходимым для жизни»¹⁴². Этим постулируется отношение человека к любым внешним благам — только добытые честным путем, они могут способствовать созданию счастливой жизни. В «Теодженио» Альберти замечает: счастье приходит на склоне лет, оно раскрывается в полной

¹³⁹ Ibid., p. 26.

¹⁴⁰ Ibid., p. 129.

¹⁴¹ Ibid., p. 77.

¹⁴² Ibid., p. 285.

удовлетворенности жизнью, в сознании того, что «изодня в день я становился более добродетельным и знающим»¹⁴³. И заключает эту формулу счастья элогией созерцания: «несравненная радость жить без забот о бранных благах Фортуны, с душой, свободной от импульсов тела, уединившись от шумной и докучливой толпы, когда беседуешь с природой, открывающей столько поразительных вещей, рассуждаешь о причинах, порядке, форме ее великолепных, совершенных творений...»¹⁴⁴. Но созерцание, ведущее к знанию и мудрости, столь необходимым в активной гражданской жизни, не снижает значение связанного с ней нравственного идеала. В итоговом решении Альберти этой этической проблемы доминирует идея гармонии — труд и знания, добродетель и разум в равной мере должны быть предметом постоянной заботы человека на его пути к достижению счастья. Эта мысль особенно рельефно выступает в «Застольных беседах». В «Каролле» к счастью, славе, бессмертию ведут «гуманистические знания» (*studia humanitatis*), но также мужественные поступки, забота о благе сограждан и всего государства¹⁴⁵. Учиться мудрости и добродетели, чтобы стать прекраснее, — таков путь к нравственному совершенству, указанный в «Эрумне». Практике добрых дел должно постоянно сопутствовать обогащение разума знанием¹⁴⁶.

«Домострой» подводит итог размышлениям гуманиста о нравственном идеале. Они приобретают еще более четкую гражданственную окраску. Всякое дело может быть полезно не только тебе, но и другим, подчеркивает Альберти, если оно сочетается с опытом и знаниями. «Из здравого мышления и правильных норм поведения следуют добрые дела и поступки в течение всей нашей жизни: добрые дела порождают правильную цель наших желаний, то есть такую цель, что приятна не только тебе, но одновременно многим, наилучшая же

¹⁴³ Ibid., p. 68.

¹⁴⁴ Ibidem.

¹⁴⁵ *Alcune intercenali inedite...*, p. 147—148.

¹⁴⁶ Ibid., p. 162: *Nam ipse qui modo darem operam virtuti dumque litterarum et bonarum artium cognitione atque peritia me in dies ornatiorum et comptiorum facere studissem.*

цель — та, что прежде всего приятна другим...»¹⁴⁷. Совершенная жизнь и счастье неотделимы от стремления к общественной пользе. Личное счастье, разъясняет далее Альберти, заключено «в спокойствии души, радостной, свободной и довольной собой», но оно неотделимо от завоевания доброго имени, почета, уважения, то есть от того, чего ждут от тебя сограждане и что связано с общим благом¹⁴⁸. Гармония не только внутреннего «я», но личности и общественного бытия — таков смысл человеческого счастья в понимании Альберти. Высшая этическая цель лишена у гуманиста всякой трансцендентности. «Могу ли назвать чем-либо иным, кроме высшего счастья, это совершенное и божественное блаженство, которое ты способен завоевать собственными силами, совершая добрые дела и поступая добродетельно»¹⁴⁹. Это светская, гражданственная трактовка высшего блага. Оно достигается не с помощью идеала созерцания, ведущего к постижению богооткровенных истин, а в земном бытии, в тесном единении блага личного и общественного, в раскрытии всех потенций человеческой природы на гражданском поприще. Активность, творческое начало личности становятся определяющей чертой нравственного идеала, который утверждает Альберти. Он верит в величие человека, в его способность усердием, трудом, знаниями творить собственное счастье, к которому он предназначен природой.

С проблемой активной гражданской жизни тесно связан важный этический вопрос об отношении к богатству и накопительству. Альберти обращается к нему во многих своих сочинениях. В аллегории «Сон» он утверждает, что богатству принадлежит последнее место в иерархии земных благ — ведь оно столь же зыбко, как начертанные на песке имена тех, кто им владеет¹⁵⁰. Неизмеримо выше богатства стоят честь,

¹⁴⁷ Ibid., p. 229.

¹⁴⁸ Ibid., p. 239: *Quinci conseguirai quello che si dice essere proprio della vera felicità, cioè tranquillità e quiete d'animo lieto, libero e contento di se stessi; e insieme assequirai buon nome, favore e grazia, e più, per te a'tuoi succederà quanto egli sperano e aspettano da'buoni cittadini, utile pubblico e onestamento della patria.*

¹⁴⁹ Ibid., p. 245.

¹⁵⁰ *Alcune intercenali inedite.*, p. 143.

уважение, слава, хотя немало людей, которые более всего стремятся к богатству, а не к славе. Почему же возникает это стремление и в чем подлинная ценность материальных благ? Альберти начинает с анализа торговой прибыли в диалоге «О семье». Продавая товары, купец оказывается полезным покупателю, поэтому прибыль, которую он получает, является по существу платой за его посреднический труд¹⁵¹. Как отмечают Р. Романо и А. Тененти, «концепция труда как компонента цены предстает здесь со всей очевидностью, вне всякого теологического рассуждения, призванного более или менее туманно оправдать «справедливую цену»¹⁵². Реалистическое объяснение торговой прибыли дает основание полностью «реабилитировать» профессию купца, но при этом строго определяется ее место в иерархии занятий: «Хотя накопление богатств не столь славно, как другие важные деяния, не следует, однако, осуждать того, кто от природы не способен к делам возвышенным и славным и потому посвящает себя тому делу, к которому чувствует призвание и которое по общему мнению весьма полезно государству и отдельным семьям»¹⁵³.

Признание торговли и иного связанного с обогащением предпринимательства общественно полезным занятием здесь очевидно, но столь же очевидно и низведение их до уровня «не столь славных дел». Но если само накопительство (в его личном, эгоистическом аспекте) не дает надежды на завоевание славы и почета, а в конечном итоге — счастья, то тем большими оказываются его общественное значение и моральная функция, когда богатство разумно и правильно используется¹⁵⁴. Богатство помогает обрести дружбу, завоевать славу, если обратить его на помощь нуждающимся, употребить для «великих благороднейших целей»,

¹⁵¹ Opere volgari, v. 1, p. 140—141.

¹⁵² Leon Battista Alberti. I libri della famiglia. A cura di R. Romano e A. Tenenti. Torino, 1969, p. XV.

¹⁵³ Opere volgari, v. 1, p. 141—142.

¹⁵⁴ В аллегории «Богатство» Альберти сравнивает богатство с мячом, который игрок не стремится удержать как можно дольше в руках, а использует умело в игре для достижения победы. — Opera inedita., p. 176.

проявив щедрость и великодушие. Ведь нередко случается и так, что родина в тяжелых обстоятельствах нуждается в богатствах частных граждан¹⁵⁵.

Таким образом, Альберти морально оправдывает обогащение, минуя проблему «искупления греховности». Богатство обретает нравственную ценность, будучи обращенным на пользу обществу, государству, и это влечет за собой не искупление «греха стяжательства», а славу и признание. Светские принципы этики Альберти здесь выражены достаточно последовательно. Как и церковь, он осуждает страсть к накопительству; не расходится он в этом и с многими другими гуманистами (например, с Поджо Браччолини), видевшими в алчности источник пороков, порабащающих душу человека и наносящих вред обществу, но критикует этот порок с позиций собственной этической доктрины. Алчность и связанные с нею пороки лишают человека душевного равновесия, нарушают гармонию его внутреннего «я», подавляют рассудок, ослабляют ум. «Любое корыстное дело недостойно свободной и благородной души»¹⁵⁶. Ведь алчные люди всегда беспокойны, их печалит каждая трата, они не обращают себе на радость даже и части своего богатства. «Итак, не следует порабащать душу ради обогащения и для того только, чтобы пребывать в праздности и покое, но нужно использовать богатство так, чтобы не быть поработанным»¹⁵⁷. По мысли Альберти, накопительство не должно лишать человека нравственного совершенства, тем более его целью не должна быть праздность, столь чуждая человеческой природе, в полной мере раскрывающейся в труде и гражданской активности. Оправдание страсти к обогащению гуманист видит лишь в том, что она, не преступая разумных границ, создает материальную основу для духовной свободы. Но в этом, личном, плане ценность богатства все же несоизмерима с добродетелью, полагает Альберти, повторяя известную фразу Платона о том, что все золото мира не может

¹⁵⁵ *Opere volgari*, v. 1, p. 142.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 146.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 149: Non servirà l'animo adunque per arricchire, né costituerà el corpo in ozio e delizie, ma userà le ricchezze solo per non servire.

сравниться с добродетелью¹⁵⁸. Да и само богатство невозможно приобретать ценою добродетели. Однако в общественном плане роль богатства куда значительнее, поэтому конечной целью накопительства должно быть уважение и слава.

В диалоге «О семье» Альберти предлагает и практическое решение проблемы богатства: состояние — во власти Фортуны и потому следует радоваться, если она щедра, и столь же щедро распоряжаться им во имя славы, дружбы, прочих высоких целей; если же Фортуна скупа, то не стоит слишком печалиться или стремиться любой ценой приобрести богатство¹⁵⁹. Только при благоразумном отношении к материальным благам можно сохранить свободу и спокойствие души, без которых нет счастья. Разумная умеренность в накоплении богатства и его использовании — таков идеальный моральный принцип, призванный, по мысли гуманиста, помочь человеку сохранить равновесие душевных сил, гармонию его внутреннего «я». Этот принцип конкретизируется им в понятии «бережливость» (*masserizia*). «Полагаю, никто не сомневается, что бережливость полезна, необходима, честна и похвальна; что еще важно для накопительства, если не бережливость»¹⁶⁰. Она в отличие от алчности никому не приносит вреда, и потому именно в ней нужно видеть верный путь к накоплению богатства. «Святое дело бережливость! Сколько порочных страстей и нечестных желаний отбросила она прочь!»¹⁶¹.

В духе купеческой морали своего времени Альберти ратует за «честное накопительство», без ущерба для интересов других людей¹⁶². Поэтому, говоря о способах обогащения, он нигде не упоминает о ростовщичестве, но подчеркивает необходимость выбрать такой вид деятельности, который был бы «наичестнейшим и полезней-

¹⁵⁸ Ibid., p. 148.

¹⁵⁹ Ibid., p. 149.

¹⁶⁰ Ibid., p. 149.

¹⁶¹ Ibid., p. 163: Santa cosa la masserizia, e quante voglie lascive, e quanti disonesti appetiti ributta indietro la masserizia.

¹⁶² «Честное накопительство» выступает как один из основных моральных принципов в «записках» флорентийских купцов XV в. — См.: Брагина Л. М. Итальянский гуманизм. Этические учения..., с. 47—64.

шим», например, торговля или ремесленное производство (шерстяная, шелковая и иная *industria*)¹⁶³. Наиболее подходящим может быть такое предприятие, где «занято много рук», — ведь «тогда денежные средства распределяются среди большого количества людей, из чего проистекает немалая польза для бедных»¹⁶⁴. Гражданственный принцип главенствует в рассуждениях и практических рекомендациях гуманиста. С этих позиций получает оправдание и раннекапиталистическое предпринимательство, столь заметное во Флоренции XV века (одной из его форм были компании по изготовлению шерстяных и шелковых тканей, вовлекающие в производство огромное число мелких ремесленников и наемных рабочих). Для обогащения, по мысли Альберти, следует избирать именно такую общественно полезную сферу предпринимательства. Но в любом случае путь к благосостоянию и богатству должен быть честным — бережливость, умелое ведение торгово-промышленных дел, правильная организация хозяйства семьи, строгий баланс ее доходов и расходов. Все это, по его убеждению, позволит достичь материального процветания семьи — важнейшей ячейки общества, а состоятельность многих семей создаст основу для благосостояния государства. Не случайно «семейной этике» Альберти уделяет главное внимание не только в диалоге «О семье», но и в других сочинениях на вольгаре, обращенных к широким слоям читателей из среды пополанства. Максимы практической, «житейской» морали здесь преломляются сквозь призму главного принципа — бережливости, рационального ведения хозяйства, почтительности и честности. Глава семьи (ее реальный прототип — состоятельная пополанская фамилия из трех поколений с многочисленной челядью и слугами) должен служить примером трудолюбия, рачительности, гражданской активности и нравственного совершенства. Он представляет семью в ее внешних связях, печется о ее благосостоянии и воспитывает подрастающее поколение. Домашние дела — в ведении хозяйки, заботливой матери, мудрой и справедливой госпожи, разумно распо-

¹⁶³ *Opere volgari*, v. 1, p. 248.

¹⁶⁴ *Ibidem*.

ряжающейся челядью и слугами. Домашний уклад строго продуман и распланирован так, чтобы каждый член семьи неукоснительно выполнял положенную ему обязанность. Труд в посильных формах обязателен для всех. Мера воспитания — чаще поощрение, чем наказание. Забота об общем благе семьи — долг каждого ее члена. Младшие почитают старших, слуги — хозяев. Проявлением эгоизма противопоставлено коллективное, семейное, начало. Как социальная микроструктура семья служит базой не только торгово-промышленного или финансового предпринимательства, но начального образования, включая профессиональное, и главное, что не устает подчеркивать Альберти, — воспитания подрастающего поколения в духе высокой нравственности в гуманистическом ее понимании. В диалоге «О семье» Альберти выдвигает четкую, продуманную в деталях программу гуманистического воспитания и образования, где знания и труд играют ведущую роль, а раскрытие природных способностей и гармоническое развитие личности — одна из конечных целей. Акцент на семье не лишает этику Альберти ее общей гражданской ориентации, хотя частное благо (благо семьи) как бы уравнивается в своем значении с общим, государственным благом. В этом одно из отличий его взглядов от гражданского гуманизма.

Подчеркнем и другое. Рассматривая проблему активной гражданской жизни в самых разных ее аспектах, Альберти всегда последователен в исходной этической позиции, оставаясь верным идее гармонии — внутренней гармонии личности и ее гармонии с обществом. Мерой оценки любой практической деятельности, административной или хозяйственной, у него оказывается «уравновешенный баланс» частного и общего блага, а в конечном итоге — нравственное совершенствование человека и всего людского сообщества. Эта позиция ярко раскрывается в его рассуждениях о «честном накопительстве», среди различных форм которого он особенно выделяет землевладение. Перебирая варианты разумного и целесообразного использования богатства семьи, Альберти отмечает, что многообразную пользу приносит обладание землей и помещьем. Этой актуальной для того времени проблеме (интерес к помещению

капиталов в земельные владения возрастал по мере назревания кризисных явлений в отдельных видах промышленности, прежде всего в сукноделии) он уделяет внимание в диалоге «О семье» и посвящает специальное сочинение — «Вилла» (Villa), где обосновывает тезис о преимуществах землевладения по сравнению с торгово-промышленным предпринимательством. «Найдется ли человек, который не получал бы удовольствия от виллы? Ведь она дает надежную, огромную и честную прибыль»¹⁶⁵. К тому же выгода от обладания ею умножается с годами. Если управлять виллой заботливо и с любовью, она «отблагодарит тебя с избытком, все умножая свои дары», ни в какое время года не оставляя тебя своей заботой и щедростью¹⁶⁶. Вилла полезна и тем, что делает более экономным содержание семьи и создает условия для здоровой жизни домочадцев на лоне природы. Оценка достоинств землевладения неизбежно сопровождается у Альберти этическими и эстетическими обоснованиями. Обладание поместьем чрезвычайно приятно, во-первых, потому, что «нет более справедливого способа обогащения, чем занятие земледелием»¹⁶⁷. Во-вторых, потому, что по самой своей природе деревенский труд не порождает в человеке никаких порочных склонностей: «никакой зависти, ненависти и злобы не возникает в тебе, когда ты занимаешься сельским хозяйством»¹⁶⁸. Разговоры о вилле всегда приятны, с ними не связаны ни раздражение, ни ссоры, напротив, «каждый старается дать тебе полезный совет по агрикультуре, каждый укажет тебе на ошибку в посадке или посеве». Землевладение способствует, таким образом, дружеским контактам людей. Оно дает человеку моральное равновесие, спокойствие и уверенность в своих силах. «Какое блаженство находиться на вилле, счастье, ни с чем не сравнимое!» — заключает Альберти. Ведь здесь можно «жить вне пороков и без печали, с малыми тратами, с большой пользой для здоровья — и в чрезвычайном удовольствии»¹⁶⁹. В общем

¹⁶⁵ Ibid., p. 198.

¹⁶⁶ Ibid., p. 199.

¹⁶⁷ Ibid., p. 363.

¹⁶⁸ Ibid., p. 200.

¹⁶⁹ Ibid., p. 201.

контексте его гуманистической концепции землевладение — оптимальная форма богатства — оказывается одним из условий, необходимых для гармонии человека с внешним миром и его восхождения к нравственному идеалу.

В понимании Альберти богатство — не самоцель, но лишь средство для завоевания уважения и славы среди сограждан, для удовлетворения этической и эстетической целей. Символом процветания и славы рода могут стать щедрые траты на сооружение палат, или капеллы, или иных построек и монументов, призванных не только возвеличить фамилию, но и приумножить красоту родного города. Эти идеи Альберти обобщали реальную жизненную практику и вместе с тем обосновывали ее дальнейшее развитие. Жизнь ренессансной Флоренции, да и любого другого итальянского города, изобилует примерами такого рода. В искусстве Возрождения градостроительная активность и меценатство популяризованных семей занимает особое место.

Итак, в этике Альберти проблема богатства и обогащения решена в светском плане, рационалистически. Стремление людей к материальным благам, накопительству, получению торгово-предпринимательской прибыли рассматривается как естественное проявление свойств человеческой природы, с одной стороны (человек рожден для того, чтобы «пользоваться материальными благами»), и общественных отношений — с другой. Правильное с точки зрения гуманиста понимание этой жизненно важной проблемы может быть только таким, при котором учитываются и специфика природы человека, и его предназначение, и путь к высшему благу. Богатство не должно служить главным стимулом человеческой активности: «Богатства чрезмерные более опасны и неприятны, чем самая скромная бедность. Очень часто богатства, добытые нечестным путем, оказывались вредоносными... Страсть к обогащению делает людей жестокими»¹⁷⁰. Порождаемые богатством пороки нарушают душевное равновесие человека и ставят под угрозу его гармонию с внешним миром. Предотвратить пагубное воздействие богатства можно лишь разумным

¹⁷⁰ Opere volgari, v. 2, p. 215.

его употреблением на пользу себе и обществу. Ведь естественное назначение материальных благ — быть полезными человеку, делать его свободным, но не порабощать. К тому же богатства принадлежат к «вещному миру» — миру Фортуны, поэтому отношение к ним должно быть разумно умеренным, не страстным, а скорее спокойным. Именно идея разумной меры в использовании материальных благ становится у Альберти главным принципом решения проблемы накопительства, которой придается определенный гражданственный смысл. Богатство — «нерв государства», поэтому и отношение к нему должно быть опосредовано общественным интересом. Счастье личности — в признании ее заслуг обществом, значит и богатство — не самоцель для нее, а лишь средство служения людям, государству. Правда, в отличие, например, от Пальмиери Альберти придает большое значение богатству семьи, ее материальному процветанию и хозяйственному успеху. Однако в этом нельзя усматривать оправдание индивидуалистических интересов, поскольку в процветании отдельных семей он видит основу благосостояния общества.

Идеи Альберти во многом перекликаются с этикой купечества, но было бы неверным рассматривать их как прямое выражение взглядов пополацства. Расхождения с купеческой моралью и тем более с реальной практикой заметны в последовательном проведении гуманистического принципа разумной меры, в осуждении страсти к стяжательству и эгоистического использования богатства. Идеал Альберти такие отношения индивида и общества, когда личный интерес согласован с интересами других людей и всего человеческого коллектива. В решении проблемы активной гражданской жизни Альберти оставался верен этическому принципу гармоничного человека, само существование которого предполагает обязательное наличие столь же гармонизированной общественной среды. В этом углублении гуманистического идеала, в попытке, пусть чисто умозрительной, выявить социальные условия развития гармонической личности — одна из важных заслуг Альберти.

В трактате «О зодчестве» Альберти рисует идеальный город, прекрасный по рациональной планировке и внешнему облику зданий, улиц, площадей, мостов; го-

род, который должен удовлетворять всем потребностям отдельной гармонически развитой личности и потребностям общества в целом. Это, однако, еще не город-государство более поздних ренессансных утопий, а скорее идеализированный вариант итальянской республики или синьории (Альберти допускает оба типа правления), где власть принадлежит «лучшим» гражданам. Город разделен на различные пространственные зоны. В центральной укрепленной части города расположены здания сената и других высших учреждений, а также дворцы правителя и магистратов. Отдельно расположены кварталы трудового люда — ремесленников, мелких торговцев, а также крестьян. Такой градостроительный принцип необходим, по мысли Альберти, дабы предотвратить пагубные последствия возможных народных волнений, однако в нем не следует видеть стремление гуманиста-архитектора найти удобный способ для закрепления социальных и профессиональных градаций общества. Великолепные общественные здания, школы, термы, театры города Альберти равно доступны всем обитателям. Само общество мыслится как гармоническое единство всех его слоев, которому в значительной мере способствует деятельность правителей: они заботятся о простом народе, обеспечивая его работой и предоставляя помощь нуждающимся¹⁷¹. Главное же условие социального мира гуманист ищет в этической сфере — в способности каждого человека к нравственному совершенствованию на пути добродетели и творчества, что приведет к гармонии и совершенству общества в целом.

Представления Альберти об идеальном общественном устройстве и пути к его достижению близки позициям гражданского гуманизма: та же вера в моральные принципы, разум и знание как главную силу на пути прогресса личности и общества, та же убежденность в «естественности» классово-антагонистических отноше-

¹⁷¹ Альберти Леон Баттиста. Десять книг о зодчестве, т. I, с. 140, 149 и др. Дж. Понте верно подметил черты демократизма в устройстве идеального города Альберти. — P o n t e G. Architettura e società nel «De re aedificatoria» di L. B. Alberti. — *Giornale italiano di filologia*, XXI, 2, 1969, p. 297—312.

ний, противоречия которых вполне устранимы с помощью «правильных» законов и строгого их соблюдения.

Творчество Леона Баттиста Альберти представляет особое направление и этап в развитии итальянского гуманизма, в нем можно видеть и итоги, к которым пришло гуманистическое движение первой половины XV века, и новую ступень в его развитии. Один из выдающихся мыслителей Возрождения, Альберти создал оригинальную и наиболее последовательную в своих принципах гуманистическую доктрину. В его этике органически сочетаются идеи гражданского гуманизма и элементы гедонистически-утилитаристской концепции Лоренцо Валлы, близкое стоическому понимание добродетели как высшей нравственной ценности и аристотелевский принцип «меры». Историческое значение гуманистической этики Альберти в последовательной светскости, в возвеличении природных способностей человека, в высокой оценке его разума, знания и творчества в достижении счастья. Этика гуманиста всецело обращена к проблемам земного бытия. Его концепция высшего блага строится на рационалистических основаниях и лишена всякой трансцендентности. Альберти апеллирует не к вере, но к разуму человека, призывая раскрыть всю силу природных способностей во имя совершенства его земной жизни. Человеку — творцу своего счастья принадлежит свобода выбора между добром и злом, понимание смысла моральных ценностей (его открывает философия) и, наконец, право судить о себе подобных. Высшее счастье неизбежно включает поэтому признание обществом заслуг личности. И все же бог присутствует в рассуждениях Альберти, хотя остается трансцендентным идеалом человеческих устремлений и своей мерой оценивает их: тот, кто стремится к совершенству, творит добро, заслуживает похвалу людей, угоден также и богу. В целом же утверждаемые гуманистом этические принципы были прямым вызовом католической морали с ее служением богу как главной добродетелью, с ее проповедью пассивности и покорности. Исходным пунктом учения Альберти была сама действительность; в

значительно большей степени, чем его предшественники и современники, он стоял на почве реальности.

Идеальный человек, по Альберти, творчески активен и душевно спокоен, мудр и величествен в сознании своего достоинства. Идсал гармонической личности, сложившийся в гуманизме (в концепции Альберти он получил наиболее цельное и законченное выражение) обладал не только этической ценностью; он серьезно повлиял и на формирование ренессансного искусства. Именно такой образ воспроизводится в живописном и скульптурном портрете того времени, в шедеврах Антонелло да Мессина, Пьеро делла Франческа, Андреа Мантеньи.

В художественной теории Альберти особое место принадлежит архитектуре. Он понимал ее широко — как строительное искусство, которое «и в общественном, и в частном отношении весьма полезно и приятно роду человеческому и по достоинству почитается среди первых искусств не последним»¹⁷². Труд архитектора Альберти ценит особенно высоко; он близок и понятен людям, ведь каждый человек по своей природе — создатель. Эта глубокая вера в творческую мощь человека, в его призвание строителя мира придает гуманизму Альберти жизнеутверждающий характер.

В то же время реализм и проницательность Альберти вели к более глубокому осмыслению им самой действительности, чем это было характерно для большинства его современников. Он видел «царство человека» во всей сложности его противоречий, далеким от того идеала, какой складывался в гуманистической мысли и который разделял он сам. Но в таком случае не утрачивает ли позитивный смысл вся его концепция человека — творца, свободного в нравственном выборе, мудрого создателя своего собственного бытия, вдохновенного архитектора, делающего мир еще более прекрасным? Не выступает ли человек в философии Альберти скорее разрушителем мирового порядка, естественной гармонии бытия? Эти вопросы, заостряемые некоторыми современными исследователями, не находят, на наш взгляд, адекват-

¹⁷² Альберти Леон Баттиста. Десять книг о зодчестве, т. I, с. 5—6.

ного решения, поскольку акцентируется та или иная линия в творчестве гуманиста и не всегда учитывается единство его этико-философской концепции, не исключаяющей и противоречивых моментов¹⁷³. Этические идеи, к которым гуманист пришел в конце жизни, вместили многолетний опыт его размышлений, они отразили новое осознание сложного характера реальности, присутствия в ней конфликтных начал, противоборствующих сил. Без их учета он уже не мыслил своего утверждения идеала гармонии. Тем более ценно то, что это обогащенное жизненной практикой представление о назначении человека и этических нормах остается в концепции Альберти глубоко оптимистическим по своим основополагающим принципам¹⁷⁴.

Направление в ренессансной мысли, начало которому было положено Леоном Баттиста Альберти, продолжил и поднял на новую высоту Леонардо да Винчи. Гений Леонардо, оставивший яркий след во всех областях культуры Возрождения, обогатил гуманистическую этику реалистическим обоснованием познавательных и созидательных возможностей человека — «величайшего орудия природы», возвышающегося над ней самой.

¹⁷³ Двойственность и противоречивость концепции Альберти подчеркнута в работе: Абрамсон М. Л. От Данте до Альберти. М., 1979, с. 142—144.

¹⁷⁴ Точка зрения автора находит подтверждение и во взглядах В. Н. Лазарева, который связывал характерные черты этики Альберти с оптимизмом и гражданственностью. См.: Леон Баттиста Альберти. М., 1977, с. 5—8. Введение (текст написан В. Н. Лазаревым).

ПРОБЛЕМА
РАЗУМА И ЗНАНИЯ
В ГУМАНИСТИЧЕСКОЙ ЭТИКЕ
ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XV ВЕКА

Итальянская гуманистическая мысль, достигшая в 40—60-е годы XV века зрелых форм в творчестве Леона Баттиста Альберти, во второй половине столетия приобретает все более глубокую философскую основу, вовлекая в круг изучаемых вопросов не только уже традиционные *studia humanitatis*, но также *studia divinitatis* — заповедную сферу теологии. Особое внимание гуманистов этой эпохи привлекают онтология, гносеология, учение о душе, а в этике — проблема разума и знания, в которой сходились многие вопросы теории бытия и познания. Решая многие этические проблемы сквозь призму «разума» и «знания» с позиций земного предназначения человека, гуманистическая мысль приобретала последовательно рационалистическую направленность. Именно в этике, оказывавшей влияние и на другие дисциплины *studia humanitatis*, к середине XV века произошел тот «светский скачок», который знаменовал революционный поворот в развитии ренессансного мировоззрения. Но если гуманизм первой половины XV века подчеркивал практическую роль знания и выдвигал обусловленный этим идеал активной гражданской жизни (*vita activa, vita civilis*), отдавая ему явное предпочтение перед *vita contemplativa*, то во второй половине столетия наметился новый подход к проблеме разума и знания, повлиявший и на решение других этических проблем.

В творчестве многих гуманистов этого времени, особенно флорентийских неоплатоников, в качестве центральной ставится задача возвеличения разума и знания, с которым связывается высшее предназначение человека, расширяются границы самого знания, что отражает новый подход к решению одного из важнейших вопросов — о соотношении философии с теологией. Не исчезает из поля зрения гуманистов и социальная роль знания, хотя понимание ее меняется. Изменяется и нравственный идеал — предпочтение теперь нередко отдает-

ся *vita contemplativa*. На общем характере этики неоплатоников неизбежно сказывается их повышенный интерес к теологической проблематике, к переосмыслению ее с гуманистических позиций. Возникает тенденция к созданию «ученой религии» (*docta religio*) прежде всего в творчестве Фичино и Пико делла Мирандола.

Столь заметный тематический крен в гуманистической мысли второй половины XV века дает основание некоторым исследователям говорить о кризисе гуманизма, об отказе его от достижений предшествующего развития, о возврате к религиозности средневековья. Нередко творчество флорентийских неоплатоников рассматривается вне рамок гуманистического движения; но лишь в «строгом» историко-философском плане.

Так, Эрнст Кассирер полагал, что итальянские гуманисты второй половины XV века не внесли заметного вклада в развитие философского метода, борьба платонизма с аристотелизмом не затронула глубинных вопросов философии: вклад гуманистов в новое мировоззрение — в их акцентированной идее творческих способностей человека, его внутреннего достоинства и интеллектуальной свободы. Флорентийский платонизм не стал, по его мнению, «основанием научной философии», а удовлетворился стремлением к созданию «благочестивой философии», но это было требование обновленной веры, отличной от ее церковно-средневековых форм¹. Другой видный исследователь ренессансного неоплатонизма — Неска Робб оправдывая синкретизм флорентийских неоплатоников, усматривал в их поисках «единой истины под внешними различиями разнообразных систем мышления» попытку придать рациональные основания религии. Он считал, что неоплатоники как бы связывали воедино философию и религию, бога, человека и природу, но в отличие от трагической средневековой это была оптимистическая этико-философская линия, делавшая упор не на «агонии раскаяния», а гораздо более на «спокойном совершенствовании внутренней жизни и на конечном достижении победы»².

¹ Cassirer E. *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*. Trad. di F. Federici. Firenze, 1950, p. 61.

² Robb N. A. *Neoplatonism of the italian Renaissance*. London, 1934, p. 63, 111.

Оценивая деятельность Платоновской академии во Флоренции, Богдан Кешковский справедливо подчеркнул другое: помимо концепции человека и мира, особого взгляда на христианскую религию, стремления согласовать ее с философией Платона, флорентийские неоплатоники проявляли интерес и к этико-политической проблематике. По его мнению, гуманистов XV века привлекало в платонизме не только то, что, по словам Фичино, Платон «лучше других рассуждал о высшем назначении человека и о божественной природе», но и учение его об идеальном государстве³.

Мысль о том, что флорентийский платонизм с его созерцательными и мистическими идеалами все же не был полностью оторван от предшествующей гуманистической традиции, нашедшей яркое выражение в разработке этико-политической проблематики, разделяют и некоторые другие исследователи⁴.

Однако, по мнению П. О. Кристеллера, этика не была заметным разделом в концепциях неоплатоников Флоренции. В большей мере их волновали проблемы метафизики и космологии, а самый значительный вклад они внесли в разработку платоновской теории любви⁵. Главным же в деятельности Платоновской академии, полагает Кристеллер, было согласование платонизма с христианской теологией. Не считая участников академии, особенно таких философов, как Фичино и Пико, гуманистами, он все же признает их связь с гуманистической традицией, которую видит в учении об особом положении человека в мире, его высоком достоинстве, а также в подчеркивании моральной ценности *studia humanitatis*⁶. Но «этим идеям неоплатоники придавали более внушительное космологическое и метафизическое обрамление», замечает исследователь. Им было важно найти смысл человеческой жизни во внутренней устремленности к богу — отсюда и особый интерес к проблеме

³ Kieszkowski B. Studi sul platonismo del Rinascimento in Italia. Firenze, 1936, p. 4, 49—50.

⁴ Mazzeo J. A. Renaissance et Revolution. The remaking of european thought. New York, 1965, p. 48.

⁵ Kristeller P. O. Renaissance thought II, p. 34—35.

⁶ Kristeller P. O. Renaissance platonism. Facets., p. 94.

бессмертия души. Аргументы для ее решения они искали как в платоновской философской традиции, так и в христианской теологии⁷.

Идея «христианского платонизма» флорентийских гуманистов, поисков ими путей религиозного обновления, тесной преемственности учения о достоинстве человека с патристической традицией проводится в ряде работ современных исследователей (Р. Марселя, А. Шастеля, Ч. Тринкауса и некоторых других)⁸, работ, которые грешат не только односторонним подходом к оценке этого направления в гуманизме, но порой и явно тенденциозны.

В советской историографии наметилось иное понимание характера флорентийского неоплатонизма. В. В. Соколов, А. Х. Горфункель, А. Ф. Лосев отмечают пантеистические тенденции в философии Фичино и Пико, а в их усилиях согласовать платонизм с христианством видят отход от средневековой ортодоксии, продолжение линии ренессансного свободомыслия, подчеркивают связь Платоновской академии с предшествующей гуманистической традицией. М. А. Гуковскому эта связь представлялась, однако, менее значимой, ибо главным в деятельности Платоновской академии он считал стремление «согласовать гуманизм, его смелые и новые взгляды с христианской религией, в борьбе с которой гуманизм родился»⁹.

В настоящей главе рассматривается этическая проблематика, характерная для данного направления в итальянском гуманизме второй половины XV века, которое не исчерпывается творчеством флорентийских неоплатоников: к нему принадлежит и Аргиропуло — один из крупных философов-гуманистов этого времени.

⁷ Ibid., p. 100, 101.

⁸ См. раздел «Библиография».

⁹ См.: Соколов В. В. Очерки философии эпохи Возрождения. М., 1962; Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978; Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. М., 1980; Гуковский М. А. Новые работы по истории платонизма итальянского Возрождения. — Вопросы философии, 1958, № 10, с. 170.

ПРОБЛЕМА РАЗУМА И ЗНАНИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ ДЖОВАННИ АРГИРОПУЛО

Исследователи итальянского гуманизма единодушны в признании значительного вклада греческих ученых в философию и культуру итальянского Возрождения. Мануил Хрисолор, Гемист Плифон, кардинал Виссарийон, Георгий Трапезундский, Феодор Газа, Иоанн Аргиропул принесли в среду гуманистической интеллигенции Италии не только греческий язык, но глубокие знания античной литературы и философии, основанные на изучении подлинных текстов, не искаженных схоластической традицией. Особую известность приобрела деятельность византийского грека Иоанна Аргиропула (в итальянской транскрипции — Джованни Аргиропуло), читавшего во Флорентийском университете на протяжении многих лет (в 1456—1471 и в 1477—1481 годах) лекции по философии Аристотеля и переведшего на латинский язык большую часть его сочинений. Джованни Аргиропуло (ок. 1415—1487) был выходцем из Константинополя, с которым связано и начало его преподавательской деятельности. В 1441—1444 годах он проходил курс на артистическом факультете Падуанского университета, получил докторскую степень. В 1454 году, после падения Константинополя, он вновь в Падуе, а в 1456 г. был приглашен Козимо Медичи во Флоренцию на должность профессора университета. В своих курсах Аргиропуло комментировал «Никомахову этику», «Физику», «О душе», «Метафизику», «Политику» Аристотеля. Однако его приверженность к Стагириту не исключала глубокого интереса к философии Платона и неоплатоников. И если университетскую программу он посвящал учению Аристотеля, то в частных лекциях и диспутах у себя дома комментировал сочинения Платона и Плотина. Наряду с философией Аргиропуло преподавал в университете и античную литературу — комментировал греческих трагиков, излагал основы поэтики и риторики. Лекции его неизменно вызывали восхищенные слушателей, а редкая ученость снискала ему уважение не только студентов. Среди учеников Аргиропуло были многие видные гуманисты — Донато Аччайуоли,

Аламанно Ринуччини, Анджело Полициано, Бартоломео делла Фонте, Веспасиано да Бистиччи. Широкое распространение в списках и печатных изданиях XV века получили сделанные Аргиропуло переводы сочинений Аристотеля. Чаще других переиздавалась «Никомахова этика» с комментариями Донато Аччайуоли, составленными на основе лекций Аргиропуло.

Умер Аргиропуло в Риме, куда переселился в 1481 году, приняв приглашение папы Сикста IV читать лекции в университете при курии¹⁰.

Творческое наследие философа сравнительно невелико. Кроме переводов «Никомаховой этики», «О душе», «Физики» и некоторых других сочинений Аристотеля, сохранились его вводные лекции к курсам — комментариям к аристотелевым текстам по этике, физике и психологии, а также записи этих курсов, сделанные Донато Аччайуоли. Известны два трактата Аргиропуло — по логике и об обязанностях должностных лиц. Из сочинений на греческом языке сохранились: послание императору Иоанну VIII Палеологу, несколько посланий императору Константину XI, послание папе Николаю V, а также «Об исхождении святого духа», «Введение в риторику и риторические уращения», «Воп-

¹⁰ Carrelli A. Giovanni e Isacco Argiropulo. — Archivio storico italiano, 1891, v. 18; Zippel C. Per la biografia dell' Argiropulo. — Giornale storico della letteratura italiana, 1896, v. 28; Frati C. Le traduzioni Aristoteliche di G. Argiropulo e un'antica legatura medica. — Bibliofilia, 1917, v. 19; Cammelli G. I dotti bisantini e le origini dell'umanesimo, v. 2 — Giovanni Argiropulo. Firenze, 1941; Inguanez M., Müller G. Johannis Argyropuli «Dialectica ad Petrum de Medicis». Montis Cassini, 1943; Tatakis B. La philosophie byzantine. Paris, 1949; Vasoli C. La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. «Invenzione» e «Metodo» nella cultura del XV e XVI secolo. Milano, 1968, p. 81—115; Seigel J. The teaching of Argyropoulos and the rhetoric of the first humanists. — Action and Conviction in Early Modern Europe. Ed. T. Rabb and J. Seigel. Princeton, 1969; Geanakoplos D. The Italian Renaissance and Byzantium: The career of the greek humanists — professor John Argyropoulos in Florence and Rome (1415—1487). — Conspectus of History, 1974, v. I, N 1; Garin E. Portraits from the Quattrocento. New York, 1973, p. 68—81. См. также: Хартман Г. М. Значение греческой культуры для развития итальянского гуманизма. Пер. с нем. — Византийский временник, т. XV, 1959; Брагина Л. М. Аргиропуло (Из истории философии итальянского Возрождения). — Средние века, 1968, вып. 31, с. 237—255.

росы и ответы», три письма к Георгию Трапезундскому¹¹.

Этико-философские взгляды Аргиропуло нашли отражение во вводных лекциях к «Никомаховой этике» Аристотеля, к курсам по физике и психологии, в «Вопросах и ответах» и письмах к Георгию Трапезундскому.

Свою первую лекцию во Флорентийском университете — «Введение к первым пяти книгам «Этики» Аристотеля», прочитанную 4 февраля 1456 года, Аргиропуло посвятил определению предмета философии и ее структуры.

Философию исчерпывающе определяют, по его мнению, шесть различных дефиниций, восходящих к Платону и Аристотелю¹². Первая принадлежит Платону: «Философия есть познание сущего». Вторая тождественна первой: «Философия есть постижение божественного и человеческого». Два определения относятся к тому, что подлежит рассмотрению в философии. Философия определяется как наука (познание), поскольку благодаря ей наша душа «может познавать все сущее, божественное и человеческое: ведь она наделена способностью воспринимать и охватывать вселенную».

Следующие три определения касаются назначения философии: философия есть любовь к мудрости (Пифагор), воображение смерти (Платон), «уподобление человека, насколько возможно, богу» (Платон). Благодаря философии, действуя и размышляя, мы, насколько это в наших силах, обретаем сходство с богом и «достигаем совершенства... ведь в действительности бога называют мудростью», и нашу душу он наделил такой же способностью¹³.

Определение Платона «философия есть воображение смерти» означает мысленное отделение души от тела, которое может происходить двояко: «как следст-

¹¹ Müllner K. Reden und Briefe italienischer Humanisten. Wien, 1899; Argiropoulos G. «Compendium de regulis et formis ratiocinandi» con nota introduttiva di C. Vasoli. — Rinascimento, seconda ser., 4, 1964, p. 285—339; Λαμπρος Σ. Π. Ἀργυροπούλεια. Ἐν Ἀθῆναις, 1910.

¹² Argypopoulos. Praefatio in libris Ethicorum quinque primis. — In: Müllner K. Reden und Briefe..., p. 5.

¹³ Ibid., p. 6.

вие смерти, так и благодаря своим замечательным возможностям и действиям»¹⁴.

Определение Аристотеля «философия есть искусство искусств и наука наук» верно потому, что всякое искусство и всякая наука получают от философии свою определенность, свои принципы¹⁵.

Давая толкование известным определениям философии, Аргиропуло не подвергает сомнению их истинность, не выявляет односторонность, не ищет между ними противоречия, не считает одно из них более правильным, чем другие. Наоборот, он принимает их все и показывает, что каждое определение с разных сторон раскрывает понятие «философия». Тем самым он подчеркивает единство в античной интерпретации этого понятия.

Его разъяснения — и это легко заметить — строго объединены главным тезисом: философия есть познание человеком окружающего мира. Способность к познанию Аргиропуло выделяет особо, при этом философия как наука мыслится им не в плане одного лишь созерцания, но также и действия. Эту вторую сторону философии он считал не менее важной, чем созерцательную, — именно такой смысл можно усмотреть в его комментарии к определению Пифагора. Познание, философия, согласно Аргиропуло, есть результат проявления свободной воли человека, не зависящей от внешних сил. Божественное начало присутствует в познании лишь постольку, поскольку человек наделен способностью постигать окружающий мир. Философия, раскрывающая тайны мира, оказывается, в понимании гуманиста, главным и определяющим началом в сфере знания: она утверждает принципы всех наук и искусств.

От определения Аргиропуло переходит к изложению структуры философии. «Философия разделяется на две части — активную, которая называется практической, и умозрительную, то есть теоретическую»¹⁶. Вслед за Аристотелем он говорит о том, что наше познание имеет источник в самих вещах и в деятельности разума, направленной на упорядочение человеческой жизни. Разум

¹⁴ Ibid., p. 6, 8.

¹⁵ Ibid., p. 9: philosophia est artium ars scientiarumque scientia.

¹⁶ Ibid., p. 19.

же обладает двумя познавательными способностями — спекулятивной и активной. И так как философия есть совершенство души и разума человека, то вполне правомерно делить ее на две части — активную, с помощью которой совершенствуется активный интеллект (*intellectus activus*), и умозрительную, благодаря которой совершенствуется интеллект спекулятивный (*intellectus speculativus*)¹⁷.

Теоретическая философия членится на три части: естественную (философию природы) — физику, сверхприродную (*philosophia transnaturalis*) — метафизику и математику¹⁸. Правильность этого Аргиропуло подтверждает следующими соображениями. Так как спекулятивная (теоретическая) философия есть познание всего сущего, она разделяется соответственно на столько же частей, на сколько родов можно разделить все сущее, то есть на три рода. Первый род составляет все то, «что заключено внутри материи и никаким образом не может быть от нее отделено» — ни по его сущности, ни с помощью формального определения. Это физические предметы. Они не существуют вне материи и не могут рассматриваться в отрыве от нее. Второй род образуют сущности, отделенные от материи. Это «чистые формы», они и существуют помимо материи и могут быть определены вне ее¹⁹. Третий род — это сущности, которые частично отделяются от материи и являются как бы промежуточными. Таковы математические фигуры (треугольник, круг и т. п.). Они существуют всегда в предметах, но разумом воспринимаются как формы материи и могут быть определены вне последней, то есть вне тех реальных предметов, которые в них заключены. Поскольку объект теоретической философии подразделяется на три рода, то и сама она распадается соответственно на естественную, божественную и математическую²⁰.

Практическая философия также состоит из трех частей — этики, экономики и политики. Так как «практическая философия содержит правила человеческой жиз-

¹⁷ Ibid., p. 10—11.

¹⁸ Ibid., p. 11.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibid., p. 11—12.

ни», а они разделяются на три части, касающиеся нравов, имущества или государства, то и сама философия членится на соответствующие три части²¹. «Наукой о морали мы упорядочиваем и улучшаем наши нравы; благодаря экономике учимся хорошо устраивать и приводить в порядок наше имущество; с помощью же политики учимся управлять государством»²². Но мало только знать правила жизни, замечает Аргиропуло, важно чтобы практическая философия побуждала к действию²³.

В изложении структуры философии Аргиропуло придерживается схемы Аристотеля и стремится показать правильность ее, аргументируя тем, что части философии соответствуют различным формам самой действительности. В разграничении теоретической и практической философии, при дальнейшем членении каждой из них Аргиропуло подчеркивает объективную основу этого разделения: «как умозрительная философия разделяется согласно природе вещей (*secundum ordinem entium rerumque naturae*), так и активная философия должна расчленяться сообразно с характером наших действий»²⁴.

Что касается теологии, то она не противопоставляется философии, не ставится выше, но органически включается в нее как сфера знания, имеющая отношение к отделенным от материи субстанциям (бог, ангелы, «чистые формы»). Такое представление о теологии сложилось еще в античности. Средневековая традиция поставила теологию в исключительное положение, подчинив ей все прочие сферы знания. Аргиропуло следует античному пониманию философии как единственной и единой системы знания, органической частью которой является и теология. За ней сохраняется ее специфический объект знания — «надматериальные» субстанции.

При рассмотрении особенностей математики Аргиро-

²¹ Ibid., p. 12: Activa igitur philosophia seu cognitio in tres etiam ipsa distribuitur partes, in ethicam, in oeconomicam, in politicam, id est in morum, in rei civilis cognitionem aut scientiam.

²² Ibidem.

²³ Ibid., p. 13: Praeterea tamen hujuscemodi scire specularique parum admodum est, nisi ea quoque deducamus in actum.

²⁴ Ibid., p. 21.

пуло подчеркивает органическую связь математических форм с природой, невозможность их самостоятельного нематериального бытия — они могут быть отделены от материи лишь в нашем сознании. Все разделы философии как науки, исключая теологию, суть системы познания материального мира в различных его проявлениях.

Характер и источники знания Аргиропуло анализирует во вступительной лекции к «Метафизике» Аристотеля, прочитанной в 1458 году (после курса по этике)²⁵. У науки нет какой-то одной определенной родины, полагает Аргиропуло, ее родина — весь мир, а точнее — первый божественный разум, вечный, бессмертный, безграничный, универсальный, не подверженный ни Фортуне, ни случаю, ни течению времени. «Он все объемлет, все содержит в себе, всегда процветает и постоянно пребывает в этом состоянии блаженства, и все под его властью прекрасно упорядочено...». Отсюда делается вывод, что «наука — не человеческого, но божественного происхождения»²⁶. Ведь нет более широкой и значительной силы, чем сила знания, с помощью которой бог или познает самого себя, или наслаждается, или творит мир, заранее обдумывая творение. Отмечая божественное происхождение всякого знания, Аргиропуло при этом особо подчеркивает силу самого знания, его преимущественное положение среди прочих атрибутов бога. Все это служит основанием для важного вывода: если столь велико значение божественного знания, то неизбежно и человеческая жизнь, деятельность общества должны опираться на науку. Человеку дан разум «благородный, исключительный, широкий, огромный, божественный», который направляет всю его жизнь. В разуме человека рождается знание, которое открывает ему добродетели и пороки, учит заботиться о семье и имуществе, помогает устанавливать законы государства — словом, определяет все жизненные принципы. Разумом человек постигает законы природы, достигает понимания не только материальных, но нематериальных и смешанных субстанций. И наконец, поскольку благодаря

²⁵ *Argyropoulos. In libris tribus primis Physicorum.* — In: Müllerer K. *Reden und Briefe...*, p. 31—43.

²⁶ *Ibid.*, p. 34.

знанию человек совершает все славные деяния, разум необходимо считать самым выдающимся явлением в жизни людей.

Подробно рассматривает гуманист и роль души в процессе познания (во вводной лекции к курсу, посвященному сочинению Аристотеля «О душе») ²⁷. Значение учения Аристотеля о душе, полагает Аргиропуло, состоит прежде всего в том, что он расценивает знание как ее совершеннейшее свойство. Без понимания сущности самой души невозможно постичь многое и в натурфилософии. Познание одушевленной природы и в особенности природы человека предполагает постижение души — основы всего живого.

Душа разделяется на чувственную и интеллектуальную. Наибольшим совершенством обладает интеллектуальная, которая наделена способностью познавать нематериальные и смешанные субстанции, она-то и составляет главное совершенство человека ²⁸. Понимание исключительности человеческой души позволяет определить место человека среди прочих существ. «Познание души ведет к достижению побудительной, действенной причины знания, то есть активного интеллекта, который является общей побудительной причиной знания, частной же причиной знания является объект познания» ²⁹. Описание достоинств человеческой души Аргиропуло завершает традиционной формулой, что душа — это форма тела, обладающая бессмертием ³⁰.

Говоря о роли души в процессе познания, Аргиропуло подчеркивает ее исключительность, способность воспринимать и постигать не только материальные, но и нематериальные сущности и субстанции. И хотя душа, в его понимании, — главная побудительная сила познания, связь этого процесса с материальным миром для философа несомненна. Душа обладает пониманием об-

²⁷ *Argyropoulos. Praefatio in libro de anima.*— In: Müller K. *Reden und Briefe...*, p. 43—53.

²⁸ *Ibid.*, p. 43, 44, 46.

²⁹ *Ibid.*, p. 44: *Itaque per cognitionem animae cognoscimus causam effectivam scientiae, id est intellectus agentem, qui est causa universalis effectiva scientiae, particularis autem causa scientiae est res ea, de qua habetur scientia.*

³⁰ *Ibid.*, p. 46.

щего, но источник знания, объект изучения — сама реальность. Потенции интеллектуальной души дарованы богом; этим, однако, и ограничивается роль божественного начала в процессе познания человеком окружающего мира. Во взглядах Аргиропуло сочетались элементы учения о душе Платона и Аристотеля с его собственным пониманием предмета. Его гносеология не противоречила принципам христианства, но была близка не столько томизму, сколько учению Августина и неоплатоников. Восстановление ценности индивидуальной человеческой души стало к концу XV века гуманистической традицией, тесно связанной с возрождением платонизма³¹. В утверждение этой традиции внес свой вклад и византийский философ.

Этические воззрения Аргиропуло близки концепции Аристотеля. Во вступительной лекции к курсу, посвященному «Никомаховой этике», Аргиропуло определяет значение этики как науки и обращает особое внимание на ее практическую роль. Этика является частью практической философии и образует первую ступень в процессе познания, ибо, очищая душу человека от пороков и страстей, она готовит ее к плодотворной рациональной деятельности, к восприятию умозрительной философии³². Этика является главной составной частью практической философии: экономика и политика подчиняются ее принципам. Эти три науки не потому, однако, называются практическими, замечает он, что не связаны с умозрением, а потому, что направлены к действию во имя высшей цели человека³³.

Теоретическая философия ведет к совершенству познавательных способностей разума человека, а этика — к совершенству его действий³⁴. Она связана с практическим интеллектом, составляющим часть рациональной души человека³⁵. В соответствии с античной традицией, Аргиропуло рассматривает этику как практическую науку и подчеркивает ее действенную роль в жизни

³¹ Garin E. La cultura filosofica del Rinascimento italiano, p. 93—118.

³² Müllerer K. Reden und Briefe., p. 16.

³³ Ibid., p. 17.

³⁴ Ibid., p. 24.

³⁵ Ibid., p. 45.

человека. Ведь именно этика определяет путь к высшему благу и способствует достижению счастья и блаженства³⁶.

Вопроса о сущности высшего блага Аргиропуло касается в нескольких вводных лекциях, но в непрерывной связи с теорией познания. Человек не может достичь совершенства и счастья, подчеркивает он, если не напитает свой разум знанием³⁷. Способность к знанию для того и дарована человеку, чтобы он «устремился к счастью, в конечном итоге — к своей первопричине»³⁸. Счастье — итог деятельности человека, основанной на знании. Деятельность, а не пассивность, знание, а не «святое невежество» — необходимые условия и в то же время атрибуты счастья. Эта аристотелева идея легла в основу рассуждений Аргиропуло о сущности высшего блага. Он не только принимает тезис Аристотеля о существовании двух видов счастья — активного и созерцательного (в деятельности и в познании), но, логически расширяя его, дает собственное заключение: «Полагаю, что счастливые могут быть трех различных видов: ведь человек может сделаться счастливым или благодаря только активному счастью, или благодаря только созерцательному, или в силу того и другого одновременно»³⁹. Но в любом случае достижение счастья предполагает знание самой высшей цели, а также путей и средств, ведущих к ней. Поэтому знакомство с этикой является необходимым условием для того, чтобы обрести счастье. Польза и значение книг Аристотеля по этике в том и состоит, по мнению Аргиропуло, что «они направляют к достижению счастья, ибо без такой или подобной книги, либо же такого рода науки о морали человек никогда не сможет достичь его»⁴⁰.

Сопоставляя понятие счастья у Платона, Аристотеля и христианских теологов, Аргиропуло оттеняет различия между ними. Платон полагал, что человеческие души

³⁶ Ibid., p. 17—18.

³⁷ Ibid., p. 35.

³⁸ Ibid., p. 40—41.

³⁹ Ibid., p. 13: Equidem tres varios felices puto fieri posse. Nam aut felicitate activa solum aut contemplativa dumtaxat aut utriusque simul homo felix evadere potest.

⁴⁰ Ibid., p. 14.

изначально обладали счастьем, совершенством, добродетелями, знанием. Согласно христианской теологии, счастье и совершенство достижимы в результате благих деяний человека и божественной помощи. Аристотель и его последователи утверждали, что ни счастье, ни совершенство, ни добродетели, ни знание не присущи душе изначально, а приобретаются человеком лишь благодаря его деятельности⁴¹.

Аргиропуло всецело разделяет взгляд Аристотеля на высшее благо и стремится показать своим слушателям правильность и полноту его центрального этического тезиса: «Высшее благо человека заключено в деятельности души в соответствии с добродетелями и в совершенной жизни». Важнейшей частью этого определения Аргиропуло считает «деятельность в соответствии с добродетелями». Оно равно приложимо как к понятию активного счастья, так и к понятию счастья созерцательного, ибо добродетели, согласно Аристотелю, разделяются на моральные и интеллектуальные⁴². Аргиропуло дополняет тезис Аристотеля о соотношении счастья и наслаждения, согласно которому, счастье — в созерцании, сопровождаемом высшим наслаждением, и поскольку умозрительная деятельность прекрасна, постольку и связанное с ней наслаждение — самое прекрасное. И заключает: «Высшее счастье состоит в созерцании отделенных от материи субстанций. Следовательно, необходимо предаться умозрению, чтобы со всем усердием достичь высшего счастья и огромного наслаждения»⁴³.

Акцент Аргиропуло на созерцании, на умозрительной деятельности не покажется случайным, если учесть ту важную этическую роль, которую он отводит знанию. Знание — главное условие достижения человеком высшего блага, оно освещает путь к счастью, поэтому и сам процесс познания в его чистой форме оказывается высшим счастьем, приносящим наивысшее наслажде-

⁴¹ Ibid., p. 23—24.

⁴² Ibid., p. 26.

⁴³ Ibid., p. 30: Unde illud ductum esse videtur summam felicitatem in contemplatione substantiarum separatarum sitam ac collocatam esse. Danda igitur huic speculationi opera est, ut hanc primam felicitatem voluptatemque immensam omni studio persequamur.

ние. В процессе познания человеческий разум не пассивен — даже на высшей ступени этого процесса он не просто приемлет богооткровенные истины, но творчески активен, полагает Аргиропуло. Знание должно быть добыто и претворено в жизнь самим человеком. Только в деятельном познании видит философ путь к достижению высшего блага.

Итак, Аргиропуло не противопоставляет теоретическую философию практической, но, напротив, отмечает, что каждая из них имеет свои преимущества и обе они равно необходимы человеку на его пути к совершенству и счастью. Теоретические науки раскрывают сущность вещей и явлений, этика же, объединяющая практические науки, указывает путь к совершенству разума и всей человеческой природы, направляет людей к добру. Само знание оказывается, в его понимании, центральной этической максимой. Вне науки, образования невозможно моральное совершенствование человека, достижение им высшего блага. Возможности человеческого знания безграничны: оно охватывает весь материальный мир и «нематериальные» сущности. За его пределами оказывается только бог, постижение его природы человеку недоступно. Эту мысль Аргиропуло развивает в письме к Георгию Трапезундскому⁴⁴.

Важен и другой аспект в решении философом проблемы разума и знания: способность к знанию сама по себе недостаточна для достижения человеком высшего блага. Подлинное знание человек приобретает из опыта, из активной практики познания, руководствуясь в этом процессе свободной волей и свободным выбором между добром и злом⁴⁵.

Человек свободен в познании реального мира, полагает Аргиропуло, и не зависит непосредственно от божественного волеизъявления. Ведь свободная воля и свободный выбор человека действуют в доступной его познанию сфере возможного, тогда как божественная

⁴⁴ Письмо написано в конце 40 — начале 50-х годов. Опубликовано в издании: Λαζαροσ Σ. Π. 'Αρχυροπουλεια, с. 94—106. О письме см.: Брагина Л. М. Аргиропуло., с. 250—252.

⁴⁵ Вопрос о свободе воли и свободном выборе Аргиропуло рассматривает на примере грехопадения Адама в «Вопросах и ответах». — Λαζαροσ Σ. Π. 'Αρχυροπουλεια, с. 142—174.

воля — в сфере необходимого. Но никакая необходимость, подчеркивает он, не может нарушить свободу человеческой воли, изменив ее природу. Свобода воли и выбора человека и есть по сути свобода познания.

Этика Аргиропуло энергично утверждала разум и знание как высшее проявление природы человека в его движении к счастью и совершенству. Выделяя вслед за Аристотелем активный, действенный характер моральной философии, поднимая ее до уровня ведущей дисциплины в рамках практической философии, Аргиропуло продолжал гуманистическую традицию первой половины XV века, заложенную Бруни, Пальмиери, Манетти, Альберти. В то же время он привносил в аристотелизм гуманистов платоновские принципы знания, акцент на созерцательности как важном условии истинного знания, ведущего к высшему блаженству души. И все же в позиции Аргиропуло нет заметного предпочтения идеала созерцательной жизни: он допускает три варианта счастья, считая их проявлением совершенства различных сторон самой человеческой природы. Важно отметить и активный характер самого созерцания, мобилизующего деятельность человеческого разума в познании окружающего мира. Путь к этому лежит через совершенствование человеческой природы в рамках земного бытия, обогащенного наукой, знанием, добытыми усилиями самого человека.

ЭТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ МАРСИЛИО ФИЧИНО

Марсилио Фичино, глава Платоновской академии во Флоренции, вошел в историю культуры Возрождения как один из основоположников ренессансного неоплатонизма, оказавшего значительное влияние на развитие философской мысли последних десятилетий XV — начала XVI веков. Усилиями Фичино-переводчика образованным слоям Италии и других европейских стран стали доступны сочинения Платона (лишь немногие из них были известны в латинских переводах в средние века) и неоплатоников, что заметно расширило античную основу философии Возрождения. Решительный шаг в этом

новом направлении, уведившем в сторону от традиционного как для схоластики, так и для гуманизма первой половины XV века аристотелизма, был сделан самим Фичино. Его философская система, построенная на платоновско-неоплатоновском основании, но отмеченная и рядом существенных оригинальных черт, давно привлекала внимание исследователей. Посвященная Фичино литература насчитывает десятки специальных работ, в которых подвергнуты детальному анализу его онтологические и гносеологические воззрения, учение о душе, теория любви, концепция человека, взгляды на религию и ее соотношение с философией⁴⁶. Гораздо менее изучена этика, не занимающая центрального места в его системе, но органически с ней связанная. Таким связующим звеном оказывается проблема разума и знания, в которой преломляются основополагающие принципы философии Фичино, а выводы из нее служат теоретической основой для его этических построений.

В оценках философии Марсилио Фичино намечились различные тенденции, отражающие общий подход той или иной школы к изучению культуры Возрождения. Для Э. Кассирера и Дж. Сайтты несомненен разрыв

⁴⁶ Отметим лишь наиболее значительные из них: Puccinotti F. Di Marsilio Ficino e della Academia Platonica nel secolo XV. Prato, 1865; Ferri L. Di Marsilio Ficino e delle cause della rinascenza del platonismo nel Quattrocento. — *Filosofia delle scuole italiane*, XXVIII, 1883, p. 180—201; Galli E. La morale nelle lettere di Marsilio Ficino. Pavia, 1897; Виллари П. Джироламо Савонарола и его эпоха, т. I. Пер. с итал. Спб., 1913, с. 41—56; Palermo, 1923 (3 ed. 1954); Cassirer E. *The Individual and the Cosmos...*; Heitzman M. La libertà ed il fato nella filosofia di Marsilio Ficino. — *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1936, 28, fasc. IV—V; 1937, 29, fasc. I; Kieszowski B. Studi sul platonismo del Rinascimento in Italia. Firenze, 1936; Anichini G. L'umanesimo e il problema della salvezza in Marsilio Ficino. Milano, 1937; Robb N. A. Neoplatonism of the Italian Renaissance. London, 1933; Carbonara C. Il secolo XV; Garin E. Ritratto di Marsilio Ficino. — *Belfagor*, a. VI, 1951, 3; Idem. *Storia della filosofia italiana*, v. I, p. 373—436; Kristeller P. O. Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino. Firenze, 1953; Chastel A. Marsile Ficin et l'art. Genève, 1954; Schiavone M. Problemi filosofici in Marsilio Ficino. Milano, 1957; Marcel R. *Marsile Ficin (1433—1499)*. Paris, 1958; Collins A. B. *The secular is sacred. Platonism and thomism in Marsilio Ficino's «Platonic theology»*. The Hague, 1974; Trinkaus Ch. *In our image and likeness*, v. I—II. Chicago—London, 1970; Panofsky E. *Renaissance and renaissances in western art*. New York, 1970, p. 182—189.

ИЛЛЮСТРАЦИИ

Антонелло да Мессина. Портрет молодого человека. 1476. Государственный музей. Берлин-Далем.



Андреа дель Кастаньо. Сивилла Кумская. Деталь фрески в трапезной монастыря Сант-Аполлония. 1450—1457. Флоренция.



Доменико Гирландайо. Деталь фрески в ц. Санта
Мария Новелла (Джованна дельи Альбицци).
1485—1490. Флоренция.



Доменико Гирландайо. Деталь фрески в ц. Санта Мария Новелла (Лудовика Торнабуони). 1485—1490. Флоренция.



Беночцо Гоццолли. Деталь фрески в палаццо Медичи-Риккарди (молодой Лоренцо Медичи в одежде короля волхвов). 1459—1460. Флоренция.



Неизвестный скульптор (возможно, Франческо ди Джорджо Мартини (1439—1502) или Дезидеро да Сеттиньяно (1428—1464). «Прекрасная флорентийка». Раскрашенное дерево. Лувр. Париж.



Сандро Боттичелли. Мадонна с гранатом. 1485.
Галерея Уффици. Флоренция.



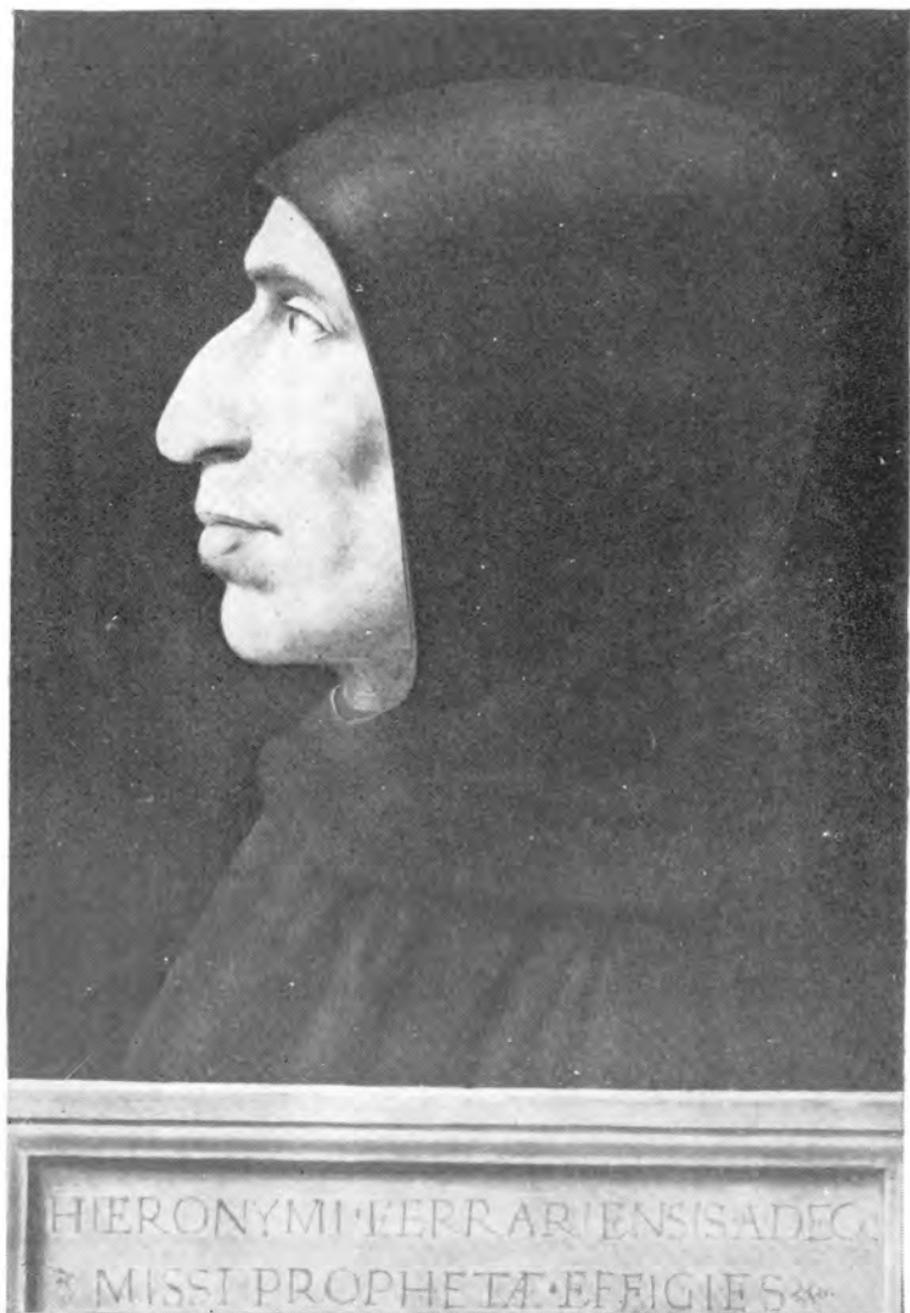
Сандро Боттичелли. Портрет неизвестного (в его руках медаль с рельефом Козимо Медичи; позолоченный гипс. Отчеканена после смерти Козимо, когда ему был присвоен почетный титул «Отец Отечества»). 1473—1474. Галерея Уффици. Флоренция.



Филиппо Липпи. Мадонна с младенцем. Ок. 1450.
Палаццо Медичи-Риккарди. Флоренция.



Фра Бартоломео. Портрет Джироламо Савона-
ролы. Конец XV — начало XVI вв. Музей Сан
Марко. Флоренция.



Андреа Мантенья. Деталь фрески в «Камера дельи спози». 1474. Дворец герцогов. Мантуя.



Пьеро делла Франческа. Деталь фрески из цикла «История животворящего креста» (встреча царицы Савской с царем Соломоном). 1462—1466. Церковь Сан-Франческо. Ареццо.



Флоренция. Палаццо Веккьо (или палаццо Синьории). 1298—1314.



Флоренция. Церковь Санта Мария Новелла. Фасад. Начат в 1300; окончен в 1456—1470 по чертежу Леона Баттиста Альберти.



Флоренция. Панорама



учения Фичино о человеке, мире, боге со средневековой схоластической традицией. В его философии они видят отражение «духа времени», обусловившего рационалистическую направленность многих его идей. В фундаментальном исследовании Саятты говорится даже о совершенной гуманистом «плодотворной религиозной революции, подкреплённой рационалистическими элементами»⁴⁷. Фичино, подчеркивает Саятта, «создает теорию абсолютной религии, путь к которой лежит через философию. Деятельность разума Фичино рассматривает как подлинную суть природы человека, его истории, прогресса. Его концепция человека противостоит средневековой и пролагает путь новому времени»⁴⁸. В историзме, отличающем антропологию и теорию религии Фичино, Саятта видит наиболее яркую новаторскую черту его философии.

На гуманистические начала философии Фичино обращали внимание и другие исследователи (Э. Галли, П. Виллари, Н. Робб, Б. Кешковский, Э. Панофский, А. Шастель), не преуменьшавшие в то же время ее религиозной окраски. Сложилась и другая линия в историографии, граничащая порой с откровенной тенденциозностью, — стремление видеть в Фичино прежде всего религиозного мыслителя, прочно опирающегося на традиции позднеантичной и средневековой христианской теологии. Эту линию, наметившуюся в общем русле медиевизации Возрождения, представляют работы Дж. Тоффанина и К. Карбонары, Э. Жильсона и Р. Марсея, М. Хейтцман, Дж. Аникиши, А. Коллинз. Так, К. Карбонара утверждает, что побудительной силой творчества Фичино была глубокая религиозность, которая привела его к платонизму: система Платона оказалась наиболее удобной для придания рациональных оснований христианству⁴⁹. А. Коллинз полагает, что цель «Платоновской теологии» Фичино — доказать связь философии с религией. Разум, мудрость человека устремлены к богу; этот тезис приводит Фичино к сакрализации светского знания⁵⁰. Исследовательница по-

⁴⁷ Saitta G. Marsilio Ficino e la filosofia dell'umanesimo, p. 86.

⁴⁸ Ibid., p. 82, 136.

⁴⁹ Carbonara C. Il secolo XV., p. 125.

⁵⁰ Collins A. B. The secular is sacred., p. 3, 113.

свящает значительную часть своего труда текстологическому сопоставлению «Платоновской теологии» Фичино и «Суммы богословия» Фомы Аквината, чтобы доказать прямую зависимость идей гуманиста от корифея средневековой схоластики⁵¹.

В работах Э. Гарэна, П. Кристеллера, М. Скъявоне философия Фичино рассматривается с иных, более объективных позиций. Его идеалистическая система получает оценку в рамках общего развития ренессансной мысли. Важным критерием новаторства Фичино признается отход от ортодоксального христианства, заметный не только в онтологии и гносеологии, но и в концепции достоинства человека. П. Кристеллер, автор фундаментальной монографии и многочисленных специальных работ о Фичино, уделяет особое внимание идейным истокам его философии, как античным, так и средневековым. Акцентируя последние, отмечая родство Фичино со схоластами в самой идее гармонии философии и религии, Кристеллер не считает, однако, возможным растворять позицию ренессансного мыслителя в христианской теологии. Более того, вывод, к которому он приходит в своем исследовании, прочно связывает Фичино с гуманистической традицией: «Человек и его положение являются для Фичино подлинной точкой отсчета в его философских построениях»⁵².

Гарэн видит новизну, оригинальность мировоззрения Фичино в поэтическом восприятии мира, исполненной жизни, гармонии, красоты⁵³, но отмечает и мистическую окраску его философии, утверждающей идею нерасчленимости знания и веры, и ее полемическую направленность против материализма Эпикура и аверроиз-

⁵¹ Проблема связи философии Фичино с томизмом ставилась и другими исследователями. Но в отличие от А. Коллинз и Э. Жильсона П. О. Кристеллер более осторожен в выводах, признавая скорее сходство в постановке ряда вопросов, чем в их решении. — Kristeller P. O. *Medieval aspects of Renaissance learning: three essays*. Durham, 1974; *Idem. Le thomisme e la pensée italienne de la Renaissance*. Montreal, 1967.

⁵² Kristeller P. O. *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, p. 437.

⁵³ Garin E. *Ritratto di Marsilio Ficino*. — Belfagor, a. VI, 1951, 3, p. 296.

ма⁵⁴. Величие человека, подчеркивает Гарэн, отождествляется у Фичино с независимостью познания от реальных вещей: истина в самом человеке, она заключена в прирожденных его разуму идеях⁵⁵. Отсюда и принцип созерцательной жизни, основополагающий в этике Фичино. Гарэн и некоторые другие исследователи усматривают в выдвижении Фичино нового нравственного идеала отказ от идеала активной гражданственности, характерного для гуманизма предшествующего периода.

Этические взгляды Фичино не стали еще предметом специальной разработки в зарубежной историографии (наиболее обстоятельной остается статья Э. Галли, вышедшая в конце прошлого столетия) и нередко их общая оценка прямолинейно связывается с трактовкой его философских и религиозных позиций. В одних случаях его этика отождествляется с христианской моралью, в других отмечается ее отличие от средневековой традиции (новое понимание места человека в мире и его предназначения).

К творчеству Фичино проявляли интерес и русские историки Н. С. Арсеньев и И. И. Пузино, обращавшие внимание на расхождения в его этических, эстетических и религиозных взглядах с католической ортодоксией и подчеркивавшие их ренессансный характер⁵⁶. Советская историография итальянского Возрождения не располагает монографическими исследованиями о Фичино, но в ряде общих работ В. В. Соколова, А. Х. Горфункеля, А. Ф. Лосева, В. П. Шестакова, Л. М. Брагиной и специальных статей М. А. Гуковского, И. Х. Черняка, Л. М. Баткина, О. Ф. Кудрявцева дается оценка его философских идей, их роли в развитии ренессансного мировоззрения⁵⁷.

⁵⁴ Garin E. Storia della filosofia italiana, v. 1, p. 392—393.

⁵⁵ Ibid., p. 411.

⁵⁶ См.: Арсеньев Н. С. Платонизм любви и красоты в литературе эпохи Возрождения. — Журнал Министерства народного просвещения, 1913, № 1, 2; Пузино И. И. Религиозно-философские воззрения Марсилио Фичино. — Исторические известия Московского университета, 1917, вып. 2; Он же. Марсилио Фичино. Лейпциг, 1922.

⁵⁷ См.: Соколов В. В. Очерки философии эпохи Возрождения. М., 1962, с. 28—29; Горфункель А. Х. Гуманизм и натурфилосо-

В. В. Соколов подчеркивает большое значение для развития философии Возрождения мысли Фичино о срединном положении человеческой души между телесно-материальным и божественно-неземным миром⁵⁸. А. Х. Горфункель видит прогрессивную роль философии Фичино в расширении сферы полемики со средневековой схоластикой. Фичино создает на базе неоплатонизма картину мира, близкую мистическому пантеизму, отвергая креационистское и дуалистическое представление о мире и боге; он приходит к обожествлению мира и человека⁵⁹. А. Ф. Лосев обращает внимание на светскую окраску неоплатонизма Фичино, полагая, что в концепции любви и красоты философ-гуманист решительно расходится с христианством⁶⁰.

Проявлением ренессансного свободомыслия считает философию Фичино И. Х. Черняк, полагаящий также, что она «была не механическим соединением разнородных элементов, а глубоко продуманной синтетической системой»⁶¹. М. А. Гуковский, как уже отмечалось, был склонен видеть в философии Фичино проявление кризиса гуманизма. Л. М. Баткин, наоборот, ищет в ней аргумент, опровергающий теорию кризиса. Мировоззрение Фичино он считает наиболее характерным для ренессансного типа культуры⁶². В. П. Шестаков говорит о новаторском характере эстетической теории Фичино,

фия итальянского Возрождения. М., 1977, с. 104—111; Он же. Философия эпохи Возрождения. М., 1980, с. 78—91; Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978, с. 320—328; Брагина Л. М. Итальянский гуманизм. Этические учения., с. 218—220; Шестаков В. П. Гармония как эстетическая категория. М., 1973, с. 97—101; Гуковский М. А. Новые работы по истории платонизма...; Черняк И. Х. Философия религии Марсилио Фичино. — В кн.: Атеизм, религия, современность. Л., 1976, с. 50—64; Баткин Л. М. Онтология Марсилио Фичино в связи с общей оценкой ренессансного неоплатонизма. — В кн.: Традиция в истории культуры. М., 1978, с. 128—147; Кудрявцев О. Ф. Проблема судьбы и свободы воли человека в философии Марсилио Фичино. — В кн.: Из истории западноевропейской культуры. М., Изд-во Моск. ун-та, 1979, с. 67—79.

⁵⁸ См.: Соколов В. В. Очерки философии эпохи Возрождения, с. 28.

⁵⁹ См.: Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения, с. 88—90.

⁶⁰ См.: Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения, с. 333.

⁶¹ Черняк И. Х. Философия религии Марсилио Фичино, с. 64.

⁶² См.: Баткин Л. М. Онтология Марсилио Фичино., с. 145.

идеалистической по исходным принципам (противостоящей материалистической эстетике Альберти), но с заметными элементами пантсизма⁶³.

В приведенных оценках советских исследователей можно видеть общность откровенных позиций, вытекающую из понимания Возрождения как культуры светской, рождавшейся в борьбе с традициями средневековья. Значение Фичино определяется прежде всего тем, какой вклад вносила его философия в развитие светски-рационалистических тенденций ренессансного мировоззрения. Но здесь оценки не всегда совпадают. Представляются методологически вполне оправданными поиски нового в той или иной сфере философских идей Фичино даже в тех случаях, когда новым оказывается понимание традиционных концепций.

Марсилио Фичино (1433—1499) родом из Фольино, небольшого города в окрестностях Флоренции; образование получил в университетах Пизы и Флоренции, где изучал философию, литературу, медицину (медиками были его отец и один из первых учителей философии — Никколо Тиньози, известный комментатор Аристотеля). Ранние работы Фичино, написанные в 1452—1457 годах, обнаруживают хорошее знакомство с перипатетической традицией и глубокий интерес к философии Эпикура. Однако в зрелые годы Фичино отрекся от своих сочинений, созданных под влиянием поэмы Лукреция «О природе вещей», и уничтожил их. Его философские интересы все более тесно связывались с платонизмом. Овладев в совершенстве греческим языком (среди его учителей был известный гуманист Платина), Фичино занялся переводом на латинский сочинений, приписываемых легендарному Гермесу Трисмегисту, и диалогов Платона (перевод *Copius Hermeticorum* был завершен в 1463 году, а всех диалогов Платона — в 1468). К этим занятиям склонял Фичино и его покровитель Козимо Медичи, подаривший ему в 1462 году виллу Кареджи, близ Флоренции, и кодекс греческих рукописей. Изучение платонизма привело философа к созданию таких значительных произведений, как «Комментарий

⁶³ См.: Шестаков В. П. Гармония как эстетическая категория, с. 101.

на «Пир» Платона» (1496) и «Платоновская теология» (закончена в 1474 году и напечатана в 1482), ставшая центральным сочинением всего его творчества. Уже в 60-е годы вилла Кареджи оказалась своеобразным литературно-философским центром, где собирались поэты, философы и художники, ораторы и юристы, медики, клирики и музыканты, объединенные интересом к идеям Платона. Главой этой *Accademia Chareggiana*, или Платоновской академии, на протяжении трех десятилетий ее существования был Марсилио Фичино, идейно направлявший ее деятельность не только на собраниях, подражавших платоновским «пирам», но и в личных беседах и обширной переписке. Многочисленные послания-трактаты, относящиеся к 70-м — началу 90-х годов, были опубликованы им в 1495 году⁶⁴.

С Платоновской академией были связаны многие видные гуманисты: Кристофоро Ландино, Джованни Пикко делла Мирандола, Анджело Полициано, Джироламо Бенивьени, Джованни Нези — друзья и единомышленники Фичино, разделявшие его идеи, хотя порой и критически относившиеся к некоторым положениям его толкования Платона и неоплатоников. Тесная дружба связывала Фичино с Лоренцо Медичи — покровителем и ревностным участником Платоновской академии. В числе друзей главы академии были и представители антимагической оппозиции. Его политическая позиция, как и отношение к церкви, не отличались жесткостью и непримиримостью. Церковный сан (в 1473 году он стал священником, а в 1487 — каноником Флорентийского собора) не стеснял его гуманистических занятий. Его проповеди часто походили на лекции по платонизму. Не случайно сложилась легенда, что у себя дома он зажигал лампаду перед бюстом Платона. Но в то же время, вскоре после принятия сана, им был написан трактат «О христианской религии». В 80—90-е годы Фичино много работал над переводами и комментированием сочинений неоплатоников (переводы Платона были изданы им в 1484 году) — Плотина, Прокла, Ямвлиха, Порфирия и других. В сферу

⁶⁴ Экземпляр издания *Epistolae Marsilii Ficini Florentini* (Venetiis, 1495) хранится в Научной библиотеке МГУ им. А. М. Горького.

его научных интересов входили также медицина и астрология.

Система философских взглядов Фичино нашла выражение как в крупных его сочинениях — «Платоновская теология», «О христианской религии», «Комментарий на «Пир» Платона», так и в небольших трактатах-посланиях, где широко представлена этическая проблематика. Послания Фичино предназначались не только адресатам, но имели широкое хождение в списках еще при его жизни — он сам подготовил их первое типографское издание в 1495 году. Позднее, в середине XVI века, многие из них были переведены на итальянский язык. Часть писем Фичино была найдена и опубликована лишь в XX веке Кристеллером⁶⁵.

Антропология, разработка этических проблем неразрывно связаны в философии Фичино с решением центрального онтологического вопроса о соотношении мира и бога. В отличие от христианского богословия он рисует картину мира, в которой нет противостояния творца творению. Бог как бы соприсутствует в природе, не разлит в ней (концепция натуралистического пантеизма), а вбирает в себя всеобщую природу вещей — позиция, близкая мистическому пантеизму. В воспринятую от неоплатоников пятиступенчатую иерархию бытия (бог, ангел, или ум, душа, качество, материя) Фичино вводит принцип динамизма и взаимосвязи, подчеркивая не расчлененность мира, а взаимопроникновение природ в их постоянном движении, что создает слитность, единство космоса, прекрасного в своей упорядоченности. Переход от единого (бога, первопричины) к множественности (многообразию духовных форм, заключенных в уме, и видов телесного мира) дополняется обратным движением от множественности к единству. В этом — проявление слитности мира и бога в рамках единого космоса, который не утрачивает иерархической структуры: движение есть нисхождение от высших форм к низшим и восхождение от низших к высшим. Воплощением динамизма вселенной является срединная природа — душа (третья сверху и снизу),

⁶⁵ Supplementum ficinianum, v. 1, 2. Ed. P. O. Kristeller. Florentiae, 1937.

источник движения и жизни. Душа соединяет крайности высших и низших ступеней бытия, одушевляя космос, наделяет его способностью к самодвижению. Так снимается проблема перво двигателя: не бог, а сама природа приводит себя в движение, хотя источником бытия остается бог. Космосу Фичино свойственно и некое духовное «круговое» движение, выражающееся в красоте, любви и наслаждении, как бы пронизанных светом божественной истины и блага. Красота телесного мира есть знак его божественности и потому любовь к нему не уводит от бога, а в конечном итоге приводит к наслаждению слияния с ним. Любовь — узы мира, придающие ему прочность и постоянство. Теория любви и красоты — наиболее оригинальная часть философской доктрины Фичино, в ней ярко проявилось отличное от средневековых традиций ренессансное мировосприятие. Не случайно философия Фичино оказала сильное воздействие на эстетику и всю художественную культуру Высокого Возрождения.

Прекрасному обожествленному миру Фичино принадлежит и человек. Гармония космоса проецируется в гармонию мира и человека, в гармонию самой человеческой природы (теория микрокосма). Фичино наделяет человека особым достоинством, выделяющим его из прочих творений — бессмертием души. Он полемизирует в «Платоновской теологии» (полное название этого сочинения — «Платоновская теология о бессмертии души») со всеми философскими школами, ставившими под сомнение бессмертие индивидуальной души, однако обоснование этого тезиса, важнейшего в христианской доктрине, ведет с помощью рациональных аргументов. Исходным моментом служит центральное положение человека в мире, его причастность к мировой душе — рациональная душа составляет высшее свойство его природы⁶⁶. Как и душа мира, она охватывает всю структуру мира, соединяет в себе высшие и низшие природы. Отсюда всеохватность познания, конечной

⁶⁶ Ficini Marsilii. Opera omnia, t. 1. Basileae, 1576, p. 657: Anima rationalis... in orizonte, idest in confinio aeternitatis temporis posita est, quoniam inter aeterna et temporalia naturam mediam possidet.

целью которого является сам бог. Это особое предназначение человек не может свершить в рамках земного бытия, его жизнь должна продолжаться и после разрушения тела, как жизнь бессмертной души. Фичино приходит к обожествлению человека, лучшего из творений⁶⁷. Подобие человека богу он видит в свободе (предназначенный царствовать в мире, он не может терпеть рабства), безграничности познания, творческой мощи (будь у него «инструменты», он мог бы, как и бог, стать создателем небес)⁶⁸. Данная ему от природы разумная душа — основа и гарантия этих великих возможностей. Душа изначально несет в себе идеи, логосы тварного мира и, освещенная божественным светом, способна постигать их смысл и взаимосвязь⁶⁹. В теории познания Фичино делает акцент на самопознании души, что является ее высшей целью и к чему ее побуждает естественное влечение (*appetitus naturalis*)⁷⁰. Разумная душа стремится постичь скрытый смысл всех форм бытия, и в этом познавательном процессе, составляющем цель ее существования, не нуждается в знании реальных вещей. Позиция Фичино, основанная на идеалистической гносеологии платонизма, принципиально отлична от теории познания Альберти и Леонардо да Винчи, ориентированной на изучение действительного мира, не только умозрительное, но и опытное.

Для Фичино главным в познании оказывается внутренний опыт человека, богатство его разума, активность интеллекта. В небольшом сочинении «*De partu Pauli*», написанном в 1476 году, рассматривается путь восхождения души к богу и подчеркивается важная

⁶⁷ *Epistolae Marsilii Ficini...*, p. 659: *Dii estis et filii excelsi omnes.*

⁶⁸ *Ficino Marsilio. Theologie Platonicienne de l'immortalité des âmes*, v. 2, p. 226; *Cum igitur homo coelorum ordinem unde moveantur, et qualis mensuris quidve pariant, viderit, quis neget eum esse ingenio (ut ita loquar) pene eodem quo auctor ille coelorum, ac posse quodammodo coelos facere, si instrumenta nactus fuerit materiamque coelestem?*

⁶⁹ *Ficini Marsilii. Opera omnia*, t. 1, p. 924; *Idem. Theologie Platonicienne*, v. 2, p. 142—144, 156.

⁷⁰ *Ficini Marsilii. Opera omnia*, t. 1, p. 305—307; *Quare in sola Dei sive cognitione sive possessione ultimus finis consistit humanus, quae naturalem sola terminat appetitum* (p. 307).

роль интеллекта в этом процессе — роль опосредствующего звена между миром и богом, с помощью которого в цикле бытия осуществляется переход от множественности к единству⁷¹. Эта функция предопределяет вечность интеллекта и его свободу — свободу от вещного мира. Более того, он сам господствует над всем телесным, подчиняя себе вещь в процессе познания. Но абсолютизируя интеллект, Фичино не приходит к последовательному рационализму: немалое значение он придает и иррациональному познанию, связанному с действием человеческой воли. И хотя интеллект устремлен к истине, а воля к благу, первый познает вещи не сами по себе, но в виде заключенных в душе идей, воля же, наоборот, направляет желание человека к реальным вещам, красота которых и гармония их взаимосвязи порождает любовь к прекрасному божественному миру⁷². В концепции познания Фичино тесно переплетены рационалистические и мистические тенденции, удаляющие человека от внешнего мира во имя самопознания души и в то же время привлекающие к его осязаемой красоте. Эта диалектичность, в которой можно видеть одну из характерных черт его философии, отразилась и в этических воззрениях мыслителя.

Решение проблемы высшего блага, счастья в этике Фичино обусловлено его доктриной о бессметрии души. Побуждаемая «естественным влечением» к познанию самого человека, мира и бога, человеческая душа достигает блаженства, наслаждения в единении с высшим благом — богом. Но эта конечная цель ее бытия осуществима лишь в будущей, неземной, а значит, и вечной жизни⁷³. В силу своей двойственной природы, причастности к высшим и низшим формам бытия, а также в силу соединенности с телом, которым она призвана управлять, душа человека оказывается причаст-

⁷¹ Prosatori latini del Quattrocento, p. 962, 964.

⁷² Этот аспект учения Фичино четко выявлен в его «Комментарии на «Пир» Платона». — Ficini M. Commentaire sur le Banquet de Platon. Paris, 1956. Русск. пер. см.: Эстетика Ренессанса, т. I.

⁷³ Supplementum ficinianum, v. 2, p. 96—97; Quapropter in ipsa Dei cognitione summum est anime bonum. Non autem in ea cognitione Dei quam anima corpori coniuncta consequitur, quia non satiat voluntatem. Igitur in ea quam separate denique possidebit... Igitur gaudium in visione divina summum est anime bonum.

ной к вечному и временному. Фичино не ставит, однако, непреходимой грани между этими двумя ее ипостасями, что вытекает из его представления о единстве, слитности мира и бога. Как гармоничное сочетание души и тела мыслится и сам человек. Телесное, бренное не рассматривается философом как антипод божественной вечности и потому достижение высшего блага не требует аскетической отрешенности от всего земного. Исходные позиции этики философа не совпадают с принципами христианской доктрины при заметном сходстве в понимании высшего блага. Не тождественна и трактовка нравственного идеала, который сводится к созерцанию (*vita contemplativa*).

Человек свободен в выборе нравственного пути в силу особенностей души: он может обращаться лишь к божественному, предаваясь созерцанию (таково его природное влечение), но может обратиться и к телесному, побуждаемый свободной волей. На первом пути его ожидает наслаждение и высшее блаженство в познании истины, он обретает мудрость и душевный покой, нравственное совершенство. Второй путь влечет его к плотским наслаждениям и пороку.

Созерцание требует «спокойной жизни» (*vita quieta*), духовного отвлечения от внешних обстоятельств, умеренного отношения к земным благам, ценность которых неизмеримо ниже высшего блага: «Удовольствуемся однако сокровенной деятельностью ума, которая не зависит от внешних обстоятельств, но пребывает в себе, не ожидая награды, ведь наградой служит получаемое ею удовольствие»⁷⁴. В своих посланиях Фичино многократно подчеркивает значение мудрого покоя в достижении человеком счастья — только мудрость, основанная на знании, приносит радость в любом деле, порождает спокойную уверенность и ведет к наслаждению высшим благом⁷⁵. Идеал мудреца становится центральным в его

⁷⁴ Ficini Marsilii. Opera omnia, t. 1, p. 880: Actiones igitur fugiemus externas, quae versantur in motu, quae distractae sunt, quae praemio serviunt alieno. Actu interim mentis intimo contenti erimus, actio haec non aliunde pendet, sed habitat ipsa secum, non expectat praemium, sua enim sibi voluptas est praemium.

⁷⁵ Ficino M. Divine lettere, v. 1—2. Firenze, 1548—1549; v. 1, p. 2, 3, 19; v. 2, p. 25—26, 107—108.

этике. Но *vita quieta* у Фичино не означает пассивного созерцания; ее наполняет деятельность ума, познающего мир, самого человека и бога. И не случайно гуманист высоко ценит творческую духовную активность, зримым плодом которой оказывается расцвет культуры, не только древней, но и современной ему. Эта мысль удивительно четко выражена в его письме к Павлу Миддельбургскому, которое он озаглавил «Похвалы нашему веку как золотому веку, потому что он порождает золотые дарования» (1492). Фичино преисполнен глубокого удовлетворения и гордости за своих современников (особенно сограждан-флорентийцев), сумевших возродить «свободные искусства» древних и превзойти их в научных достижениях — книгопечатании, составлении астрономических таблиц, изготовлении модели небесной сферы: «И тот не усомнится, что таков наш век (то есть Золотой век. — Л. Б.), кто захочет рассмотреть великие открытия сего века»⁷⁶.

В начале XV века Бруни восторженно писал о возрождении античной культуры. Позже Манетти, Пальмиери, Ринуччини с радостью отмечали подъем современной им культурной жизни. А в конце столетия Фичино гордится не только воскрешением античных традиций, но весьма высоко оценивает научные и технические открытия своего века. Таков закономерный итог гуманистической веры в величие человека, силу его разума, размах творчества.

Для Фичино человек как бы бог на земле. Люди предназначены к грандиозным свершениям, поэтому они «не удовлетворяются малыми делами, но стремятся к великим»⁷⁷. Это стремление возбуждает в них и бесконечное разнообразие форм самой природы. Но не вступает ли безграничность человеческого творчества в противоречие с божественной волей? Ученый исключает такое противоречие. Проблема свободы воли человека рассматривается во многих сочинениях Фичино и решение ее неоднозначно на разных этапах его творчества.

⁷⁶ Текст письма Фичино опубликован в переводе на русский язык в статье: Кудрявцев О. Ф. Письмо Марсилио Фичино о Золотом веке. — Средние века, вып. 43. М., 1980, с. 320—327 (цитата — с. 326).

⁷⁷ *Epistolae Marsilii Ficini.*, p. 99.

Если в ранних письмах-трактатах он близок к эпикурейскому пониманию (принцип бегства от непознаваемой судьбы), то в «Платоновской теологии» и письме к Джованни Ручеллаи, озаглавленном «Что такое судьба и может ли человек противостоять ей?», он исходит из платоновской идеи познаваемости мировых законов и признания на этой основе свободы человека⁷⁸.

Согласно онтологии Фичино существуют вечные, неизменные законы бытия, действующие на всех ступенях космической иерархии. Это данная богом необходимость, упорядочивающая мир. Ей подвластен и человек, по отношению к которому необходимость выступает как провиденция, фатум, Фортуна. Формы ее проявления различны, но едина божественная суть, отражающая единство космоса (Фичино мистически примиряет рок и Фортуну, в отличие от католической доктрины, настаивавшей на провиденциализме). Необходимость не устраняет свободу воли человека, его рациональная душа сохраняет свободу суждения и выбора. Между божественным волеизъявлением и свободой человека не может быть противоречия, если избирательность его поступков опирается на знание природных законов. Знание и мудрость — в этом видит Фичино основу свободной воли человека, средство противостояния Фортуне. Умение привести поступки в соответствие с законами миропорядка он рассматривает как благоразумие — не приобретенное, но прирожденное свойство человека. Благоразумие и создает главную преграду Фортуне. Обосновывая эту идею в письме к Джованни Ручеллаи, Фичино приходит к выводу о единой божественной основе не только рока и Фортуны, но и благоразумия человека как его естественной реакции на провиденциальный и случайный ход событий⁷⁹. Отсюда и заканчивающая письмо этическая сентенция: «Лучше всего заключить с Фортуной мир или перемирие, согласуя нашу волю с ее волей, и охотно идти туда, куда она укажет, дабы она не повлекла нас силой.

⁷⁸ На эволюцию взглядов Фичино справедливо обратил внимание О. Ф. Кудрявцев в статье «Проблема судьбы и свободы воли человека в философии Марсилио Фичино» (В кн.: Из истории западноевропейской культуры, с. 67—79).

⁷⁹ Supplementum ficinianum, v. 2, p. 169—172.

Все это мы исполним, если согласуем нашу способность, мудрость и волю»⁸⁰. Главной оказывается идея гармонии, лежащая в основе миропонимания гуманиста и определившая его подход к решению ряда этических проблем. В их числе и проблема разума, мудрости, знания. Согласно Фичино, в познании реализуется высшее предназначение человека, его функция связующего звена мира, постижение им тайн мироздания, ведущее к высшему счастью и блаженству. Знание обуславливает и его гармонию с миром, определяя правильный путь поступков. И не случайно мудрец, философ становится нравственным идеалом Фичино. Мудрый достигает «спокойной жизни» (*vita quieta*), отвлекаясь от материальных благ (они призваны служить лишь необходимому), отстраняясь от активной гражданской жизни, сосредоточившись на созерцании, на деятельности разума. Познающий законы бытия философ оказывается ближе богу и этим возвышается над прочими людьми. Но он и полезен им советами, которые может давать правителям, магистратам, юристам⁸¹. Философ воплощает в себе как интеллектуальные, так и моральные добродетели — мудрость и благоразумие, умеренность, терпение, гуманность, великодушие.

Выдвигая на первый план идеал созерцания, создавая своеобразный культ разума и знания, Фичино не отрицает значения иных форм деятельности человека, не перечеркивает другие нравственные идеалы, в основе которых лежит политическая власть или наслаждение⁸². Ему не чужд и гражданственный идеал, в чем

⁸⁰ Ibid., p. 172; *Optimo è fare con lei o pace o tregua, conformando la volontà nostra colla sua et andare volentieri dove ella accenna, acciocchè ella per forza non tiri. Tutto questo faremo se s'accoderà in noi potentia, sapienza et volontà.* См. также перевод письма Фичино в статье О. Ф. Кудрявцева «Проблема судьбы и свободы воли человека в философии Марсилио Фичино», с. 77—79.

⁸¹ Социальную функцию философа у Фичино верно подметил еще Э. Галли (*Galli E. La morale nelle lettere...*, p. 98), тогда как во многих последующих исследованиях о Фичино абсолютизация его идеала философа приводила к неоправданному противопоставлению последнего обществу.

⁸² В письме к Лоренцо Медичи от 1490 г. Фичино сопоставляет идеалы *vita contemplativa*, *vita attiva* и *vita voluptosa*. — *Divine lettere*, v. 2, p. 157.

особенно убеждают некоторые его письма 50—60-х годов.

Письмо-трактат о моральных добродетелях, адресованное Антонио Камиджани (1457), строится на принципах этики Аристотеля. На первый план здесь выдвинуты добродетели, «которые относятся к общественной жизни» — справедливость, благодеяние, щедрость, великодушие⁸³. Они неизмеримо более полезны другим людям, обществу, чем самому человеку, поэтому их следует признать наилучшими. Справедливость — «естественное побуждение ума воздавать каждому должное» — тесно связана с честностью и верностью (*innocentia, fides*), они имеют общим источником гуманность (*humanitas*), которая определяет также характер таких добродетелей, как благодеяние, щедрость, великодушие (*beneficentia, liberalitas, magnificentia*)⁸⁴. Последняя выделяется особо, поскольку сопряжена с широкими затратами на общее благо. Обоснованию ее приоритета, «естественности», божественного смысла и посвящен трактат Фичино. Его главный аргумент: «Если добродетелям свойственно сохранять человеческое сообщество, то важнейшей из них будет великодушие, которое жаждет не только частного блага, но много больше — общественного благополучия»⁸⁵. Именно эта добродетель приносит человеку высшие почести, славу, уподобляет его богу. Позиция Фичино здесь очень близка этике гражданского гуманизма, где критерием нравственных норм служит идея общего блага.

Принцип служения общему благу находит отражение и в других письмах-трактатах Фичино: государство рассматривается им как целостный организм, части которого — отдельные граждане — служат его единству, благо государства определяет и благополучие его граждан, отсюда и необходимость подчинения частного интереса общему⁸⁶. Чувство гражданства, принадлеж-

⁸³ Supplementum ficinianum, v. 2, p. 1—6.

⁸⁴ Ibid., p. 3—4.

⁸⁵ Ibid., p. 4: Preterea si virtutum proprium est societatem humani generis conservare, erit profecto potissima omnium magnificentia, que non modo privatam, verum etiam et multo magis publicam salutem exoptat.

⁸⁶ Ficino M. Divine lettere, v. 1, p. 61.

ности к одной общности — городу порождает и патриотизм, способствующий укреплению государства⁸⁷. В письме к своим братьям (1455) Фичино сравнивает город-государство с «градом божьим, охватывающим весь мировой механизм», с «естественным градом — человеком» и с семьей, находя в них общие принципы устройства, обеспечивающие прежде всего их внутреннее единство, основанное на подчинении частей целому⁸⁸. Нормы гражданской морали, которые он выдвигает как обязательные для сохранения единства, свободы и могущества государства, приобретают таким образом естественный божественный характер. «Город-государство — не что иное, как множество семейных домов, достаточно обеспеченных деньгами и имуществом для благополучной жизни и деятельности. В нем правит князь, он устанавливает законы. Другие магистраты следуют законам и добиваются их исполнения; частные лица должны подчиняться магистратам — охранителям законов и доброму правителю, их издавшему»⁸⁹. Намеченная Фичино этико-политическая идеальная схема четко вписывается в традицию гражданского гуманизма. Отличие, однако, в том, что Фичино связывает ее с монархией, а не с республикой. Трудно проследить эволюцию социально-политических взглядов гуманиста — он почти не затрагивает эту тематику в своих сочинениях. Но верность дому Медичи, панегирики Козимо и Лоренцо в 60—70-е годы⁹⁰ позволяют видеть в Фичино если не активного сторонника тиранического режима, то, бесспорно, почитателя «просвещенных правителей», идеализировавшего, как и многие его современники, флорентийскую тиранию в период ее могущества. В эти годы в его письмах еще продолжают

⁸⁷ Ibid., p. 77.

⁸⁸ Supplementum ficinianum, v. 2, p. 109—123.

⁸⁹ Ibid., p. 121—122: La città artificiale non è altro che una moltitudine di case, sofficentemente abbondante di pecunia et possessioni ad fine di ben vivere et operare. Nella quale governa el principe et dà le leggi; et gli altri magistrati seguitono et fanno osservare le leggi da lui trovate; et gli uomini privati debbono essere obbedienti a' magistrati, conservatori delle leggi et al buon signore che l'ha loro date.

⁹⁰ Ibid., p. 87—88.

звучать гражданственные мотивы — служение общественному долгу, отношение к государственным делам, как к своим личным (то же внимание и усердие), возвеличение моральных добродетелей, особенно щедрости и великодушия⁹¹. Идеал активной гражданской жизни не отвергается, хотя именно в эти годы складывается этическая концепция Фичино, обосновывающая идеал философа-мудреца. Однако в 80—90-е годы рассуждения Фичино о высшем благе, счастье приобретают более заметную религиозно-мистическую окраску. Любовь к богу, постижение его в лицезрении, венчающем волевые усилия человека, заслуживает большего вознаграждения, чем познание божественных законов с помощью разума⁹². Счастье — в вечном наслаждении высшим благом — богом.

Не останавливаясь специально на вопросе о религиозных представлениях Фичино, отметим лишь согласие с теми исследователями, которые доказывают неортодоксальность его позиции, своеобразие и новизну по сравнению со схоластической традицией выдвинутой им теории «всеобщей религии». Тезис о единстве изначально присущего людям религиозного сознания, проявляющегося в различных культах и верованиях (единая истина), приводит Фичино к историческому взгляду на христианство. А теория «ученой религии» (*docta religio*), обосновывающая необходимость дополнить учение Христа положениями философии Платона, устанавливает такое взаимоотношение рационального знания с мистическим постижением богооткровенных истин, при котором («философия и религия — сестры») снимается тезис о безусловном приоритете религии⁹³. И если сопоставить понимание религии Фичино с его учением о человеке, с признанием безграничных потенций разума и творчества людей, их богоравной силы, то станет очевидным нетрадиционный подход гуманиста к

⁹¹ Ficino M. *Divine lettere*, v. 1, p. 193, 220—221.

⁹² *Epistolae Marsillii Ficini*, p. 30—33.

⁹³ Фичино развивает эту теорию не только в «Платоновской теологии» и «О христианской религии», но в двух письмах-трактах — «Согласие Моисея и Платона» и «Философия и религия — сестры». — *Ibid.*, p. 136—137, 143—144.

вопросам самой веры. В своем восхождении к высшему благу человек может опереться на собственные силы — разум и волю, которые действуют в гармонической взаимосвязи с прекрасно устроенным, божественным миром.

Обожествляя мир и человека, оправдывая творения, сохраняющие связь с творцом в проникнутом божественным началом космосе, Фичино призывает наслаждаться каждым мгновением жизни, ибо в нем отражается вечность, и любить красоту мира, прекрасные творения человека⁹⁴. Идеал созерцания как нравственного принципа не сочетается у Фичино с религиозным аскетизмом, а «уход от мира» не тождествен в его этике отказу от всего мирского. Неправомерны попытки представить философию Фичино как возврат к средневековой религиозности. Не было в его этике и отхода от гуманистических традиций. В понимании достоинства человека, его связи с миром Фичино был близок Альберти, хотя существенно расходился с ним в теории познания и эстетике. Фичино отдал дань и идеям гражданского гуманизма. Но все же центральным положением его этики в зрелый период творчества становится идеал философа-мудреца, сосредоточивающего свои усилия на самопознании и постижении законов бытия. Ориентированная на духовную активность, этика Фичино принадлежала все же не церковной традиции, а отражала новые устремления самой эпохи. Культ разума и знания, возвеличение мыслителя, философа выражали представления Фичино о важной общественной роли гуманистической интеллигенции. Его утверждение о том, что философ необходим обществу, получило еще более развернутое обоснование в этике Кристофоро Ландино, одного из крупнейших представителей Платоновской академии.

⁹⁴ Этот призыв ясно звучит в письме к Леонардо ди Тоне (1462): «Итак, люби себя во всем и все в себе, думай о мгновении, длящемся не меньше, чем бесконечное время». — *Supplementum ficinianum*, v. 2, p. 167—169.

**ИДЕАЛ «ДЕЙСТВИЯ»
И «СОЗЕРЦАНИЯ» В ЭТИКЕ
КРИСТОФоро ЛАНДИНО**

В среде флорентийской Платоновской академии вопросы этики наиболее интенсивно разрабатывались в трудах Кристофоро Ландино (1424—1498), гуманиста-филолога, близкого друга Фичино, Полициано, Лоренцо Медичи, Леона Баттиста Альберти. Флорентиец по рождению (семья происходила из тосканского городка Пратовеккьо), Ландино получил юридическое образование в Вольтерре, но, вернувшись на родину, с увлечением преданся изучению латинской и греческой литературы и философии. С середины 50-х годов началась преподавательская деятельность гуманиста во флорентийском Студии, где он читал курсы поэтики и риторики вплоть до 1498 года. Незаурядный латинский поэт и блестящий оратор, тонкий знаток античной литературы и поклонник «трех великих флорентийцев» — Данте, Петрарки и Боккаччо, Ландино снискал славу не только своими университетскими курсами, но и как политический деятель. Пользуясь неизменным покровительством Медичи, он в течение многих лет избирался на видные государственные посты. Один из основателей Платоновской академии, Ландино наряду с Фичино стал признанным вождем флорентийских неоплатоников.

Гуманистическое наследие Кристофоро Ландино обширно и многообразно. Это латинский поэтический цикл «Ксандра», ряд философских диалогов — «О душе» (1472), «Диспуты в Камальдоли» (ок. 1474), «Об истинном благородстве» (ок. 1487), комментарий к сочинениям Вергилия, Горация, Ювенала, Персия и «Божественной комедии» Данте, переводы на вольгаре «Естественной истории» Плиния и «Сфорциады» Джованни Симонетты, многочисленные речи, письма, «Вступление» к «Тускуланским беседам» Цицерона, поэзия на вольгаре. Большинство сочинений Ландино было широко известно в рукописных списках и печатных изданиях конца XV—XVI веков. «Диспуты в Камальдоли», опубликованные в 1480 году, были одним из первых изданий типографии Флоренции. Комментарии Ландино к «Божественной комедии» Данте с иллюст-

рациями Боттичелли были напечатаны в 1481 году и многократно переиздавались позже. Не менее популярными стали в XVI веке его комментарии к сочинениям Горация и Вергилия, впервые опубликованные соответственно в 1482 и 1488 годах. Неизданным вплоть до недавнего времени оставался лишь латинский диалог Ландино «Об истинном благородстве» — наиболее значительное сочинение на эту традиционную для гуманизма XV века тему.

Творчество Ландино в целом ярко характеризует его особый интерес к этико-философской и филологической проблематике: наряду с Пальмиери, Ринуччини, Альберти он продолжил разработку этических идей подчас с новых для гуманизма его времени позиций платонизма и в то же время сделал значительный вклад в развитие литературной критики, став наряду с Анджело Полициано крупнейшим филологом эпохи. И в современных исследованиях гуманист предстает в двояком аспекте: как философ-моралист и поэт-филолог, но этот второй, по сути основной, план его творчества изучен детальнее — большинство специальных работ о Ландино принадлежит литературоведам⁹⁵.

⁹⁵ Wolf E. Die allegorische Vergil-Erklärung des Christoforo Landino.—Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum, Geschichte und Deutsche Literatur, 1919, 22, p. 457—479; Buck A. Dichtung und Dichter bei Cristoforo Landino. Ein Beitrag zur Dichtungslehre des italienischen Humanismus. — Romanische Forschungen, 58/59, 1947, p. 233—246; Santoro M. Cristoforo Landino e il volgare. — Giornale storico della letteratura italiana, 1954, 71, p. 501—547; Müller-Bochat E. Leon Battista Alberti und die Vergil-Deutung des «Disputationes Camaldulenses», zur allegorischen Dichter-Erklärung bei Cristoforo Landino. Krefeld, 1968; Gennai S. Cristoforo Landino commentatore di Dante. — Atti del convegno di studi su aspetti e problemi della critica dantesca. Roma, 1967, p. 115—124; Cardini R. La critica del Landino dalla «Xandra» alle «Disputationes Camaldulenses». — Rinascimento, XVIII, 1967, p. 177—234; Idem. Cristoforo Landino e l'Umanesimo volgare. — La rassegna della letteratura italiana, 1968, 72, p. 267—296; Idem. Alle origini della filosofia landiniana: la «Praefatio in Tusculanis». — Rinascimento, 1970, X, p. 119—149; Idem. Il Landino e la poesia. — La rassegna della letteratura italiana, 1970, 74, p. 273—297; Idem. La critica del Landino. Firenze, 1973; Lentzen M. Cristoforo Landinos Antrittsvorlesung in Studio Fiorentino. — Romanische Forschungen, 1969, 81, p. 60—88; Idem. Studien zur Dante-Exegese Cristoforo Landinos. Mit einem Anhang bisher unveröffentlichter Briefe und Reden. Köln—Wien, 1971.

Оценка этико-философских взглядов Ландино присутствует в ряде общих работ по истории итальянского гуманизма, как правило, в связи с анализом деятельности Платоновской академии, но обстоятельных исследований его мировоззрения еще не опубликовано⁹⁶. Стало общим мнением о Ландино как выразителе и блестящем популяризаторе идей флорентийских неоплатоников, шедших вразрез с традициями гражданского гуманизма. Определяющим моментом его этики принято считать решение проблемы соотношения принципов действия и созерцания в «Диспутах в Камальдоли». Исследователей привлекает и учение Ландино о добродетелях, выдвинутое в этом и ряде других сочинений гуманиста.

Так, Э. Гарэн видит в Ландино единомышленника Фичино, утверждавшего идеи неоплатонизма в сфере этики. Не отрицая влияния Аристотеля на раннее творчество Ландино, проникнутое мыслью о социальной ценности культуры, Гарэн склонен подчеркивать резкий отход гуманиста от этих позиций в более поздних его сочинениях, где значение культуры ограничивается рамками «республики ученых», а идеал созерцательной жизни доминирует над принципом действия, бывшего знаменем гражданского гуманизма. Правда, верность прежней традиции заметна, по мнению исследователя, в диалоге Ландино «Об истинном благородстве», идейный стержень которого — деятельная добродетель как основа благородства⁹⁷. Но в целом фигура Ландино четко вписывается в представление Гарэна о кризисе итальянского гуманизма последних десятилетий XV века.

Для немецкого историка М. Лентцена также неоспоримо влияние на Ландино идей неоплатонизма. Об этом свидетельствует, по его мнению, концепция восхождения души к высшему благу, которую гуманист

⁹⁶ Rossi V. Il Quattrocento. Milano, 1898; Della Torre A. Storia dell'Accademia Platonica di Firenze. Firenze, 1902; Gentile G. Studi sul Rinascimento. Firenze, 1923. Ed. 1968, p. 87—95; Garin E. L'umanesimo italiano. Bari, 1958, p. 100—105; Tateo F. Tradizione e realtà nell'umanesimo italiano. Bari, 1967, p. 396—419.

⁹⁷ Garin E. L'umanesimo italiano, p. 101—105.

развивает в «Диспутах в Камальдоли» и комментариях к «Божественной комедии» Данте. Ландино, как и Фичино, полагает Лентцен, не считал Платоновое учение противоречащим христианской доктрине и всегда, даже в ранних своих работах стремился к согласованию теологической и философской традиций⁹⁸. Что же касается решения центрального вопроса этики Ландино — соотношения идеалов созерцательной и деятельной жизни, то Лентцену оно представляется компромиссным: в «Диспутах» и комментариях к Данте отстаивается, по его мысли, позитивность обоих идеалов⁹⁹. В то же время, резко разграничивая функции «низшего» и «высшего» разума человека (*ratio inferior* et *ratio superior*), Ландино связывает с последним познание божественных начал, отводя «низшему разуму» сферу пражданской жизни, в которой достижение высшего блага и истинного наслаждения невозможно — путь к ним лежит через созерцание¹⁰⁰.

В работах Р. Кардини, весьма интересных постановкой и решением ряда источниковедческих задач, выдвинутых современным изучением творчества Ландино, этические воззрения гуманиста специально не рассматриваются¹⁰¹. Отчасти это объясняется позицией исследователя, склонного видеть в Ландино прежде всего гуманиста-филолога, тонкого критика античной и новой литературы, не ставившего в отличие от своих предшественников (таких как Валла или Поджо), этико-воспитательных задач; в сочинениях классиков он полагал необходимым искать преимущественно образцы стиля и ценить художественные достоинства. Отмечая сильное влияние критики Ландино на развитие итальянской литературы конца XV века, Кардини не отрицает связи творчества гуманиста с философскими те-

⁹⁸ Lentzen M. Studien zur Dante-Exegese Cristoforo Landinos, S. 138—144.

⁹⁹ Ibid., S. 109.

¹⁰⁰ Ibid., S. 68.

¹⁰¹ Cardini R. La critica del Landino dalla «Xandra» alla «Disputationes Camaldulenses»; Idem. La critica del Landino. Firenze, 1973. Кардини убедительно передатировал ряд сочинений Ландино и опубликовал (наряду с Лентценом) многие из неизданных речей и писем гуманиста, что открывает новые возможности для изучения его творчества.

чениями эпохи: с линией неоплатонизма Фичино (исследователь видит здесь не только сходство, но и отличие) и с позицией Аргиропуло¹⁰².

В отечественной историографии к изучению творчества Ландино впервые обратился автор настоящего издания. Исследование центральных этических сочинений Ландино «Диспуты в Камальдоли» и «Об истинном благородстве», проведенное в 60-х годах (до появления в печати основных работ Лентцена и Кардини), приводит к заключению, расходящемуся с общей оценкой творчества гуманиста, высказанной Э. Гарэном¹⁰³. Этика Ландино, по убеждению автора, более тесно связана с традициями гражданского гуманизма, хотя ряд проблем, и особенно о соотношении идеалов действия и созерцания, рассматриваются в ней иначе. Едва ли можно говорить и о резком изменении позиции гуманиста в поздний период его творчества: передатировка диалога «Об истинном благородстве», отнесение времени написания этого сочинения к 1487 году вместо 1475 (обе даты ориентировочны), дает еще меньше оснований для такого суждения¹⁰⁴. Новейшие исследования и публикации побудили автора вновь обратиться к анализу этики Ландино и прежде всего ее центральной проблемы — о соотношении идеалов деятельной и созерцательной жизни, с тем, чтобы более детально обосновать свою позицию. Оценка решения этой проблемы в творчестве Ландино позволит прийти к более взвешен-

¹⁰² Cardini R. Alle origini della filosofia landiniana: La «Praefatio in Tusculanis». — Rinascimento, 1970, X, p. 119—149.

¹⁰³ См.: Брагина Л. М. Этические взгляды итальянского гуманиста второй половины XV в. Кристофоро Ландино (по его трактату «Диспуты в Камальдоли»). — Вестн. Моск. ун-та. Сер. IX. История, 1965, № 5, с. 48—65; Она же. Трактат «Об истинном благородстве» итальянского гуманиста XV в. Кристофоро Ландино. — Вестн. Моск. ун-та. Сер. IX. История, 1969, № 5, с. 82—92. Результаты статистического анализа «Об истинном благородстве» Ландино изложены в след. статьях: Брагина Л. М. Опыт исследования философского трактата XV в. методом количественного анализа. — В кн.: Математические методы в исторических исследованиях. М., 1972, с. 125—140; Она же. Методика количественного анализа философских трактатов эпохи Возрождения. — В кн.: Математические методы в историко-экономических и историко-культурных исследованиях. М., 1977, с. 280—298.

¹⁰⁴ Cardini R. A proposito del «De vera nobilitate» landiniano. — La Rassegna della letteratura italiana, 1971, 75.

ному решению вопроса о кризисе итальянского гуманизма в конце XV века.

Среди философских проблем, вызвавших особый интерес Ландино, была проблема восхождения души к высшему благу, которой он специально посвящает диалог «О душе» и под углом зрения которой аллегорически толкует «Энеиду» Вергилия в «Диспутах в Камальдоли», а также «Божественную комедию» Данте. В исходных позициях он близок Фичино — оба не видят противоречия между учением о душе, сложившимся в платонизме, и христианской догмой. Но Ландино увлекает не столько метафизический, сколько этический аспект проблемы: весьма заметное место в его концепции занимает классификация добродетелей в связи с той ролью, которую они играют в достижении человеком высшего блага, а также определение нравственного идеала в рамках решения вопроса о соотношении деятельной и созерцательной жизни. Именно эта тематика становится главной в «Диспутах в Камальдоли», написанных вскоре после диалога «О душе»¹⁰⁵. «Диспуты в Камальдоли» облечены в форму диалога¹⁰⁶, за ней легко угадывается трактат, в котором последовательно раскрывается позиция автора. В первой книге «Диспутов» рассматривается вопрос о нравственном идеале, во второй — о высшем благе. Обе книги служат вступлением к третьей и четвертой книгам, где Ландино аллегорически толкует «Энеиду» Вергилия сквозь призму своего учения о восхождении души к высшему благу¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Большинство исследователей датируют «Диспуты» 1474 г., указанным в рукописном кодексе, содержащем полный текст сочинения (Laug., Plut., 5328). Однако П. Лоз, подготовивший новейшее критическое издание «Диспутов в Камальдоли», относит их написание к 1472 г. — Lohr P. Die Datierung der «Disputationes Camaldulenses» des Cristoforo Landino. — *Rinascimento*, 1969, IX, p. 291—299.

¹⁰⁶ Вопрос о жанровых особенностях «Диспутов в Камальдоли» затронут в работе: Баткин Л. М. Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления, с. 60—63, 146—148.

¹⁰⁷ Такая структура отражена и в названиях книг: *Liber primus — de vita activa et contemplativa, liber secundus — de summo bono, libri tertius et quartus—disputationes in Virgilio Maronis allegorias*. В настоящей работе использовано критическое издание «Диспутов в Камальдоли», основанное на тщательном текстологическом

Высшее благо рассматривается в «Диспутах» как конечная цель человеческих устремлений и отождествляется с богом, являющим собой абсолютное совершенство, познание которого и есть высшее благо (*In dei igitur cognitione summum bonum consistit*)¹⁰⁸. Конечное назначение человека предопределено особенностью его природы — разумом, способным постигать божественное. Разуму дано совершенствоваться в вечном процессе познания, что, однако, выходит за рамки смертного бытия человека¹⁰⁹. Разве на этом основании не следует созерцание поставить выше прочих видов человеческой деятельности? — задает вопрос главный участник диалога Леон Баттиста Альберти¹¹⁰. Ему возражает Лоренцо Медичи, «но лишь для того, чтобы побудить Баттисту яснее изложить свою мысль»¹¹¹. Эта авторская ремарка существенна, ибо подчеркивает «литературный» характер спора, отражающего не диалогичность или двойственность позиции Ландино, а вполне определенную линию рассуждения. Лоренцо приводит аргументы в пользу преимущества деятельной гражданской жизни — ведь она в отличие от созерцания способствует совершенствованию всех сторон человеческой природы¹¹². Содержание первой книги «Диспутов в Камальдоли» сводится к детальному сопостав-

исследования. — Cristoforo Landino. *Disputationes Camaldulenses. A cura di P. Lohe.* Firenze, 1980. Далее — *Disputationes...* Ранее опубликованные статьи автора строились на анализе рукописного текста «Диспутов» из библиотеки «Лауренциана» во Флоренции.

¹⁰⁸ *Disputationes...*, p. 88.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 25: *Verum cum mens nostra, qua sola homines sumus, non mortali actione, sed immortali cognitione perficiatur, in qua ultimum illud, quo omnia referuntur cujusque causa omnia fiunt, ipsum autem propter se expeditur, collocatum sit, quis non viderit speculationem esse longe anteponendam?*

¹¹⁰ В «Диспутах» описана вымышленная беседа друзей Ландино на его вилле близ Камальдоли в 1468 г. Собеседники — Леон Баттиста Альберти, Донато и Пьетро Аччайуоли, Аламанно Ринуччини, Марко Паренти, Антонио Каниджани, Лоренцо и Джулиано Медичи. Многие среди них — активные приверженцы гражданского гуманизма (Аччайуоли, Ринуччини, Паренти). Линию защиты идеала созерцания ведет Альберти, который в действительности не разделял подобные взгляды, тогда как идеи гражданской ответственности отстаивает молодой Лоренцо Медичи — участник Платоновской академии.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 26.

¹¹² *Ibid.*, p. 26—27.

лению достоинств двух образов жизни — идеалов созерцания и действия, которые представляются Ландино главными, то есть отражающими самую суть человеческой природы. Заметим, что эпикурейский принцип наслаждения, как и идею стоического покоя, он решительно отвергает¹¹³.

В речи Лоренцо постулируется, что в активной жизни человек стремится к справедливости, а в созерцательной — к истине. Но если истину обретает разум в бессмертном познании, то справедливость — удел земной гражданской жизни. Преимущества последней Лоренцо видит в том, что она основывается на нормах морали, которые регулируют как общественную, так и частную жизнь¹¹⁴. Если сравнить созерцателя, кабинетного ученого с людьми, выполняющими самые различные профессии, из которых складывается жизнь государства, замечает Лоренцо, то он окажется в положении человека, оторванного от общества и даже паразитирующего на нем: польза от его деятельности сомнительна — ведь он думает прежде всего о себе, о наслаждении разума. Государство же подобно живому организму, в котором каждый член несет определенную функцию. Если вспомнить историю, то станет очевидным, что наибольших почестей удостоивались не праздные, но деятельные люди¹¹⁵. И последний аргумент Лоренцо в пользу *vita activa*: «Разве не предписано богом, чтобы ты заботился о ближнем, как о самом себе? И я не вижу, что ближе тебе, чем само государство? Как иначе можно заботиться о государстве, если не направлять его на истинный путь, когда оно ошиблось, если не давать ему верных советов в трудных делах, когда это необходимо, если не оказать вовремя помощь ему в период тревоги и опасности, когда оно просит тебя об этом»¹¹⁶. Среди великих людей, без-

¹¹³ Ibid., p. 55: ...hominem neque ad inertissimum otium neque ad desidem voluptatem casu natum, sed aut ad maximarum divinarumque rerum cognitionem aut ad praeclarissimas quasdam et humano genere salutare actiones ab immortali deo productum esse...

¹¹⁴ Ibid., p. 26.

¹¹⁵ Ibid., p. 27—30.

¹¹⁶ Ibid., p. 35: At quid tibi propinquius sit, quam ipsa respublica est, non video.

упречно выполнявших свой гражданский долг, но отличавшихся также и высокой ученостью, Лоренцо перечисляет и Федерико да Монтефельтре, правителя Урбино (именно ему посвящено сочинение Ландино), подчеркивая этим актуальность рассматриваемой проблемы. Речь Лоренцо выдержана в духе гражданского гуманизма, развивавшего идеи патриотизма и служения общему благу.

Возражения, выдвинутые затем Альберти, не ставят под сомнение эти идеи, что немаловажно для понимания позиции Ландино. Рассуждения Альберти выливаются в апологию разума человека, но не умаляют достоинств его гражданской активности. Наоборот, сама эта активность обретает более возвышенный смысл, когда озаряется разумом и знанием. Разум — лучшая, божественная часть человеческой природы и ему свойственно не действовать, но исследовать, постигая то, что лежит за пределами чувств: разве не вытекает из этого, что жизнь созерцательную нужно предпочесть деятельной — заключает Альберти¹¹⁷. Тело бrenно, рассуждает он далее, все связанное с ним мимолетно и кратковременно, ум же, как и душа, вечен, пребывая не в действии, но в размышлении¹¹⁸. Бесспорно важна роль моральных (гражданских) добродетелей, а ведь они проистекают от сознания — прежде чем поступать справедливо, человек должен знать, что такое справедливость. Да и высшая истина открывается не в действии, а в познании. Действие прекращается с гибелью тела, «наслаждение истиной вечно»¹¹⁹. Из этих посылок Альберти делает вывод о позитивной общественной функции ученых. Люди обязаны ученым правильными законами государства и нормами поведения. Ведь именно ученые в покое и уединении исследуют природу вещей. И если плоды деятельной жизни становятся достоянием немногих, в основном сограждан-современников, то наука, изложенная в книгах, служит многим

¹¹⁷ Ibid., p. 36: Quapropter cum veri investigatio ius partis sit, quae in nobis divinissima est, cum circa ea versetur, quae penitus incorporea in nullum sensum cadunt, nonne erit actionibus praefenda?

¹¹⁸ Ibid., p. 41.

¹¹⁹ Ibid., p. 41, 42.

поколениям: «люди деятельные приносят несомненную пользу лишь на данный момент или на короткое время, те же, кто освещает нам скрытую природу вещей, приносят пользу на века. Действия кончаются с человеком, мысли, побеждая время, живут вечно»¹²⁰. Ученые нужны государству, как и люди прочих профессий, ведь они учат добру и в трудные для отечества минуты помогают ему советом или даже становятся во главе его и ведут к благополучию¹²¹. Ссылкой на мысль Платона о правлении мудрых завершает Альберти панегирик созерцательной жизни. Но Ландино не ставит на этом точку. Он побуждает Альберти сделать окончательный, «сбалансированный» вывод по дискутируемой проблеме о соотношении идеала действия и созерцания. Этот вывод заслуживает того, чтобы привести его полностью: «Таковы были мотивы, побудившие меня, когда я сравнивал поиски истины и справедливые действия, отдать предпочтение знанию перед деятельностью. Однако, тщательно взвесив все и приняв во внимание, что человек весьма далек от того, чтобы зависеть только от разума и пренебрегать телом, учитывая также, что он рожден, дабы быть связанным узами любви с другими людьми и гореть страстью к познанию вещей, я того посчитал тогда истинным мужем, кто, правильно оценивая оба вида жизни, объединяет их; кто предается действию настолько, насколько это необходимо в обыденной жизни и как того требуют узы человеческого общества и любовь к отечеству, но кто обратится к познанию, помня, что рожден для него, хотя невежество наше и отвлекает от этого. Он будет предаваться познанию, чтобы достичь высшего блага, и действию, чтобы избежать несчастья для себя и близких, и преуспеет в обоих видах жизни, если приложит необходимые усилия»¹²². Примат разума, духовного начала в человеке, на котором настаивал Альберти, обосновывая достоинства созерцания, в этом итоговом пассаже уступает место идее гармонического сочетания знания и практики. Две главные ипостаси человеческого бытия как бы уравнивают-

¹²⁰ Ibid., p. 43—44.

¹²¹ Ibid., p. 45—46.

¹²² Ibid., p. 47.

ся в своем значении — обе равно необходимы и полезны каждому и обществу в целом. Исходной посылкой Ландино оказывается в конечном счете идея внутренней гармонии человека и его гармонии с обществом, столь близкая реальному Леоно Баттиста Альберти, но построенное на ней здание этической концепции приобретает другие очертания. Отчетливо звучащий в первой книге «Диспутов в Камальдоли» акцент на высшей роли разума и знания, на преимуществах созерцательного образа жизни, что не приводит, однако, к реставрации идеала монашеского отшельничества, выдает иной, чем у Альберти, общий этический смысл сочинения Ландино. На фоне традиционных для флорентийского гуманизма идей гражданственности здесь доминирует мысль о важной социальной функции знания и тех, кто его добывает. Жизнь ученого, сосредоточенная на познании, не менее добродетельна и полезна обществу, чем активная гражданская деятельность, хозяйственная, политическая или военная. Ученым обязано государство добрыми законами и нормами морали, от них может зависеть и его судьба в решающие моменты истории. Созерцание мудрых не есть лишь процесс самопознания и наслаждения божественной истиной (как у Фичино), но связано с жизненной практикой и благодаря этому обретает гражданственный смысл. В этой апологии ученых нельзя не заметить влияния платоновской идеи правления мудрых, которая, однако, прочно связана в позиции Ландино с принципами гражданской этики Аристотеля.

Сочетание различных философских традиций нашло отражение и в учении гуманиста о добродетели, занимающем видное место в «Диспутах в Камальдоли». Хотя на первый план здесь выдвинуты добродетели разума — ум, знание и мудрость (*intelligentia, scientia, sapientia*), ведущие к достижению высшего блага, существенная роль отводится и моральным добродетелям (*virtutes morales*) — справедливости, мужеству, умеренности и благоразумию — «руководителю всех наших поступков»¹²³. Однако если вдуматься в суть дела, то истинным вождем человеческих поступков ока-

¹²³ Ibid., p. 17—18. Actionibus autem nostris prudentia dux est, a qua iustitia, fortitudo et temperantia munera addiscunt.

зываются ум и прочие добродетели разума (*virtutes quae a mente sunt*)¹²⁴. Повинуясь разуму, моральные добродетели сдерживают чувственные порывы, не дают им перерасти в пороки. Так достигается гармония души и тела — необходимое условие плодотворной деятельности разума, ведущей человека к счастью. Пороки коренятся не в самой его природе, но порождаются невежеством: «Тот, кто освещен светом разума, познает истину и поступает правильно. Тот же, кто теряет этот свет, впадает в пороки, не познав своей природы»¹²⁵. Главный из пороков — алчность есть плод душевной слабости и невежества¹²⁶. Ландино особо выделяет роль умеренности в борьбе с пороками, не призывая в то же время к аскетизму; «хотя мы и заключены в тягостную темницу плоти, не следует пренебрегать заботой о теле, но нужно помнить как о душе, так и о теле»¹²⁷. Нет непроходимой грани между плотью и духом, но природа человека являет их гармоническое единство, достигаемое благодаря добродетелям. В учении Ландино подчеркнута не столько иерархия добродетелей — подчинение моральных интеллектуальным, сколько их взаимосвязь и взаимнеобходимость. Путь добродетели в гражданской жизни должен быть освещен светом разума и знания, но и процесс познания не может быть плодотворным, если человек не подготовлен к нему «умиротворяющей» ролью этики, науки о нравах.

Оценка этики в «Диспутах в Камальдоли» Ландино выдержана в духе идей гражданского гуманизма. Подчеркивается не только индивидуальный ее смысл — к нравственному совершенству на основе моральных добродетелей должен стремиться каждый человек, — но и социальный: она способствует миру и благополучию общества в целом. Пороки, особенно алчность и честолюбие, разъедают устои человеческого сообщества, и тот, кто им не препятствует, поступает против самой природы людей, потворствуя превращению их в грубых

¹²⁴ Ibid., p. 85.

¹²⁵ Ibid., p. 230.

¹²⁶ Ibid., p. 147: *Nam cum avaricia ex imbecillitate atque humilitate animi nascatur.*

¹²⁷ Ibid., p. 40.

животных¹²⁸. «Но есть и такие, которые всегда действуют честно и справедливо, способствуют гражданскому согласию, страстно желают сохранения свободы, не хотят, чтобы в государстве кто-либо пользовался большим могуществом, чем законы, поддерживают несправедливо угнетенных, стремятся положить предел высокомерию мятежных граждан, всемерно приумножают достоинство общества и во всех делах предпочитают руководствоваться религией и правом. Они с полным основанием могут называться людьми, так как не пренебрегают долгом человеческой природы»¹²⁹. В этом важном для понимания позиции Ландино высказывании Альберти из третьей книги «Диспутов», где дается аллегорическое толкование эпизодов странствования Энея, четко слышны мотивы речей «о справедливости», произносившихся в Синьории Флоренции. Исполнение гражданского долга (в республиканском, флорентийском его варианте) мыслится как естественное предназначение человека, как проявление его нравственного совершенства.

Человеку помогает стать человеком этика, моральная философия. Только философия, знание того, что есть добро и зло, удерживает от бесчестных поступков и преступления¹³⁰. И потому нет ничего прекраснее знания — оно сравнимо лишь с драгоценным металлом, который ничем нельзя запятнать¹³¹. Высшее знание, а значит и подлинное счастье доступно немногим, мудрейшим из людей¹³². Но их долг — и это ясно на примере Сократа — спустить философию с неба на землю и обучать человечество правилам, которые «будут лучше направлять не только нас и наши семейные дела, но и государство в целом»¹³³. Подобно Пальмиери, Манетти, Ринуччини, Ландино глубоко верит в позитивную,

¹²⁸ Ibid., p. 176.

¹²⁹ Ibidem: Hi igitur iure homines appellari possunt, quoniam humanae naturae officia non deserunt.

¹³⁰ Ibid., p. 191: A philosophia enim habemus, ut pie vivamus, ut impietatem omnem abominemur et ab omni scelere abstineamus.

¹³¹ Ibid., p. 224.

¹³² Ibid., p. 119: Laboriosum omnino negotium atque omni difficultate plenum, divinum tamen et quo uno felix simul atque sapiens homo efficiatur deoque iungatur.

¹³³ Ibid., p. 27.

мобилизующую силу этики, знание которой должно стать достоянием каждого человека, а следование ее правилам — гражданским долгом.

В «Диспутах в Камальдоли» знание, философия не только постулируются как высшая сила человеческого разума, возвеличивающая его в мире божественных творений и приближающая к богу (влияние платонизма Фичино здесь достаточно сильно), но акцентируется его практическая роль, жизненная актуальность. Овладение знанием, культурой рассматривается в виде условия нравственного совершенствования граждан и благополучия общества в целом. Понятна и значимость деятельности ученых, избирающих идеал созерцания, но не во имя только личного счастья, а и ради блага отечества и всего человеческого сообщества.

Этическим принципам, обстоятельно обоснованным в диалоге «Диспуты в Камальдоли» в начале 70-х годов, Ландино остался верен и в более поздних своих сочинениях. Показательна его речь о Донато Аччайуоли, написанная в связи с кончиной этого известного гуманиста и политического деятеля Флоренции 28 августа 1478 года. Ее главный тезис — о нравственном совершенстве, достигаемом на пути сочетания действия и созерцания, активной гражданской жизни и научных занятий — близок идее, которую развивал в речи на похоронах Матео Пальмиери в 1475 году Аламанно Ринуччини. Можно предположить, что на речь Ландино об Аччайуоли оказала влияние складывавшаяся традиция, но слишком отчетливо видна связь речи с «Диспутами». Ландино рисует образ доблестного гражданина, справедливого и бескорыстного магистрата, честно исполнявшего свой долг на многочисленных постах, которые доверяла ему флорентийская республика, — гонфалоньера справедливости, префекта подчиненных городов, управителя финансами и члена правления университета¹³⁴. Не происхождением из знатного и богатого рода Аччайуоли заслужил славу и уважение сограждан Донато, а гражданскими добродетелями — справедли-

¹³⁴ Reden Cristoforo Landinos. Ed. M. Lentzen. München, 1974, p. 65—76 (Christophori Landini oratio habita in funere Donato Acciaiuoli).

востью, мужеством, благоразумием и умеренностью. И не менее того ученостью: он был прекрасно образован, широко начитан в латинской и греческой литературе, под руководством Аргиропуло («первого среди философов нашего времени») постигал диалектику и этику, составил комментарии к «Никомаховой этике» и «Политике» Аристотеля. Заслуга Донато не только в том, что он изучил науку о правах, о том, как управлять собой, семьей и государством. Его заслуга также и в том, что он сумел воплотить эти знания в своих делах¹³⁵. Ландино отмечает глубокий интерес Аччайуоли к физике, математике, теории познания, теологии, его преданность христианской религии, которую, «казалось, он понимал с помощью науки»¹³⁶. Донато предстает идеалом гражданина-патриота и разностороннего ученого. Даже принимая во внимание неизбежную в подобных речах гиперболизацию, можно заметить, что самый подход Ландино к оценке деятельности современника, одного из активных сторонников идей гражданского гуманизма, продиктован симпатией к нему самому и к тем идеям, которые тот разделял и пропагандировал. В речи всемерно подчеркнута позитивная общественная роль Донато Аччайуоли, его патриотическая деятельность в качестве магистрата республики. Но в то же время едва ли не более значительным представлено научное лицо Донато. В гармоническом сочетании идеала действия и созерцания (а не безусловное преимущество первого, как это было в этике гражданского гуманизма), воплощением которого становится образ Донато Аччайуоли, Ландино видит подлинный смысл нравственного совершенства человека, путь к славе в земном, гражданском бытии. Знаменательно в его речи и возвеличение этической функции философии, науки, духовной культуры в целом.

«Уравновешенная» оценка идеалов действия и созерцания присутствует и в комментарии Ландино к «Божественной комедии» Данте, как это убедительно по-

¹³⁵ Ibid., p. 73: ...ut non modo doctrina, sed vita quoque et moribus (quod eius scientiae est proprium) philosophus cognosceretur.

¹³⁶ Ibid., p. 75.

казал в своем исследовании М. Лентцен¹³⁷. Хотя здесь гражданским добродетелям, связанным с «низшим разумом», отводится функция очищения и приготовления души к раскрытию её интеллектуальных достоинств, подчиненных «высшему разуму», идеалы активной и созерцательной жизни не противопоставляются, а получают в равной мере позитивную оценку. В написанном более десяти лет спустя после «Диспутов в Камальдоли» диалоге «Об истинном благородстве» (Р. Кардини и М. Лентцен считают возможным датировать диалог приблизительно 1487 годом¹³⁸) Ландино вновь обращается к кардинальным этическим проблемам — на этот раз под углом зрения определения понятия «благородство» — и не только подтверждает верность своей прежней позиции, но и более энергично подчеркивает социальный, гражданственный характер нравственного идеала¹³⁹. Он решительно отвергает прочно устоявшееся в средневековом обществе представление о благородстве как совокупности высоких свойств человеческой природы, зависящих от знатности происхождения. Гуманист не включает в число исходных причин благородства богатство и власть, а связывает его исключительно с добродетелями и славными деяниями, в какой бы области они ни проявлялись и каким бы ни было социальное положение их носителей. Осуждая порок праздности, безудержную погоню за богатством, высокомерие, жестокость — все те пороки, которые свойственны, по его убеждению, как правило, знатным и состоятельным, Ландино полагает возможным называть благородным человека простого происхождения и скромного достатка, если он честен душой и достигает совершенства в

¹³⁷ Lentzen M. Studien zur Dante-Exegese Cristoforo Landinos, S. 68, 73—79, 106—109.

¹³⁸ Cardini R. A proposito del «De vera nobilitate»; Lentzen M. Studien zur Dante-Exegese Cristoforo Landinos, S. 82.

¹³⁹ В статье, посвященной диалогу Ландино «De vera nobilitate» (опубликована в 1969 г.), автор пользовался рукописью из римской библиотеки Корсини (ms. Cors. 433). В 1970 г. Диалог впервые был издан, причем сразу в двух параллельно готовившихся критических публикациях: Cristoforo Landino. De vera nobilitate. Ed. M. Lentzen. — Travaux d'Humanisme et Renaissance, 109, Genf, 1970; Cristoforo Landino. De vera nobilitate. A cura di M. T. Liacci. Firenze, 1970.

полезных обществу делах. Душевное благородство — следствие сознательно избранного пути добродетели, поэтому быть или не быть благородным зависит от самого человека, силы его разума и воли¹⁴⁰. Как и прежде, Ландино подчеркивает роль моральных и интеллектуальных добродетелей в нравственном совершенствовании человека, отводя первым «подготовительную» функцию, но считая равно необходимыми для достижения счастья и те и другие. Здесь мысль о единстве, «хоре» добродетелей звучит особенно отчетливо¹⁴¹. Выдающийся ум и знания не сделают человека благородным, если он лишен прочих добродетелей. Интеллектуальные добродетели окажутся бесплодными, если они не послужат основой для правильных поступков и действий¹⁴². Ландино стремится обосновать взаимозависимость высоких нравственных качеств человека, их дополняющий друг друга характер. Разум, как и прежде, рассматривается им с неоплатоновских позиций — овладение истиной отождествляется с высшей ступенью познания, возможного лишь за пределами земного бытия человека. Однако стремление к знанию, поиск истины и составляет подлинную суть благородства человеческой души: «благородным следует назвать того, чей разум совершеннее и превосходит других добродетелями, в которых он только и проявляется»¹⁴³.

Этическая ценность знания, по Ландино, не только индивидуальна, но и социальна. Охваченные жаждой знания, увлеченные изучением окружающего мира и самих себя, люди стойко переносят тяготы жизни; мудрость помогает им избежать опасности и не позволяет отклониться от правильного пути; бесплодны все прочие добродетели, если они не опираются на знание. Науки полезны как отдельным людям, так еще более обществу в целом: особенно важна этика, поскольку

¹⁴⁰ Cristoforo Landino. De vera nobilitate. A cura di M. T. Liacci, p. 98—99.

¹⁴¹ Ibidem.

¹⁴² Ibid., p. 99: quandoquidem primae illae virtutes nisi actio cognitionem sequatur, inanes omnino sint, hae autem sola scientia perficiatur.

¹⁴³ Ibid., p. 65: illum iure nobilem appellari, cuius ratio excellentior et virtutibus, quibus solis illustratur, absolutior perfectiorque sit.

учит добродетели и помогает «сохранить общество, ради которого мы рождены». После этики следует поставить физику, математику, астрономию и музыку и, наконец, теологию. Науки необходимы обществу, поэтому благородным можно считать всякого, кто в совершенстве овладел той или иной областью знания; ученые мужи заслуживают наибольшего признания¹⁴⁴. В то же время Ландино подчеркивает, что благородство, высшее совершенство человека, проявляется не только в сфере науки, но и в гражданской деятельности, оно «охватывает оба рода человеческой жизни»¹⁴⁵.

Если в «Диспутах в Камальдоли» звучит гимн творчеству ученых, способных достичь высшего счастья и более других людей необходимых обществу, что давало основание исследователям считать Ландино певцом созерцательной жизни, то в диалоге «Об истинном благородстве» утверждается высокое достоинство и деятельной жизни. Отождествляя благородство с нравственным совершенством и славными деяниями человека, Ландино под этим углом зрения выявляет общественную ценность различных профессий, в безупречном служении которым и раскрывается благородство каждого в сфере гражданской жизни. Высокую оценку заслуживает, по его мнению, торговля, выгодная не только купцам, но и всему обществу, ибо она стимулирует развитие ремесел и способствует украшению городов общественными сооружениями. Честные и щедрые купцы весьма полезны человеческому роду; благородным купца можно назвать «не потому, что нажил богатство, а потому что достиг его благодаря труду»¹⁴⁶. Иное дело — ростовщики, заслуживающие всяческого осуждения.

В гражданских делах более других достойны восхваления ораторы, отдающие свое искусство на службу обществу; не менее полезны и юристы, стоящие на страже законов. Ландино не сомневается в том, что и тех, и других делает благородными честное служение своей профессии, столь необходимой для поддержания в государстве добрых нравов и законов. Наконец, велика роль

¹⁴⁴ Ibid., p. 95—97.

¹⁴⁵ Ibid., p. 100: *Nobilitas, quae in homine perfecta sit, utrunque humanae vitae genus complectitur...*

¹⁴⁶ Ibid., p. 64.

воинов, охраняющих свободу и безопасность граждан, — доблестный воин может превзойти благородством правителя¹⁴⁷.

Итак, звание «благородный» обретает истинный смысл лишь тогда, приходит к выводу Ландино, когда становится наградой за заслуги человека перед обществом. Добродетель и славные деяния наполняют понятие «благородство», исключая из него не имеющие самостоятельно значения «внешние атрибуты» — знатность, богатство, титулы, власть¹⁴⁸. Идеал созерцания как бы уравнивается в понятии «благородство» с идеалом действия, поскольку истинное благородство, то есть высшее совершенство свойств человеческой природы, достижимо и в той, и в другой сфере жизни. Основой для сближения этих столь полярных в средневековой этике идеалов служит и представление Ландино о важном гражданственном значении «действия» и «созерцания» (купцов и ораторов, юристов и воинов). В этом он ближе к традициям гражданского гуманизма, чем можно предположить, опираясь лишь на его «Диспуты в Камальдоли». Диалог «Об истинном благородстве» — яркое свидетельство жизнестойкости этих традиций в конце столетия, хотя определенную трансформацию они все же переживали. На смену принципу служения общему благу, единственно определяющему все нормы этического поведения человека-гражданина, приходит идея сочетания индивидуальной и общественной пользы. Благо личности, сопряженное с раскрытием ее интеллектуальных и нравственных свойств, ставится в тесную зависимость от общественной значимости ее поступков и деяний, от той пользы, которую в конечном итоге это приносит всему человеческому сообществу.

В творчестве Кристофоро Ландино эта позиция, заметная у Альберти и особенно у Ринуччини, выявляется

¹⁴⁷ Ibid., p. 75.

¹⁴⁸ В самой трактовке благородства Ландино не выступает новатором, но следует четко обозначившейся в XV веке гуманистической традиции, утверждавшей достоинство личности, коренящееся в ее способностях, нравственном совершенстве. Пожалуй, более заметен, чем в предшествующих трактатах такого рода, акцент Ландино на роли знания и профессионального мастерства в достижении человеком истинного благородства.

особенно отчетливо. Своеобразный культ разума и знания, сложившийся в творчестве Фичино и других флорентийских неоплатоников, сочетается у Ландино с идеями гражданственности, четко звучащими в его поздних произведениях. В этической концепции гуманиста подчеркнуты нравственная и социальная роль знания, а образование и занятия наукой приобретают значение служения гражданскому долгу; наука выступает силой, умножающей общественное благо. Но совершенство личности раскрывается не только в этой сфере, ее благородство в равной мере проявляется и в гражданской жизни, в оценках роли которой Ландино следует сложившейся традиции. Энергичный акцент Ландино на социальной значимости науки, на высокой и ответственной роли ученых в жизни общества по сути снимал самую идею противопоставления «действия» «созерцанию». В трактовке гуманиста оба нравственных идеала оказывались разными, но взаимодополняющими формами деятельности человека, равно необходимыми для обретения им морального совершенства и счастья.

Все это позволяет пересмотреть нередко встречающуюся в литературе оценку этики гуманистов второй половины XV века и прежде всего флорентийских неоплатоников как построенную на признании высшей ценности идеала созерцания, уводящего от активного участия в общественно-политической жизни и близкого принципу монашеского отшельничества, в противовес традиции гражданского гуманизма, отдававшей предпочтение идеалу социальной активности. Ведь по сути при наличии у гуманистов этого времени целого спектра оттенков с большим или меньшим признанием идеала «действия» речь шла не об изоляции от жизни, а об особых условиях, специфике научной работы, которая признавалась столь же общественно полезной и в некотором отношении даже более важной, чем другие формы человеческой деятельности. Позиция Ландино здесь особенно показательна.

Но, если не было решительного разрыва с гуманистической этикой предшествующего периода, если принципы гражданственности не отрицались, но по-иному преломлялись в моральной философии Ландино и ряда других неоплатоников, то правомерна ли сама поста-

новка вопроса о кризисе гуманизма? Ведь сторонники этой концепции опираются на не вполне доказанный тезис об отказе гуманизма последних десятилетий XV века от принципов гражданственности, о смене идеала «действия» идеалом «созерцания», которые рассматриваются как взаимоисключающие. Вопрос о кризисе итальянского гуманизма, несомненно, нуждается в более корректной постановке.

УЧЕНИЕ

О ДОСТОИНСТВЕ ЧЕЛОВЕКА

ДЖОВАННИ ПИКО ДЕЛЛА МИРАНДОЛА

Джованни Пико делла Мирандола — одному из наиболее ярких и оригинальных мыслителей итальянского Возрождения, прожившему короткую, но творчески необычайно насыщенную жизнь, посвящено немало специальных исследований и разделов в общих работах по истории ренессанской культуры в Италии. Интерес вызывает попытка молодого философа синтезировать традиции средневековой и античной мысли, поиски «единой истины», критика астрологии, но особенно учение о достоинстве человека — центральное звено всей его доктрины. В почти вековой историографии, связанной с изучением мировоззрения Пико, ясно обозначились две тенденции: поиск в его философии элементов пантеизма, отхода от ортодоксально-церковной идеологии, предвосхищения научной мысли нового времени, или наоборот, настаивание на тесной связи его философской системы со средневековой схоластической традицией, понимание ее как варианта христианской теологии. В ряде работ можно встретить и «сбалансированную» оценку его мировоззрения как пронизанного оригинальными идеями, открывающего новые горизонты развития философской мысли Возрождения, но в то же время базирующегося на религиозно-теологических принципах. Соответственно по-разному решается и вопрос о связи философии Пико с предшествующей гуманистической традицией.

Первая из отмеченных тенденций, характерных для

зарубежной историографии, получила наиболее четкое выражение в трудах Эрнста Кассирера и Джузеппе Саятты. Э. Кассирер отводит Пико важное место в развитии ренессансного свободомыслия, подчеркивая и стремление молодого философа утвердить свой собственный «принцип знания», и его резкую критику современной астрологии, делавшую его предшественником научной мысли, и защиту им свободы исследований, не скованных догмами, он в то же время отмечает близость метода философского мышления Пико схоластике¹⁴⁹. Истоки свободомыслия ренессансного философа исследователь находит в учении о достоинстве человека, в идее о неограниченной способности человека к самоформированию, определению своего назначения в мире и реализации его в свободной деятельности¹⁵⁰. Связывая достоинство человека с величию его разума, со «святым стремлением» к знанию, приписывая человеку максимальную свободу и врожденную, ничем не ограниченную творческую силу, Пико тем самым уподобляет его богу, замечает Кассирер. Отсюда и независимость человека от астральных сил, которыми, наоборот, он сам овладевает в процессе познания¹⁵¹. Высоко оценив антропологию Пико, историк не склонен, однако, искать ее корни в гуманистической мысли XV века, допуская тем самым разрыв философа с непосредственно предшествовавшей ему традицией решения проблемы человека¹⁵². Однако, заключает Кассирер, характерный для Пико дух нового начинания подлинно ренессансен и предвосхищает будущее¹⁵³.

Последняя мысль близка Дж. Саятте, который видит в философии Пико тенденцию к рационализму, к сопоставлению откровения и науки при отстаивании независимости принципов последней. Саятта полагает, что хотя Пико и высказывает уважение к средневековой теологии, его мысль обращена к созданию незримой

¹⁴⁹ Cassirer E. Giovanni Pico della Mirandola. A study of the history of renaissance ideas. — Journal of the History of Ideas, 1942, III, p. 123—144, 319—346.

¹⁵⁰ Ibid., p. 143, 320.

¹⁵¹ Ibid., p. 336, 343—344.

¹⁵² Ibid., p. 123.

¹⁵³ Ibid., p. 345.

церкви, не ограничивающей активности человека. Отмеченные свободомыслием поиски новой религиозности приводят Пико к построению неортодоксального учения о человеке, к отождествлению религии с философией¹⁵⁴.

Главное, что характеризует позицию Пико, это критика, оппозиция официальной доктрине, хотя порой он и близок ей, полагает Саитта¹⁵⁵. Неортодоксальна концепция исключительности человеческой природы — центр всей философии Пико; человек, в его представлении, больше, чем образ бога, он сам божество: если бог содержит в себе начала всего сущего, то человек как посредник между миром и богом концентрирует в себе все элементы и энергию мира и потому он — чудо. Но и Саитта не ищет связи между учением Пико о достоинстве человека и гуманистической традицией, называя его «еретиком гуманизма». В целом же в мировоззрении Пико заметно влияние многих философских и религиозных систем, подчеркивает Саитта, присутствуют естественные и сверхестественные мотивы, но в этом смешении возникают идеи, предвосхищающие науку нового времени¹⁵⁶.

В противоположность рассмотренной тенденции в зарубежной историографии наметилась и другая линия — стремление акцентировать преимущественно религиозный характер мировоззрения Пико, заметная в работах К. Карбонары, А. Даллеса, Ч. Тринкауса и некоторых других исследователей. Так, К. Карбонара говорит о тесном переплетении в философии Пико неоплатонизма и христианства, очевидном, по его мнению, не только в сочетании теории эманации и креационизма, но особенно в его учении о достоинстве человека. Он подчеркивает и связь доктрины Пико со средневековой схоластической традицией: построение духовной жизни человека остается в ней христианским¹⁵⁷. Отмечая, что свобода человека, в понимании Пико, реализуется и как свобода от догм, как независимость рационального мышления, Карбонара в самой философии ренессансе-

¹⁵⁴ Saïtta G. Il pensiero italiano., v. 1, L'Umanesimo, p. 584—585, 594—595.

¹⁵⁵ Ibid., p. 603.

¹⁵⁶ Ibid., p. 577, 603, 607—608, 615.

¹⁵⁷ Carbonara C. Il secolo XV, p. 293, 315—317, 336—338.

ного мыслителя видит, однако, больше мистических черт, чем рационалистических принципов. Религиозным мистицизмом проникнуто учение Пико о человеке. В человеке через возвращение к богу, которое осуществляется в духовной интимности, завершается цикл бытия, нисхождение и восхождение творений, разрыв и восстановление божественного единства. Проникнутый божественным духом интеллект человека — его высшее, чудесное свойство. Так интерпретирует антропологию Пико Карбонара, отмечая при этом, что достоинство духовной природы человека проявляется в постижении мира на основе каббалистического толкования библии, а его свободная творческая способность осуществляется с помощью натуральной магии¹⁵⁸. Доктрина Пико далека, по мысли исследователя, от «литературного гуманизма»: философ «идет навстречу более живому, глубоко духовному гуманизму»¹⁵⁹.

Американский историк А. Даллес еще резче отмечает, что «антропология Пико была во всех ее главных чертах христиански средневековой». Пико настаивает на величии человека в боге и ничтожестве вне его. Подобно многим своим предшественникам, он считает грехом забыть о достоинстве человеческой природы, установленном и восстановленном богом. Учение Пико покоится на религиозном основании, заключает Даллес¹⁶⁰.

Со средневековой христианской традицией связывает философию Пико и Ч. Тринкаус, квалифицирующий его антропологию как «потустороннюю». Достоинство человека в учении Пико состоит, по его мнению, в том, чтобы использовать данную ему богом свободу «как помощь для бегства из этого мира»; свобода может открыть путь и к деградации человека¹⁶¹. Сравнивая доктрину Пико с аналогичными учениями Бартоломео Фацио и Джанноццо Манетти, Тринкаус сближает его с первым, полагая, что Манетти «гораздо более терпим к

¹⁵⁸ Ibid., p. 318—321.

¹⁵⁹ Ibid., p. 324.

¹⁶⁰ Dalles A. Princeps concordiae. Pico della Mirandola and the scholastic tradition. Cambridge (Mass.), 1941, p. 127—128.

¹⁶¹ Trinkaus Ch. E. Adversity's noblemen. The italian humanists on happiness. New York. 1940, p. 68.

мирской активности и удовольствиям, чем Пико или Фацио»¹⁶².

Медиевизация гуманистической философии Пико, к которой склонны Тринкаус, Карбонара и некоторые другие историки, в том числе сторонники теории «христианского гуманизма»¹⁶³, не представляется убедительной ни в методологическом отношении (она лежит в общем русле отрицания прогрессивного, новаторского характера ренессансной идеологии), ни с точки зрения фактов. И не случайно большинство исследований о Пико делла Мирандола отличает менее предвзятая оценка его философии и учения о достоинстве человека. Не отрицая определенной роли религиозного мистицизма в построениях Пико, Э. Гарэн, П. О. Кристеллер, Э. Моннерьян, Э. Ананьин, Дж. Бароне в той или иной мере акцентируют значение античных систем как источника его философских идей, в которых находят немало оригинального, нового, открывающего путь дальнейшему развитию ренессансной мысли¹⁶⁴.

¹⁶² Ibid., p. 69. Еще более заостренной концепция Тринкауса предстает в другой его работе: Trinka us Ch. E. In our image and likeness. Humanity and divinity in italian humanist thought, v. 1, 2. Chicago—London, 1970.

¹⁶³ Cordier P.-M. Jean Pic de la Mirandole ou la plus pure figure de l'humanisme chrétien. Paris, 1957; Breen Q. Christianity and Humanism. Grand Rapids, 1968; Rocca P. Giovanni Pico della Mirandola nei suoi rapporti di amicizia con Girolamo Savonarola. Ferrara, 1964; Di Napoli G. Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo. Roma, 1965.

¹⁶⁴ Garin E. Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina. Firenze, 1937 (2 ed., 1963); Idem. Lo spirito cristiano di Giovanni Pico della Mirandola. — Pensée humaniste et tradition chrétienne. Paris, 1950, p. 169—184; Idem. Le interpretazioni di Giovanni Pico — In: L'Opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'umanesimo. Convegno internazionale (Mirandola: 15—18 Settembre 1963), v. I. Relazioni. Firenze, 1965, p. 3—31; Idem. Storia della filosofia italiana, v. I. Torino, 1966, p. 458—495; Kristeller P. O. Eight philosophers of the italian Renaissance. Stanford, 1964; Idem. Giovanni Pico della Mirandola and his sources. — In: L'Opera e il pensiero di Giovanni Pico., v. I. Relazioni, p. 35—123; Monnerjahn E. Giovanni Pico della Mirandola. Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italienischen Humanismus. Wiesbaden, 1960; Anagnine E. Pic de la Mirandole. 1463—1494. L'homme et l'oeuvre. — Revue d'histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilisation, avril, juillet, 1934, fasc. 6, 7; Barone G. L'Umanesimo filosofico di Giovanni Pico della Mirandola. Milano—Roma, 1949;

В одной из первых своих работ о Пико, монографии 1937 года, Э. Гарэн говорит о радикальности философа, верившего в натуральную магию, каббалистическое толкование Священного писания, свободу вероисповедания. Как христианин, Пико допускал даже критику евангелия, как гуманист, признавал ценность всего, что создано человеком¹⁶⁵. Религиозность не сковывала его философских поисков — Гарэн это показывает, анализируя теорию любви, которую Пико развивал на базе платонизма Фичино и иудаистской мистики. Гарэн выделяет в концепции Пико идею активности бога и его творений, оперативности и глубины человеческого познания, стимулом которого служит любовь. В целом же философия Пико была направлена к утверждению мистического начала, особенно заметного в решении проблемы человека и бога, природы и духа, полагает исследователь¹⁶⁶.

В более поздних работах Гарэна также подчеркивается двойственный характер мировоззрения Пико, совмещающего религиозные и рационалистические принципы. С одной стороны, отмечается влияние схоластической традиции на философию Пико, с другой — указывается на интерес мыслителя к рациональному знанию: науку о природе он отождествляет с математикой, поскольку самую структуру мира понимает как упорядоченное сочетание форм и чисел. Религиозно-мистическую окраску философии Пико придает, по мнению Гарэна, учение о достоинстве человека, проникнутое верой в его исключительность: подобно богу, человек стоит вне порядка природы, не имея ни своей особой сущности, ни определенного места во вселенной, но, наделенный безграничной возможностью всякого действия, он являет собой неповторимое чудо¹⁶⁷. В признании аб-

Schiavone M. Giovanni Pico della Mirandola. — In: Letteratura italiana. I minori. Milano, 1969, p. 787—802; Crane Th. F. L'Alba incompiuta del Rinascimento. Pico della Mirandola. Milano, 1977. См. также: Masettani G. La filosofia di Giovanni Pico della Mirandola. Milano, 1936; Gautier-Vignal L. Pic de la Mirandole. Paris, 1937.

¹⁶⁵ Garin E. Giovanni Pico della Mirandola., p. 33, 48.

¹⁶⁶ Ibid., p. 210—215.

¹⁶⁷ Garin E. Lo spirito cristiano di Giovanni Pico., p. 180, 181.

солютной свободы человеческой воли Гарэн видит центральный момент всей доктрины Пико, ее отличие от антропологии патристики, герметизма и каббалы, следы влияния которых он находит в его философии. В каббале Пико ищет инструмент, чтобы раскрыть в священных текстах христианства близкое ему понимание религии, замечает Гарэн, и от теории одушевленности природы приходит к оценке магии как «практической части науки о природе». Постигая смысл вещей, маг направляет их движение по своей воле: магия для Пико — творение природы и разума, в творчестве мага человек раскрывается как венец и живой синтез вселенной¹⁶⁸.

Подобно Э. Гарэну и некоторым другим историкам, П. О. Кристеллер также считает, что философия Пико, его учение о человеке имеет и религиозные истоки, но не склонен излишне христианизировать его доктрину, как это делает, к примеру, Ч. Тринкаус. Поднимая вопрос о связи Пико с гуманизмом, Кристеллер решает его с позиций своей трактовки этого понятия. Пико — гуманист, поскольку *studia humanitatis* были базой его образования и частично сферой научных интересов, но в большей мере, по мысли историка, он был философом, поскольку обратился к таким проблемам, которые выходили за рамки гуманитарных знаний, и в их рассмотрении нередко шел в русле средневековой схоластической традиции¹⁶⁹. Кристеллер не соглашается, однако, с теми исследователями, которые стремятся представить Пико преимущественно теологом, внесшим вклад в развитие религиозной мысли, но полагает более правильным оценивать его мировоззрение с точки зрения решения им проблемы соотношения философии и теологии¹⁷⁰. Главную ценность доктрины Пико Кристеллер видит в тезисе об универсальности истины и в идее свободы воли человека¹⁷¹.

Последнюю мысль подчеркивает и Э. Моннерьян, выделяя в учении Пико о достоинстве человека и его сво-

¹⁶⁸ Garin E. Storia della filosofia italiana, v. 1, p. 483—484, 486—487, 492—493.

¹⁶⁹ Kristeller P. O. Giovanni Pico della Mirandola and his sources. — In: L'Opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola..., v. 1, p. 57.

¹⁷⁰ Ibid., p. 70, 75, 78.

¹⁷¹ Ibid., p. 83.

бодной воле ведущую роль интеллекта. Активность интеллекта позволяет человеку, по мысли Пико, осуществить свое высшее предназначение — вести мир и себя самого к единению с первоначалом, замечает Моннерьян, что свидетельствует о высокой оценке философом человеческого познания. Человек у Пико оказывается партнером бога, подобным ему в свободе и творчестве. Творческое начало в человеке, согласно Пико, следует понимать как участие в деятельности бога, ее продолжение и завершение, полагает он¹⁷². Хотя сам исследователь главное внимание уделяет теологическому аспекту учения Пико, акцентируемые им идеи философа ставят последнего в ряд наиболее ярких мыслителей Возрождения.

В зарубежной историографии нет однозначной интерпретации учения Пико о достоинстве человека, как и его философии в целом. Нельзя признать плодотворным путь абсолютизации теологических начал его мировоззрения, ведущий к недооценке и даже игнорированию философски-гуманистического аспекта мысли ренессансного философа. Очевидно, более правомерны поиски нового, неортодоксального не только в его религиозных идеях, но, что важнее, в общих принципах миропонимания, готовивших почву для вызревания научной мысли последующей эпохи. В этой связи представляется важным и решение вопроса о преемственности философии Пико как с античной и средневековой, так и с уже сложившейся гуманистической традициями.

В советской историографии лишь в последние десятилетия взгляды Пико начали привлекать внимание исследователей¹⁷³.

¹⁷² Моннерьян E. Giovanni Pico della Mirandola..., p. 32, 1911

¹⁷³ См.: Соколов В. В. Очерки философии эпохи Возрождения. М., 1962, с. 29—30; Брагина Л. М. Этические взгляды Джованни Пико делла Мирандола.—Средние века, вып. 28, 1965, с. 129—139; Bra ghina L. Alcune considerazioni sul pensiero morale di Giovanni Pico della Mirandola. — In: L'Opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo, v. II. Comunicazioni. Firenze, 1965, p. 17—34; Gukovsky M. A. Giovanni Pico della Mirandola: uomo del medioevo o del Rinascimento? — In: L'Opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola., p. 457—467; Баткин Л. М. Загадка Пико делла Мирандолы. — Наука и религия, 1970, № 2, с. 86—91; Брагина Л. М. Итальянский гума-

В. В. Соколов отметил платоновско-неоплатоновские истоки учения Пико о достоинстве человека и прогрессивный, гуманистический характер его тезиса о способности человека к самосовершенствованию. В статьях Л. М. Брагиной была поставлена проблема этических воззрений Пико, обращено внимание на важную роль, которую он отводил философии, моральной и естественной, в достижении человеком высшего блага. М. А. Гуковский видел в его мировоззрении, проникнутом религиозно-мистическими мотивами, проявление кризиса ренессансной культуры конца XV века¹⁷⁴. Л. М. Баткин выделил в качестве главного тезиса Пико о свободе выбора, отождествляемой с познанием. В работах А. Х. Горфункеля подчеркнуты пантеистические начала философии Пико, оригинальность его идеи о свободе как необходимом условии человеческих деяний. А. Ф. Лосев связывает с ренессансным неоплатонизмом наиболее характерные черты мировоззрения философа. Однако в советской литературе еще нет работ, в которых взгляды Пико были бы подвергнуты всестороннему исследованию.

Джованни Пико делла Мирандола (1463—1494) принадлежал к старинному феодальному роду графов Мирандолы. Образование получил в нескольких университетах: изучал каноническое право в Болонье, литературу — в Ферраре, философию — в Падуе, Павии, Париже. Заметное влияние на формирование интересов Пико оказала дружба с падуанскими философами Николетто Верниа и Элиа дель Медико, побудившими его глубоко изучить аристотелизм в схоластической и аверроистской интерпретациях. Тесные дружеские отношения, связывавшие его с Марсиллио Фичино, Лиджелло Полициано и некоторыми другими членами Платоновской академии (1484 год Пико провел во Флоренции), способствовали изучению молодым философом сочинений Платона и

низм. Этические учения., с. 224—232; Горфункель А. Х. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М., 1977, с. 111—114; Он же. Философия эпохи Возрождения. М., 1980, с. 91—98; Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978, с. 344—351.

¹⁷⁴ Точку зрения М. А. Гуковского разделял и В. П. Рутенбург. См.: Рутенбург В. П. Италия и Европа накануне нового времени. Л., 1974, с. 222.

неоплатоников. Вернувшись в 1486 году из Парижа в Италию, Пико завершил ряд сочинений («Комментарий к канцоне о любви Джироламо Бенивьени», «900 тезисов, касающихся философии, каббалистики, теологии», «Речь о достоинстве человека»), сразу выдвинувших его в число наиболее ярких мыслителей эпохи. В начале 1487 года Пико предполагал публично защищать в Риме выдвинутые им «900 тезисов», но созданная по указанию папы Иннокентия VIII комиссия theologов сочла часть тезисов еретическими и диспут был запрещен. Не согласившись с мнением комиссии, молодой философ написал «Апологию» в защиту осужденных тезисов. Вслед за этим последовало решение папы считать еретическими все 900 тезисов. Как еретик Пико подлежал суду инквизиции (он был арестован по дороге в Париж в начале 1488 года), но его спасло заступничество Лоренцо Медичи, ходатайствовавшего перед папой об освобождении философа, далекого, по убеждению Лоренцо, от подлинно еретических мыслей. Последующие годы Пико провел во Флоренции, пользуясь покровительством Лоренцо Медичи и дружеской поддержкой Фичино, Полициано, Бенивьени. Последний период его недолгой жизни стал временем наибольшей творческой зрелости: он пишет ряд значительных сочинений — «Гептапл», «О сущем и едином», «Рассуждения против божественной астрологии», оказавших заметное воздействие на последующее развитие ренессансной мысли.

Джованни Пико делла Мирандола поражал современников исключительной эрудицией (он свободно владел многими древними и новыми языками, был хорошо знаком с трудами не только античных, но средневековых и современных философов), четкостью мысли, смелостью в постановке сложных философско-теологических проблем. Его главным устремлением стали поиски «единой истины», которую таят в себе и различные философские системы, и разные религии. Мечта о «философском мире», о единении философов всех стран и направлений побуждала Пико к созданию синкретических концепций и даже зародила мысль «примирить» Платона с Аристотелем (началом осуществления этой идеи было сочинение «О сущем и едином»). Не удивительно, что

мировоззрение Пико носит печать многих влияний — аристотелизма и аверроизма, платонизма и неоплатонизма, каббалистики и герменевтики, средневековой христианской и арабо-еврейской схоластики. Но важна попытка молодого философа создать собственную систему, которая, хотя и отмечена чертами эклектизма, в большей мере являет собой органический сплав разнородных идей, скрепленных оригинальным подходом к решению ряда узловых проблем космологии, гносеологии, антропологии, этики. Поиски «единой истины», «философского мира» покоились на представлении о единстве и универсальности логоса, необходимо лишь найти ключ к его пониманию. И Пико строил метод познания, опираясь на символику каббалы, на пифагорейское учение о числе, на античную и средневековую мистику, наконец, на магию, которую отделял от некромантии, рассматривая как «практическую часть науки о природе» (*pars practica scientiae naturalis*).

Космологические воззрения Пико проникнуты элементами пантеизма, отчетливо заметного в «Гептапле» и «О сущем и едином». Бог, в его представлении, — некое абстрактное единство, целостность, он существует повсюду и нигде локализованно, являет собой полноту всего и в то же время он — вне универсума. Как самосущность бытия бог стоит над сущностью, как «чистое существование» он лишен всякой определенности. Отсюда — непознаваемость бога, но возможно познание мира, одушевленного неким светом, разумным началом, упорядоченного математически. Числа-принципы заключены в душе, оживляющей мир. Душа человека, равнозначная по своей рациональной сущности душе мира, в общении с вещами раскрывает их смысл. Наиболее оригинальные идеи Пико высказывает в «Рассуждениях против божественной астрологии», где утверждает независимость мира от движения небесных тел, разрушая астральный детерминизм средневековой астрологии.

Учение о человеке органически связано с космологическими, онтологическими и другими представлениями философа. Он излагает это учение в «Речи о достоинстве человека» (*Oratio de hominis dignitate*), в «Гептапле» (*Heptaplus*), касаясь отдельных его сторон в «Комментарии к канцоне о любви Джироламо Бе-

нивьени» (*Commento alla canzona d'amore di Cirolamo Benivieni*), «О сущем и едином» (*De ente et uno*), «Рассуждениях против божественной астрологии» (*Disputationes contra astrologiam divinatricem*), письмах и некоторых других сочинениях¹⁷⁵. Написанная в 1486 году почти одновременно с «900 тезисами» «Речь о достоинстве человека» представляла собой вступительное слово Пико к намеченному диспуту. Предпосылая ее обсуждению широкого круга философских и теологических проблем, Пико подчеркивал этим центральное место учения о достоинстве человека в своей доктрине. Но диспут не состоялся и «Речь» осталась известной лишь узкому кругу лиц (впервые была опубликована после смерти Пико в 1496 году в собрании его сочинений)¹⁷⁶. Однако текст ее философ использовал в других своих работах — «Апологии», «Гептапле» (был написан в 1489 году не без намерения отстоять занятые им в «Речи» и «900 тезисах» позиции). В «Гептапле» Пико более четко формулирует ряд положений своего учения о человеке¹⁷⁷.

«Комментарий к канцоне о любви Джироламо Бенивьени» — единственное философское сочинение Пико, написанное на *volgare*, — был ответом на канцону Бенивьени, в которой излагалась платоновская теория любви в интерпретации, близкой Фичино. Пико выдвинул свое понимание этой теории, критикуя по ряду вопросов Фичино. Что касается трактата «О сущем и едином» (1492), то он представляет собой часть оставшегося незавершенным труда, в котором Пико предполагал согласовать философию Платона и Аристотеля. В этой первой его части рассматриваются онтологические и гносеологические проблемы.

¹⁷⁵ Полный перевод «Речи о достоинстве человека» и «Комментария к канцоне о любви Джироламо Бенивьени», выполненный автором, опубликован в издании: Эстетика Ренессанса, т. I, с. 243—305.

¹⁷⁶ *Johannus Pico Mirandola. Opera. Bononiae, 1496.* Научное издание большинства сочинений Пико осуществлено Э. Гарэном. — *Giovanni Pico della Mirandola. De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno. A cura di E. Garin. Firenze, 1942.* Далее — *De hominis dignitate.*

¹⁷⁷ «Гептапл», где Пико применяет к толкованию Книги бытия каббалистический метод, вызвал большой интерес ученых и резкое недовольство церкви. — *Garin E. Giovanni Pico della Mirandola.., p. 39—40.*

Ведущие идеи учения Пико о достоинстве человека в сжатой форме высказаны им в начале «Речи». Приведем этот известный отрывок полностью: «И установил, наконец, прекрасный творец, чтобы тот, кому он не смог дать ничего собственного, имел общим с другими все, что свойственно другим творениям. Тогда решил бог, что человек будет творением неопределенного образа, и поставив его в центре мира, сказал: «Не даем мы тебе, о Адам, ни своего места, ни определенного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному усмотрению, согласно своей воле и решению. Образ прочих творений заключен в пределы установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, создашь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю. Я помещаю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который предпочтешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие, божественные». О, высшая щедрость бога-отца! О, высшее и восхитительное счастье человека, которому дано владеть тем, чем пожелает, и быть тем, кем хочет!»¹⁷⁸. В системе мироздания человеку отведено центральное место. Он — связующее звено, узел мира (*et caelestium et terrestium vinculus et nodus est*)¹⁷⁹.

Столь привилегированное место в иерархии вселенной связано, по мысли Пико, с особенностью самой природы человека, лишенной изначальной заданности, определенности, но в то же время сочетающей в себе черты всех прочих существей. Человек — четвертый мир, после наднебесного, небесного и подлунного, осуществляющий в себе их синтез, разъясняет Пико в «Гептапле»¹⁸⁰. В нем совмещаются особые свойства всех

¹⁷⁸ De hominis dignitate..., p. 104, 106.

¹⁷⁹ Ibid., p. 304 (Heptaplus).

¹⁸⁰ Ibid., p. 300 (Heptaplus): *Hactenus de tribus mundis supercaelesti, caelesti et sublunari. Nunc agendum de homine, de quo est scriptum: «Faciamus hominem ad imaginem nostram», qui non tam*

прочих сущностей и это делает его природу исключительной, неповторимой. «Ведь именно поэтому человека по праву называют и считают великим чудом, живым существом, действительно достойным восхищения»¹⁸¹. Он — чудо и потому, что являет собой микрокосм (это понятие Пико вводит уже в «Комментарии»)¹⁸², но в еще большей мере в силу неограниченной свободы самоопределения, формирования своей сущности, особой творческой силы: ведь он может стать тем, кем пожелает. Это центральная идея его доктрины, определяющая и теорию познания, и в особенности этику.

Развивая идею свободы выбора, видя в свободном формировании своей сущности главную особенность человеческой природы, Пико по сути приходит к выводу, неадекватному положению христианской веры о том, что бог создал человека по своему образу и подобию. Не скованный никакими пределами (*nullis angustiis coercitus*), свободный мастер самого себя, человек, опирающийся в этом творчестве на разнородные способности, почерпнутые из других природ мира, становится богоравным. Как и бог, он лишен определенности, наделен неограниченной творческой силой и содержит в себе принципы прочих творений. Различие только в том, что бог объемлет начала вещей, всех природ мира, человек же объединяет их как посредник, связующее звено мира. Деификация человека, истоки которой некоторые исследователи усматривают в особом интересе Пико к христологии, стала завершением, как нам представляется, гуманистической идеи о безграничных творческих возможностях человека в его земном мире, идеи, нашедшей наиболее яркое выражение в творчестве Альберти. Пико придает ей космические масштабы, видя в человеке не только земного бога, но богоравного создателя мира, единственного из всех творений способного постичь и оценить смысл деяний всевышнего¹⁸³.

quartus est mundus, quasi nova aliqua creatura, quam trium quos diximus complexus et colligatio.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 104: *Nam et propterea magnum miraculum...*

¹⁸² *Ibid.*, p. 478.

¹⁸³ «Закончив творение, пожелал мастер, чтобы был кто-то, кто оценил бы смысл этой грандиозной работы, любил бы ее красоту, восхищался ее размахом» («Речь о достоинстве человека»).—*Ibid.*, p. 104.

В этом его главное предназначение. Исполнить его человек способен в силу многогранных свойств своей природы, но главное, благодаря рациональной и интеллектуальной способностям.

Природа человека двойственна — она вечна, будучи оживлена рациональной душой мира, но и тленна, поскольку составлена из элементов земного мира¹⁸⁴. Если вегетативная способность сближает человека с растениями, чувственная — с животными, то рациональная способность присуща ему и другим разумным существам, а интеллектуальная уподобляет ангелам. Вершину последней «платоники называют единством души и полагают, что именно благодаря ей человек связан с богом, почти сближаясь с ним» («Комментарий к канцоне о любви...»)¹⁸⁵. Такова особенность человеческой природы, выделяющая ее из прочих творений, включая ангелов. Человек стоит вне космической иерархии, но приобщен к каждой ее ступени, не отражая, а как бы объединяя в себе миры — элементный, небесный и ангельский (в изложении структуры космоса Пико следует неоплатонической традиции)¹⁸⁶. Отсюда и его «царственное» положение: «По одному знаку человека готовы служить ему земля, элементы, животные, небеса, о его благе и спасении пекутся ангелы»¹⁸⁷. Однако царственность эта не данность, но результат собственных усилий человека, направляемых его свободным выбором: ведь он может опуститься до уровня животных и даже растений или подняться к вершинам ангельского интеллекта»¹⁸⁸. И потому не следует удивляться, что все творения любят его, узнавая в нем свое, черты их собственной сущности»¹⁸⁹.

¹⁸⁴ Ibid., p. 479 (Commento alla canzona...).

¹⁸⁵ Ibidem. См. также наш перевод «Комментария» в кн. Эстетика Ренессанса, т. I, с. 266—305.

¹⁸⁶ De hominis dignitate, p. 274, 304 (Heptaplus): Est praeterea in homine vita plantarum..., est sensus brutorum tam infinis, quam externus, est caelesti animus ratione pollens, est angelicae mentis participatio. Est harum omnium simul in unum confluentium naturarum vere divina possessio.

¹⁸⁷ Ibid., p. 304 (Heptaplus).

¹⁸⁸ Ibid., p. 104 (Oratio).

¹⁸⁹ Ibid., p. 304 (Heptaplus): Nec mirum alicui videri debet amari illum ab omnibus in quo omnia suum aliquid, immo se tota et sua omnia agnoscunt.

В основе свободного выбора лежит познание мира, способность, свойственная человеку, его разуму и интеллекту, — ведь он призван «оценить смысл божественного творения» и определить свой собственный образ. Это ответственный выбор и ответственность за него бог возложил на самого человека. Пределом человеческой свободы служат законы (порядок мира), установленные богом; преступив их, человек утрачивает свое достоинство и господство над прочими творениями¹⁹⁰. В концепции Пико нет ни волюнтаризма, ни детерминизма. Он выдвигает такое решение традиционной проблемы, при котором отношение божественной и человеческой воли оказывается гармонически уравновешенным. Подчинение божественной воле — не слепая покорность, но разумное, основанное на познании мира бытие¹⁹¹. Познание рассматривается Пико как главное условие самосовершенствования, восхождения к нравственному идеалу.

Эта идея четко проступает в рассуждениях Пико о счастье и высшем благе — коренных этических понятиях. «Из всех смертных в лучшем положении находится человек, который превосходит остальных как природой, так и естественным счастьем, будучи наделен способностью познания, свободным выбором — тем, что более всего может привести его к счастью»¹⁹². Вслед за теологами Пико различает два вида счастья — естественное и сверхъестественное (*foelicitas naturalis et supernaturalis*). Первое достигается человеком в рамках собственной природы самостоятельными усилиями. Второе — высшее блаженство, высшее благо, которое означает возвращение к первопричине, к богу, достижи-мо лишь с помощью благодати¹⁹³.

¹⁹⁰ Ibid., p. 304, 306.

¹⁹¹ Божественную волю Пико понимает как *voluntas Dei antecedens*, за которой следует свободное действие, не противоречащее ни ей, ни свободе самого творения. — *Picus Mirandula Johannis. Conclusiones nongentae in omni genere scientiarum*, n. p., 1532, p. 125.

¹⁹² *De hominis dignitate*, p. 328 (Heptaplus): *Optima omnium mortalium conditio homo qui, sicut natura, ita naturali foelicitate aliis praestat, praeditus dotibus et ad foelicitatem maxime conducen-tibus.*

¹⁹³ Ibid., p. 326: *Est autem foelicitas (ut theologi praedicant) alia quam per naturam, alia quam per gratiam consequi possumus.*

Два вида счастья предопределены двойственностью самой человеческой природы, телесной и духовной. Главный акцент в концепции счастья Пико делает на последней, подчеркивая, что разуму человека дано познать не только земное и небесное, но божественное, и потому человека охватывает «святое стремление», не довольствуясь обыденным, желать высшего¹⁹⁴. Постигание Единого, Истины и Блага, заключенных в божестве, и есть высшая цель человека, поднимающегося в духовном напряжении к ее достижению¹⁹⁵. Пико говорит об активности интеллекта, постигающего мир и тем ведущего его к единению со своим первоначалом. Так осуществляется циклическое движение бытия, в котором человеку принадлежит роль связующего звена¹⁹⁶. Но эту предназначенную ему свыше роль человек постигает в борьбе с противоречиями собственной природы: телесное начало влечет его к греховности, умаляющей возможность духовной активности¹⁹⁷. Окунаясь в «грязь земного», он лишается достоинства, отличающего его от прочих творений. И потому естественное счастье — совершенство в рамках собственной природы — оказывается у Пико необходимым этапом к достижению высшего блага. К последнему человека «движет и направляет религия подобно тому, как для достижения естественного счастья нам служит философия»¹⁹⁸. Здесь мы подходим к главному тезису этической доктрины Пико.

Хотя в рассуждениях Пико о счастье акцент сделан на счастье сверхъестественном, этим не умаляется значение естественного счастья, которое отождествляется с процессом познания, с деятельностью разума — главной части человеческой природы, направленной на по-

¹⁹⁴ Ibid., p. 110 (Oratio): *Invadat animus sacra quaedam ambitio ut mediocribus non contenti anhelemus ad summa...*

¹⁹⁵ Эту идею Пико развивает в трактате «О сущем и едином» — Ibid., p. 438: *Haec est vera felicitas, ut unus cum Deo spiritus simus, ut apud Deum non apud nos Deum possideamus, cognoscentes.*

¹⁹⁶ Ibid., p. 382, 332 (Heptaplus). *Picus Mirandola Johanus. Conclusiones...*, p. 71, 79, 111, 134. *Felicitas homini ultima est cum particularis intellectus noster totali primoque intellectui plene conjungitur* (p. 79).

¹⁹⁷ *De hominis dignitate*, p. 438, 440.

¹⁹⁸ Ibid., p. 438: *Veritatis splendorem et lucem in coeno, in caligine voluptatem quis non amittet? (De Ente et Uno).*

стижение блага, заключенного в человеке и прочих творениях¹⁹⁹. Важную роль на пути к естественному счастью Пико отводит философии — этике и философии природы, рассматривая их как необходимый подготовительный этап к трансцендентному счастью, связанному с проникновением в высшие тайны божественности. Теология сохраняет прерогативу главной силы, ведущей к откровению. И Пико вносит немало нового в теорию мистического постижения истины, осмысливая патристику, герметизм, каббалистическую традицию. Но еще более значимой оказывается его трактовка философии как науки о природе и человеке, основанной на свободном, не скованном догматизмом поиске истины. Рациональное творческое знание приобретает в его доктрине самостоятельную ценность. Оно служит основой для реализации достоинства человека и обретения им счастья. «Нет человека вне философии», утверждает Пико в «Речи», выявляя этим и этическую роль науки в движении человека к земному счастью и высшему благу.

Пико выделяет три этапа на этом пути: моральное совершенствование с помощью этики, обогащение разума посредством диалектики и философии природы, познание божественного благодаря теологии: «...подавляя наукой о морали порыв страстей и рассеивая спорами тьму разума, мы очищаем душу, смывая грязь невежества и пороков, чтобы страсти не бушевали необдуманно и не безумствовал иногда бесстыдный разум. Тогда мы наполним очищенную и приведенную в порядок душу светом естественной философии, чтобы затем совершенствовать ее познанием божественного»²⁰⁰.

Этика призвана смирить чувственные порывы и создать условия для спокойной деятельности разума, она учит следовать добродетели²⁰¹. Подобно многим гуманистам, Пико видит в ней и орудие социального согласия. В «Речи» он говорит об этом прямо: «Дома у нас

¹⁹⁹ Ibid., p. 523: *la natura razionale è la principale parte che sia nello uomo.*

²⁰⁰ Ibid., p. 112, 114 (Oratio).

²⁰¹ *Nunc rationem moralis suppeditat philosophia, dum quid vitium edocet quid virtus, quid cavendum quid prosequendum.* — Giovanni Pico della Mirandola. *Commento al Salmo XVIII* — In: Garin E. *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, p. 248.

идет тяжелая междоусобная распря и гражданская война. Но если бы мы страстно пожелали мира, который поднял бы нас так высоко, что мы оказались бы среди возвышенных Господа, то единственное, что успокоило и обуздало нас вполне, это философия морали»²⁰². Среди пороков он особо выделяет жадность (*avaritia*) и гордыню (*superbia*), чреватые разрушением «мира», а также вождление плоти²⁰³. Хотя в этике Пико заметны черты аскетической морали, он не отвергает земные блага, но полагает, что их назначение — удовлетворять необходимые потребности человека, как телесные, так и духовные. Превышение же разумной меры (именно разум должен управлять чувствами) влечет за собой пороки. Свободный выбор для того и дан в удел человеку, чтобы он сам избрал путь добра или зла — «в пороках виноваты мы сами»²⁰⁴. Ответственность огромна: ведь можно впасть в «величайшее несчастье» или достичь «высочайшего счастья». Но Пико оптимистически верит в способность человека оправдать высокое достоинство своей природы и, развивая разум философией, идти к проникновению в тайны бытия. Следуя гуманистической традиции, Пико видит в этике главный инструмент нравственного совершенствования человека и делает новый шаг, раздвигая круг знания, призванного помочь человеку обрести самого себя в гармонии с внешним миром. Он включает в него науки о природе, «естественную философию», которой отводит центральное место в процессе познания. В «Речи» это подчеркнуто многократно. «Знаменитое «познай самого себя» побуждает и вдохновляет нас на познание всей природы, с которой человек связан почти брачными узами»²⁰⁵. Тот, кто «очистится с помощью морали и диалектики», будет принят в мистерии. «Но чем иным

²⁰² De hominis dignitate, p. 116: ... *gravia et intestina domi habemus et plus quam civilia bella.*

²⁰³ Ibid., p. 438 (De Ente et Uno): *Bonitatem furacissima nobis furatur cupiditas idest avaritia. Bonitatis enim peculiare hoc, communicare aliis bona quae possides.*

²⁰⁴ Ibid., p. 282, 284 (Heptaplus). *Bona igitur illa omnia et homini necessaria, sed nos inde ad ambitionem, furorem, excandescentiam superbiamque excedentes, mala facimus nostra culpa quae ille optimus optima instituerit (p. 284).*

²⁰⁵ Ibid., p. 126 (Oratio).

может быть участие в мистериях, если не разъяснением тайн природы посредством философии?»²⁰⁶. Важная роль естественной философии в совершенствовании разума проступает и в аллегории с лестницей патриарха Якова. Поднимаясь по этой лестнице, которая тянется «из глубины земли до вершины неба», мы словно в реке омываем в философии морали чувственную часть нашей души, в которой заключен соблазн тела, затем, «философствуя соответственно ступеням лестницы, то есть природы», будем анализировать и синтезировать смысл вещей, «доискиваясь до сути», пока «не успокоимся блаженством теологии» на вершине лестницы²⁰⁷. Подготовленный и натренированный разум открыт познанию глубочайших тайн мироздания, «видению божественных дел через свет теологии»²⁰⁸. Но жреческим саном теологии могут быть награждены лишь «отличившиеся в занятиях философией»²⁰⁹. Путь к божественному откровению — высшему благу — лежит через философию. Ведь и бог «является не менее философом, чем прорицателем». Именно поэтому необходимо постоянно тренировать разум, «благодаря которому душа все измеряет, судит и проверяет». Только активная деятельность разума может насытить интеллект, его бессмертную часть, знанием «божественных дел»²¹⁰.

Итак, главное в этической концепции Пико — понимание философии, включающей *scientia moralis et naturalis* как важнейшего и необходимого средства для достижения счастья и высшего блага. Совершенствование человека, раскрытие способностей, составляющих специфику его природы, его достоинство, невозможно без рационального знания, которое мыслится как предпосылка мистического постижения истин божественного

²⁰⁶ Ibid., p. 122: Quae quid aliud esse potest quam secretioris per philosophiae naturae interpretatio?

²⁰⁷ Ibid., p. 114, 116: ... per scalarum, idest naturae gradus philosophantes, a centro ad centrum omnia pervadentes, nunc unum quasi Osirim in multitudinem vi titanica discerpentes descendemus, nunc multitudinem quasi Osiridis membra in unum vi phoebea colligentes...

²⁰⁸ Ibid., p. 122.

²⁰⁹ Ibid., p. 130.

²¹⁰ Ibid., p. 124, 126: Praecipiet primo ne super modium sedeamus, idest rationalem partem, qua omnia metitur, judicat et examinat, ociosa desidia ne remittentes amittamus...

откровения. Основой такого сближения служит любовь как элемент и стимул познания (теорию любви, ее гносеологический аспект Пико детально рассматривает в «Комментарии к канцоне о любви Джироламо Бенивьени»).

Пико-христианин сохраняет за теологией высшее место в системе познания, но роль главной творческой силы отводит философии, особенно науке о природе. Последняя не исключает и магию («естественную магию», отличную от некромантии): в творчестве мага, способного подчинить своему разуму и воле силы природы, Пико видит наиболее полное воплощение высокого достоинства человека²¹¹. Рассматривая научное знание как определяющий фактор совершенствования человека, Пико приходит к знаменательному практическому выводу, что занятия философией должны стать делом всех людей, а не горстки избранных. В «Речи» он декларирует эту идею с особым эмоциональным накалом: «Губительное и чудовищное убеждение, что заниматься философией надлежит немногим, либо вообще не следует заниматься ею, поразило все умы. Никто не исследует причины вещей, движение природы, устройство вселенной, замыслы бога, небесные и земные мистерии, если не может добиться какой-либо благодарности или получить выгоду для себя. К сожалению, дошло до того, что даже учеными стали считать только тех, кто изучает науку за вознаграждение. С глубокой печалью я отмечаю: в наше время не правители, а философы думают и заявляют, что не следует заниматься философией, поскольку философам не установлены ни премии, ни награды, как будто тем самым они не показывают, что не являются философами. И действительно, так как их жизнь проходит в поисках денег или славы, то они даже для самих себя не размышляют над истинной»²¹². Здесь гневное осуждение современного состояния науки, которая «находится, скорее, в презрении и

²¹¹ Ibid., p. 152: ... in naturae gremio, in promptuariis arcanisque Dei latitantia miracula, quasi ipsa sit artifex, promit in publicum et sicut agricola ulmos vitibus, ita Magus terram caelo, idest inferiora superiorum dotibus virtutibusque maritat.

²¹² Ibid., p. 130, 132.

поругании, чем в почете и славе»²¹³, и ее официальных носителей; и в то же время глубокое убеждение гуманиста в самоценности знания, бескорыстности научных занятий, призванных формировать человека, вести его к счастью. Развивая гуманистическую традицию, Пико акцентирует морально-воспитательную роль знания, считая само стремление к истине (вспомним *сага аттiтiо*, отличающую человека от прочих творений) этической нормой, обязательной для всех. Именно поэтому занятия философией из профессионального дела должны превратиться в бескорыстный поиск истины.

Революционизирующий, духовно раскрепощающий человека смысл этого тезиса убедительно раскрывает «Речь» Пико. «Для себя же я решил, пикому не присягая на верность, пройдя путями всех учителей философии, исследовать все концепции, изучать все школы»²¹⁴. Ведь каждая из них имеет свои особые достоинства — поэтому молодой философ берет на себя смелость предложить для диспута 900 тезисов, почерпнутых из самых различных философских традиций, — и «если не познаешь весьма близко все школы, не сможешь выделить свою собственную»²¹⁵. Столь четко заявленное право на свободомыслие, отвергающее догматизм и веру в авторитеты, стало логическим завершением учения Пико о достоинстве человека. Это право продиктовано особым положением человека в мире, его высшим предназначением — «постичь смысл божественного творения», наконец, свободой выбора. Превознесенная Пико духовная деятельность человека, которого он мыслит не столько как *homo-faber*, но скорее как *homo sapiens*, отождествляется по сути со свободным, не скованным авторитетами освоением идейного наследия человечества, с непредвзятым и бескорыстным поиском истины, с безграничностью самого процесса познания. В этом заключены основы оптимизма, с которым Пико-гуманист решает проблему достоинства человека, его саморазвития и совершенствования. Аргументом ему служит и собственный опыт: «Не постыжусь похвалить себя за то, что никогда не занимался философией иначе,

²¹³ Ibid., p. 130.

²¹⁴ Ibid., p. 138.

²¹⁵ Ibid., p. 140.

как из любви к ней, и ни в своих исследованиях, ни в размышлениях никогда не рассчитывал на какое-нибудь иное вознаграждение и оплату, кроме как формирование моей души, осознание той истины, к которой столь страстно стремился... Именно философия научила меня зависеть скорее от собственного мнения, чем от чужих суждений, и всегда думать не о том, чтобы не услышать зла о себе, но о том, чтобы самому не сказать или не совершить его»²¹⁶. Нравственная роль занятий философией определена исчерпывающе. Эта высокая роль оправдывает и предпочтение, которое отдается идеалу созерцательной жизни по сравнению с активной гражданской деятельностью. Был ли такой выбор обязательным для всех? Пико не дает ответа на этот вопрос, поскольку не рассматривает и самую проблему соотношения *vita activa* и *vita contemplativa*, волновавшую многих гуманистов. Отходит ли он от идейных традиций гражданского гуманизма? Отчасти да, ибо не поднимает того круга вопросов, которые характерны для этого направления. Но он и близок им пониманием нравственно-воспитательной роли знания, самой этики, в которой видит не только индивидуальный, но и социальный аспект, наконец, идеей развития творческих начал в человеке. И хотя мысль Пико развивается преимущественно в теологическом ключе (в этом тоже его отличие от гуманистов других направлений, особенно Альберти) и акцент делается на духовной деятельности, он неразрывно связан в своем учении о достоинстве человека со всем предшествующим развитием итальянского гуманизма. Пико обогащает эту традицию героизацией человека, богоравного в его свободной творческой деятельности, принимающей не только земные, но и космические масштабы.

Учение о достоинстве человека — центральное звено всей философской концепции Пико — стало важным вкладом в развитие гуманистической антропологии. Его понимание философии как всеобъемлющей системы знания, основанной на освоении и обобщении всех идейных течений прошлого, открывало новый аспект в гуманистической трактовке проблемы разума и знания. Рас-

²¹⁶ Ibid., p. 132.

ширялась и сама сфера знания, которое включало теперь не только ставшие уже традиционными науки о человеке, но также науки о природе. Еще более рельефно обрисовывалась в учении Пико роль знания в формировании человека — свободного творца самого себя. Философия, трактуемая как универсальная мудрость, охватывала и теологические проблемы. Но их свободное, подчас далекое от позиций официальной ортодоксии решение у Пико придавало новый смысл традиционному вопросу о соотношении философии и теологии. Многие в позиции Пико шло вразрез с учением церкви. Это и элементы пантеизма, и обожествление человека, всемерно возвеличиваемого в его функции «связующего звена мира», и провозглашение права на свободомыслие. Идеи Пико оказали значительное влияние на развитие как ренессансной мысли, ее этико-эстетических и натурфилософских учений XVI века, так и Реформации. Особенно заметным было воздействие идей Пико делла Мирандола на формирование «христианского гуманизма» Эразма Роттердамского, Джона Колета, Томаса Мора.

ДЖОВАННИ НЕЗИ И ПРЕДРЕФОРМАЦИОННЫЕ ИДЕИ ВО ФЛОРЕНЦИИ В КОНЦЕ XV ВЕКА

Во Флоренции 80 — начала 90-х годов в условиях все более резко проявлявшейся тирании Медичи предельно обострились социальные конфликты: между широкой массой popolo и правящей промедической группировкой, между «тощим» и «жирным» народом, между отстраненной от власти прослойкой nobilita и господствующей олигархией. Не случайно именно Флоренция стала ареной массового оппозиционного движения, которое возглавил монах-проповедник Савонарола, выступивший с четкой программой не только церковной реформы, но и социально-политического переустройства²¹⁷.

²¹⁷ Из многочисленных работ о Савонароле кроме известного труда Виллари П. «Джироламо Савонарола и его время» (т. 1—2.

Под углом зрения интересующей нас проблемы нельзя не заметить тот знаменательный факт, что инициатива приглашения феррарского проповедника во Флоренцию принадлежала Джованни Пико делла Мирандола, настойчиво просившего об этом Лоренцо Медичи²¹⁸. Пико привлекала в Савонароле деятельная энергия реформатора, вдохновенного борца за моральное обновление человечества.

Если говорить об отношении к монаху-проповеднику основной массы флорентийских гуманистов, то оно было далеко не однозначным, особенно в конце 80 — начале 90-х годов, когда он приобрел широкую популярность и пытался активно претворять в жизнь свою программу. Здесь можно встретить и откровенное неприятие Савонаролы, резко осуждавшего язычески-светский характер ренессансной культуры (Марсилио Фичино, вначале, правда, одобрявший его деятельность), и равнодушные (Аламанно Ринуччини), и близкие дружеские контакты (помимо Пико, Анджело Полициано), и, наконец, прямую поддержку реформ феррарского монаха со стороны Джованни Нези, Джироламо Бенивьени, Нальдо Нальди, Уголино Верино. Многие исследователи задавались вопросом, что привлекало гуманистов в Савонароле и что отталкивало? Но в поисках ответа исходили, как правило, из сопоставления их мировоззренческих позиций, не принимая во внимание социально-политическую ориентацию стоявших за ними общественных течений. Нельзя не учитывать и общую духовную атмосферу Флоренции последних десятилетий XV века, проникнутую настроениями политического пессимизма после провала заговора Пацци и крушения республиканских иллюзий, напряженными идейными поисками, устремлением к какой-то новой религиозности, к моральному очищению церкви, примирению христианских принципов со светской по своей общей направленности культурой Возрождения. Одним из конкретных выра-

Пер. с итал. Спб., 1913) укажем исследования, в которых рассматривается и вопрос о связи его реформаторской деятельности с гуманизмом: Ridolfi P. *Vita di Girolamo Savonarola*, v. 1—2. 2 ed. Roma, 1952; Weinstein D. *Savonarola and Florence. Prophecy and patriotism in the Renaissance*. Princeton, 1970.

²¹⁸ Об отношении Пико к Савонароле см.: Garin E. *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, p. 177—182.

жений подобных настроений стала деятельность различных религиозных братств — светских ассоциаций, официально не связанных с церковью ²¹⁹.

К концу века во Флоренции и других городах Италии такие братства насчитывались десятками. Это были добровольные сообщества, обычно принимавшие имя какого-либо святого, каждое со своей программой и уставом. Их отличительная черта — открытость, доступность для человека любого статуса, от нобиля до чомпи, и как следствие по преимуществу демократический состав участников. Историческую параллель религиозным братствам Италии можно видеть в движении светского благочестия за Альпами, проявившемся в деятельности «братьев общей жизни».

Многие флорентийские гуманисты были членами религиозных братств, а если и не были, то нередко выступали в них с речами. Сохранилось немало таких речей-проповедей, произнесенных Аламанно Ринуччини, Донато Аччайуоли, Кристофоро Ландино, Джованни Нези, Джироламо Бенивьени. Это ценный, но еще слабо изученный источник, позволяющий проследить пути сближения (или противостояния) гуманизма и предреформационного движения в последние десятилетия XV века ²²⁰. В речах-проповедях, с которыми на собраниях религиозных братств выступали гуманисты, ставились, как правило, богословские, а не философские проблемы, что лишний раз показывает, как активно вторгнулся в ту пору гуманизм в заповедную сферу католической ортодоксии. Свободная трактовка религиозных тем делала братства очагами ереси. Что же касается социально-политических вопросов, то хотя прямо они и не обсуждались, во многих речах присутствовал такой подтекст. В условиях тирании Медичи, когда резко сократились возможности проявления общественно-политической активности со стороны основной массы пополанства и части нобилитета, религиозные братства становились подчас единственной ареной свободного духовного общения флорентийцев. Участие в братствах рождало иллюзию деятельной гражданственности. Проб-

²¹⁹ Garin E. L'Età nuova, p. 83—97.

²²⁰ Vasoli C. I miti e gli astri. Napoli, 1977, p. 57—60.

лема общественной роли братств заслуживает, по нашему убеждению, самого пристального внимания исследователей.

Характерные для деятельности светских религиозных братств поиски новой религиозности — в этом видели выход из кризиса официальной церковности — стали важным фактором идейной жизни Флоренции, в немалой мере способствовавшим успеху проповедей Савонаролы. Другим таким фактором были теоретические усилия гуманистов Платоновской академии, прежде всего Марсилио Фичино, по созданию «благочестивой философии»²²¹. Популярность фанатичного монаха-проповедника, широкая притягательность его идей достигли кульминации в середине 80-х годов, то есть уже на первом этапе его деятельности во Флоренции. Позже влияние Савонаролы начало ослабевать, особенно когда после бегства в 1494 году Пьеро Медичи он приступил к осуществлению своего проекта демократических реформ, которые удовлетворяли интересы среднего слоя пополю, но не отвечали настроениям низов и верхов Флоренции.

Изучая социально-этическую мысль последних десятилетий XV века, нельзя оставить в стороне вопрос об отношении гуманистов к идеям Савонаролы — не только религиозным, что чаще привлекает внимание исследователей, но и социально-политическим. В подходе к его решению не вполне правомерно ориентироваться лишь на фигуры первого плана — Фичино, Пико, Ландино, Полициано; необходимо обратиться к творчеству рядовых участников гуманистического движения, таких как Джованни Нези, Бастиано Форези, Уголино Верино, Джироламо Бенивьени; возможно, более типичному для характеристики движения в целом. Особенно интересным представляется творчество Джованни Нези, «савонаролианца и фичинианца», лишь в недавнее время привлекавшее внимание историков, итальянского гуманизма²²².

²²¹ Ibid., p. 59—60; Kristeller P. O. Studies in renaissance thought and letters. Roma, 1956, p. 99—112.

²²² Garin E. Storia della filosofia italiana, v. 1, p. 421—424; Idem. La cultura filosofica, p. 140—142, 179—181, 224—225; Idem. L'Età nuova, p. 96—97, 195, 368, 378—379; Vasoli C. I miti e gli astri, p. 51—72; Bonfanti R. Su un dialogo filosofico di Giovanni Nesi. — Rinascimento, 1971, XI, p. 203—221.

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

Ч. Вазоли считает возможным говорить об эволюции Нези от перипатетической традиции (его диалог «О нравах» 1484 года содержит интерпретацию «Никомаховой этики» Аристотеля) к неоплатонизму Фичино и Пико, о чем свидетельствует, по мнению исследователя, «Пророчество о новом веке» (1497), насыщенное эзотерическими, герметическими и пифагорейскими идеями. Духовное родство Нези с Савонаролой он видит в тяге обоих к новой религиозности: для Нези это «ученая религия», пренебрегающая внешними проявлениями культа и апеллирующая к эмоциональному постижению бога, для Савонаролы — очищенная от позднейших наслоений догматика раннего христианства. Речи гуманиста в братствах, особенно «О милосердии» («De caritate»), произнесенная в 1486 году в братстве волхвов, близки проповедям монаха — здесь тоже видно стремление очистить веру от схоластических наслоений и вернуть ее к принципам раннего христианства. Нези в своих речах нарочито отходит от «высокой мудрости» современных теологов и обращается к сознанию popolariнских слоев, что придает его проповедям практическую направленность²²³. Трактовка caritas у

²²³ Vasoli C. I miti e gli astri, p. 52—72.

гуманиста дается в духе действенного начала, спланивающего все человечество на основе христианства (при этом имеется в виду не ориентация на церковные институты, а понимание милосердия, близкое универсалистским идеям Пинко)²²⁴. Такая трактовка близка мысли Савонаролы о всеобщем мире, к которому приведет моральное обновление людского рода. Оба, гуманист и монах, ищут обновления и духовного переустройства жизни, но аргументируют это по-разному. Нези и в религиозных поисках остается гуманистом, смело вводя философские принципы в теологическую проблематику. Савонарола ревностно охраняет теологические основы веры, рассматривая с этих позиций и проблему земного предназначения человека:

Не менее важным представляется и другое направление сопоставлений, связанное с социально-этическими воззрениями Нези и Савонаролы. В этом убеждает анализ диалога «О нравах» («De moribus») — одного из главных сочинений Нези. Как и большинство других сочинений гуманиста, диалог не был напечатан. Сохранились два латинских рукописных списка: один был сделан по заказу автора в конце XV века и преподнесен Пьеро Медичи, которому и посвящен диалог «О нравах», другая рукопись — середины XVI века. Автор пользовался первой (хранится в библиотеке «Лауренциана» — Ms. Laur. Plut. 77, 24). Рукопись содержит 169 листов in quarto хорошей сохранности, если не считать титульного листа, где часть текста почти стерлась, написана книжным гуманистическим письмом. Диалогу «О нравах» посвящено исследование Р. Бонфанти²²⁵, в котором основное внимание сосредоточено на гносеологических вопросах, рассматриваемых в последней части сочинения Нези, тогда как этика, составляющая основное его содержание, охарактеризована суммарно. Действительно, три из четырех книг этого обширного диалога посвящены учению о высшем благе и добродетелях, изложенному в «Никомаховой этике» Аристотеля. Главную же концептуальную нагрузку несет, по

²²⁴ Nesi G. Oratio de caritate. — In: Memorie domenicane. Nuova ser., 1973, 4, p. 147—152.

²²⁵ Bonfanti R. Su un dialogo filosofico di Giovanni Nesi, p. 203—221.

мнению Р. Бонфанти, четвертая книга «О нравах», где рассматривается проблема высшего, трансцендентного счастья и преобладающей оказывается христианская гносеология, что позволяет исследовательнице видеть уже в этом раннем сочинении Нези переход от перипатетической традиции гражданского гуманизма к неоплатонизму Фичино²²⁶.

Такая оценка диалога Нези не представляется, однако, убедительной и вызывает ряд сомнений. Действительно ли диалог Нези лишен логической целостности и сочетает в себе противоположные идейные линии? И если это так, то можно ли говорить об эволюции взглядов гуманиста или, скорее, о его философском эклектизме? В какой мере идеи последней книги соответствуют задаче, поставленной им в сочинении? Наконец, какова практическая ориентация этического учения Нези, его социальный смысл? Все это побуждает обратиться к анализу диалога, особенно его первых книг.

В диалоге «О нравах» Нези описывает беседу, состоявшуюся, как он заверяет читателя, на вилле Донато Аччайуоли в 1476 году, незадолго до его смерти. Четырем дням беседы соответствуют четыре книги диалога. Однако диалог здесь — едва обозначившая литературная форма этико-дидактического трактата. Если не считать авторских вступлений к отдельным книгам, основной текст сочинения излагается от имени Донато Аччайуоли, выступающего в роли философа-наставника, который разъясняет навестившим его юношам Бернардо д'Аламанно деи Медичи, Филиппо Валори, Антонио Ланфредини, Якопо Сальвиати и Джованни Нези смысл моральной доктрины Аристотеля. Донато избран на эту роль не случайно: он заслужил славу изданием комментариев к «Никомаховой этике», сопровождавших ее перевод на латинский язык, сделанный Аргиропуло. Моральная доктрина Аристотеля служила идейным основанием концепции гражданского гуманизма, начиная с Леонардо Бруни и кончая Ринуччини. Поэтому, делая Донато Аччайуоли главной фигурой диалога, Нези как бы заявляет о своей приверженности к кругу гумани-

²²⁶ Ibid., p. 220.

стов этого направления. Три книги «О нравах» («De moribus» можно перевести и как «этика») Нези посвящает характерной для гражданского гуманизма проблематике — учению о счастье в гражданской жизни, о действенной добродетели как пути к его достижению и т. д. Главную цель своего сочинения Нези видит в том, чтобы дать молодым людям наставление в частной и общественной жизни. Ведь знание этики необходимо каждому человеку, полагает он. Она лежит в основе изящных искусств (*bonae artes*) и полезна людям во многом другом²²⁷. Этика способствовала движению человечества по пути цивилизации, по пути *humanitas* — заключает Нези. Этика в его понимании оказывается наукой об общественной жизни, совершенствовании человеческого общежития²²⁸. Практическая роль этики, этой «науки жизни», подчеркнута в диалоге многократно и, в частности, тем, что Донато Аччайуоли, «следующий принципам философии на деле не менее, чем на словах», сумел настолько вдохновить своим красноречием молодых слушателей и побудить их к изучению наук, что они «весьма преуспели как в свободных искусствах, так и в этике, и с каждым днем все более в них совершенствуются»²²⁹. Высокая оценка действительного начала моральной философии, ее жизненности, служения практическим задачам является убедительным свидетельством приверженности Нези традициям гражданского гуманизма. Такая позиция характерна и для его трактовки кардинальных этических понятий — счастье, добродетель, благородство, честь — трактовки последовательно светской, проникнутой принципами гражданственности. Счастье в земной жизни заключено не в наслаждении или богатстве, добродетели или почете, рассуждает Нези, но являет собой совокупность

²²⁷ *Johannis Nesi. Dialogi IV de moribus* — Laur., Plut., 77, 24, f. 1 v. Далее — *De moribus*.

²²⁸ *De moribus*, f. 2 v.: *Quantam autem utilitatem non modo singulis hominibus sed universis civitatibus afferat haec disciplina vivendi vel ex eo perspici potest quod in agris quondam dispersos homines et victu ferino vitam proagantes compulit in una moenia et in communem societatem convocavit... ad meliorem denique vivendi frugem convertit.*

²²⁹ *Ibid.*, f. 5 r.: *Nam re non minus quam verbis philosophatus est.*

всех благ: душевных, телесных и внешних, так называемых благ Фортуны. Гражданское счастье (*civilis foelicitas*) неотделимо от разумной деятельности людей, от познания ими сути вещей и явлений (*causa rerum*), а также от практического претворения знания. Путь к счастью в активной доблестной жизни, овеянной мудростью²³⁰.

В учении о добродетелях гуманист следует в основном за Аристотелем, но сильнее акцентирует их деятельный характер и общественный смысл, особенно, когда говорит о справедливости, мужестве, щедрости. Главными среди «моральных» или «гражданских» добродетелей он считает благоразумие и справедливость. Благоразумие связано с аналитическим разумом человека и призвано совершенствовать его поведение, определяемое другими добродетелями²³¹. Разум помогает здраво распоряжаться нашими желаниями, руководит нравственным выбором. Его роль тем более значительна, что добродетель не есть прирожденное свойство человеческой природы, но в большей мере результат сознательно выработанной привычки, жизненной практики, знания, нравственной культуры²³². Благоразумие проявляется в соразмерности человеческих поступков, не пренебрегающих крайности и отвечающих принципу «золотой середины». Вслед за Аристотелем Нези развивает мысль о «середине» как мере всякой добродетели²³³. Ведь и наслаждение, и страдание, подчеркивает он, нуждаются в узде умеренности (*temperantia*). Подчеркивая значение этой добродетели, гуманист не ставит предела всяким наслаждениям, но лишь «тем, что роднят нас с животными», удовольствие от поэзии или искусства может быть безграничным²³⁴. В трактовке умеренности у Нези мало общего с принципом аскетизма католической этики.

²³⁰ Ibid., f. 14 r., v., 18 v.

²³¹ Ibid., f. 45 r.

²³² Ibid., f. 33 r.: *Habetis igitur virtutem non nobis a natura insitam sed nostris actionibus comparatam videlicet actionibus non omnibus sed quae hinc freno illinc calcaribus utentes recta nos ad virtutes templum perducant.*

²³³ Ibid., f. 29 v, 30 r., 33 r.—37 v.

²³⁴ Ibid., f. 74 v. — 76 v.

Та же последовательно юветская позиция проявляется и в оценке мужества и справедливости. Мужество (*fortitudo*) раскрывается в трудных обстоятельствах. Нези показывает это на многочисленных примерах из античной истории²³⁵. Мужественный человек презирает страх, следуя разуму и воле, а побудительными мотивами для него служат честь, благородство и беспокойство за судьбу отечества. Высшее проявление мужества Нези видит в самопожертвовании во имя патриотизма, в смерти за родину²³⁶. Гражданский пафос его этики достигает здесь особого накала.

Связь диалога «О нравах» с традициями гражданского гуманизма очевидна и в толковании понятия «справедливость», в определении его морального и правового смысла. Справедливость (*iustitia*) более других добродетелей способствует нравственному совершенству человека, ее главная особенность в том, замечает Нези, что она приносит пользу скорее другим людям, чем тому, кто следует ей. В отличие от благоразумия она связана не столько с разумом, сколько с волей и практическим опытом человека, — в этом ее отличие от теологической добродетели справедливости, имеющей источником бога²³⁷. Не менее чем каждому человеку, справедливость необходима государству, человечеству в целом²³⁸. Согласно перипатетикам, ее роль в общественной жизни двояка: одна предполагает соблюдение нравственных норм и законов всеми людьми, другая выражается в распределении должностей, собственности и прочих благ²³⁹. Справедливость, заключает гуманист, — душа государства, скрепляющее

²³⁵ Ibid., f. 66 r.—68 v.

²³⁶ Ibid., f. 71 r., 71 v.: *Nam cum is se maxime dignum vita cognoscat mirum immodumque se si superstes fuerit patriae pro futurum intelligat ac plurimis praeclarissimisque una cum vita bonis spoliari animadvertat non potest neque sane debet ob suae rei publicae iacturam non commoveri, eo tamen consilio eoque proposito esse debet ut cum tempus necessitasque postulet et omnia pericula quanquam maxima adeat et mortem ipsam modo nobilis gloriosaque sit si non libenti forta saltem ac partenta animo subeat omnia pro honestate contemnens.*

²³⁷ Ibid., f. 46 v.—47 r., 49 r., v.

²³⁸ Ibid., f. 112 r.

²³⁹ Ibid., f. 112 v.—113 r.

начало общества (*anima civitatis, vinculum societatis*). Он особенно подчеркивает связь справедливости с равенством и свободой. Так, в частных делах — торговле, арендных отношениях — справедливость достигается благодаря уравновешенному балансу, «середине» (*mediocritas*) между прибылью и убытком и покоится на доверии и честности²⁴⁰. В государственных делах принцип справедливости проявляется в распределении должностей, почестей, наград в соответствии с заслугами граждан — предпочтение отдается наиболее доблестным, уважаемым, сослужившим немалую службу обществу²⁴¹. Справедливым, то есть «равным», должно быть и налогообложение — податной закон обязателен для всех, кого он касается²⁴².

В понимании Неви равенство всех перед лицом закона, а значит, и свобода — важный признак справедливого государства. Его позиция близка гражданскому гуманизму Пальмиери, Аччайуоли, Ринуччини. А следующий пассаж из диалога «О нравах» прямо перекликается с «речами о справедливости» флорентийских магистратов. «Когда правильные решения изменяются в угоду родным и друзьям, когда нарушаются постановления сената и основополагающие законы общества (*leges ad bene beateque vivendum constitutae*), которые магистраты призваны правильно толковать, соблюдать, преданно им служа, но, подавленные влиянием немногих могущественных лиц, нарушают свой долг, тогда народ дает волю партийным распрям, убийствам и прочим бедствиям, не будучи в состоянии пресечь их и сбросить со своих плеч иго рабства»²⁴³. Осуждение произвола, ставшего нормой политической жизни Флоренции последних десятилетий XV века, характерно для

²⁴⁰ Ibid., f. 116 r., 117 v.

²⁴¹ Ibid., f. 114 r: *Et quid de re publicae praeclarius quodammodo meritis est praeclarioribus etiam praemiis afficiatur. Et quod caeteris virtute excellit caeteris quoque excellat auctoritate. Pro singularum enim civium meritis virtutibusque decernendi sunt honores dignitatesque conferendae.*

²⁴² Ibid., f. 113 v.: *Iubet praeterea haec eadem iustitiae pars ut non solum in distributione honorum sed in conferendis imponendisque tributis in remittendis augendisque vectigalibus in publicis demum oneribus distribuendis iuris semper appareat aequabilitas.*

²⁴³ Ibid., f. 118 r.

настроений широких оппозиционных кругов, которые разделял, очевидно, и Нези.

Современные мотивы еще сильнее звучат в рассуждениях Нези о добродетели щедрости, о богатстве и пороке стяжательства. Гражданственные начала этики гуманиста здесь проступают особенно четко. Щедрость трактуется им как «некая средняя» между крайностями — стяжательством и расточительностью²⁴⁴. Щедрость должна быть бескорыстной, благородной, честной, приносящей радость. Щедрые люди, как правило, небогаты, но добродетельны, подчеркивает Нези, решительно осуждая стяжателей, готовых поступиться добродетелью ради обогащения²⁴⁵. В отличие от алчности, порождающей пагубные для общества пороки и влекущей за собой убийства, политические перевороты и прочие беды («страсть к деньгам и почестям погубила республику»), щедрость и близкая к ней добродетель великодушия (*magnificencia*) приносят обществу огромную пользу²⁴⁶. В античной истории немало примеров того, как добродетель великодушия служила спасению отечества. Великодушие присуще состоятельным людям, ибо предполагает широкие жертвования на строительство общественных зданий, памятников, городских сооружений, на устройство публичных празднеств, угощения для неимущих, наконец, на обеспечение приданым дочерей трудящегося люда²⁴⁷. И все же не следует быть безрассудными ни в щедрости, ни в великодушии. Излишнее расточительство не заслуживает похвалы, но все же оно куда менее пагубно, чем алчность²⁴⁸.

Рассматривая традиционную этическую проблему богатства, гуманист подчеркивает, что накопительство не должно быть самоцелью, ибо тогда оно принесет вред и самому человеку, и всему обществу. Назначение богатства — служить средством к осуществлению доб-

²⁴⁴ Ibid., f. 77 v.

²⁴⁵ Ibid., f. 78 r.—79 v.

²⁴⁶ Ibid., f. 80 v.

²⁴⁷ Ibid., f. 85 r., v. Говоря о приданом, Нези намекает на флорентийский Банк приданого (*Monte de doli*), с которым были связаны многие финансовые махинации Медичи и их окружения.

²⁴⁸ Ibid., f. 83 v.: *Avaritia autem longe gravior periculosiorque morbis videtur...*

лестных дел. Само богатство не порождает ни достоинства, ни благородства. Более того, «достойные мужи пренебрегают богатством или предоставляют его для общей пользы»²⁴⁹. Правда, оно необходимо философу, ведущему созерцательный образ жизни. Однако не следует искать в богатстве счастье и тем более предпочитать его добродетели²⁵⁰. Не следует забывать, что от погони за богатством пристокают многие беды — войны, государственные перевороты, нарушается чистота религии. К сожалению, порок алчности глубоко укоренился в современной Италии, с горечью констатирует Нези²⁵¹. «В наши времена стяжательство возрастает... Многие, или принужденные необходимостью или увлеченные чужим примером, или предавшись страсти к роскоши, так алчут, так домогаются прибыли, что если уже не могут разбогатеть обычным путем, то преступают право и закон...»²⁵². В осуждении стяжательства Нези более резок, чем Пальмиери, Альберти или Ринуччини. Однако он не приходит к аскетическому отрицанию ценности материальных благ. Гуманист убежден, что богатство скорее необходимо обществу в целом, чем отдельному человеку. В этом он вновь обнаруживает верность принципам гражданской этики.

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

Четвертая книга «О нравах», где речь идет о высшем счастье как постижении истины в откровении и

²⁴⁹ Ibid., f. 79 r.: Praestantes autem viri quoad se negligunt sed in communem usum omnia proferunt.

²⁵⁰ Ibid., f. 13 v., 14 r.

²⁵¹ Ibid., f. 79 v., 80 v.: Idem si vaticinari fas est de universa Italia praedictum intelligamus in qua adeo coaluit hoc vitium adeo insitum est.

²⁵² Ibid., f. 81 r.

идеале созерцательной жизни, кажется на первый взгляд отрицанием идейных позиций предшествующих книг диалога. Хотя во вступлении к последней книге Нези вновь говорит о преимуществах гражданской жизни (только в рамках *actiones civiles*, подчеркивает он, развиваются и совершенствуются добродетели, осуществляется нравственное воспитание человека), мирская социальная активность рассматривается им лишь как подготовительный этап к «божественному счастью», заключенному в созерцании (*contemplatio*)²⁵³. В то же время, отмечая расхождения во взглядах на извечный философский вопрос о соотношении *vita activa* и *vita contemplativa*, Нези признает справедливыми как позиции тех, кто считает, что люди рождены для жизни в обществе, а не в уединении, так и тех, «которые, отойдя от государственных дел и домашних забот, с большим усердием постигают истину, скрытую, по словам Демокрита, в темной пещере»²⁵⁴. Однако он подчеркивает, что познание тайн зримого мира доступно лишь философам²⁵⁵. Можно ли в таком случае говорить о противоречии во взглядах гуманиста, об их эволюции в рамках одного сочинения? Философское созерцание, хотя оно и ведет к высшему счастью, наслаждению познанием истины в Боге, — удел немногих, для большинства счастье в гражданской активности. По-видимому, речь скорее идет о выделении этического пути философа-профессионала (для гуманизма последних десятилетий XV века эта проблема становилась все более актуальной), чем об отказе от идеала *vita activa*, хотя в диалоге Нези он уже не абсолютизируется, как ранее у Бруни или Пальмиери. Заметим также, что если принять христиански-неоплатонические идеи о *cognitio*, *amor*, *gaudium*, развиваемые в последней книге диалога, как итоговые, то следует признать сочинение Нези не только лишенным логической целостности, но и не соответствующим поставленной гуманистом задаче — дать наставление в практической «науке жизни». Но эта цель еще более резко подчеркнута самим Нези во втором предисловии к диалогу «О нравах», написанном в 1503

²⁵³ Ibid., f. 136 v., 138 r—139 v.

²⁵⁴ Ibid., f. 136 v.

²⁵⁵ Ibid., f. 158 r—159 v.

году в связи с предполагавшимся изданием сочинения²⁵⁶. На склоне жизни он считал необходимым обратить внимание читателя на светские разделы диалога, и это знаменательно — ведь Нези был в числе тех гуманистов, которые отдали дань увлечению «благочестивой философией».

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

В гуманистической мысли второй половины XV века на первый план выдвигаются проблемы этической ценности разума и знания, социальной роли науки. Этим проблемам уделяли значительное внимание как флорентийские неоплатоники, так и те, кто, подобно Аргиропуло, был связан с университетской традицией аристотелизма. Возросший интерес к этой проблематике был обусловлен прежде всего крупными успехами гуманистического движения в целом, расширившего сферу своего воздействия на общество, на устроения

²⁵⁶ Bonfanti P. Su un dialogo filosofico., p. 207—208.

и мировоззрение разных социальных слоев, на современную культуру и научную мысль. Оно было связано с новым, зрелым этапом гуманистической идеологии.

Для трудов гуманистов этого времени характерно более глубокое, чем прежде, осмысление места самой гуманистической интеллигенции в жизни общества. Решение проблем, выявлявших высокую роль разума, знания, науки, можно найти в сочинениях, посвященных как специально этическим, так и общепhilosophическим темам. В одних случаях разрабатывались главным образом мировоззренческие аспекты познания, включая вопрос о соотношении философии с теологией (Аргиропуло, Фичино, Пико), в других, как у Ландино, Нези, на первом плане оказывалась этическая оценка идеалов деятельной и созерцательной жизни.

Обогащенный новой аргументацией своеобразный культ разума и знания, характерный для гуманистической литературы второй половины XV века, стал ярким свидетельством зрелости нового мировоззрения. В опоре на устойчивые традиции гуманистического движения возвеличивалась как главная, наиболее важная и ценная особенность человеческой природы способность познавать мир, постигать основы социального и естественного бытия. В этой мощи пытливого и всепроникающего ума человек в учении гуманистов сближался с богом, предстал в виде зримого божества, мысли которого подвластен земной мир.

Проблема достоинства человека, в развитие которой внесли крупный вклад Фичино и особенно Пико, была поднята еще на предшествующем этапе развития гуманизма в творчестве Фацио и Манетти. У Джанноццо Манетти исходной в понимании достоинства человека была идея сходства его с богом — сходства, ярко проявляющегося в земном творчестве человека, прежде всего в труде, искусстве, науке. Для Фичино главное было в ином, более широком подходе к проблеме: он подчеркивает универсальность человеческого знания, предопределенную центральным положением рациональной души в иерархии вселенной; будучи «узлом мира», рациональная душа человека ставит его на второе место после бога. В доктрине Пико достоинство человека определяется его особым, уникальным поло-

жением в мире — отсутствием «закрепленного» места в космической структуре и возможностью самому избирать его, свободно формируя свою сущность. Но, возвышаясь в этой способности над всеми прочими творениями, человек обретает исключительное достоинство — он способен охватывать в познании все ступени мировой иерархии, более того, всю ее как целое. Новый подход к теме достоинства человека, героизирующий личность и ставший кульминацией гуманистического идеала человека в XV веке, получил дальнейшее развитие в ренессансной мысли XVI века, найдя особенно яркое выражение в творчестве Джордано Бруно.

Идейная линия, акцентировавшая почти безграничные возможности творческой активности человека, его знания о мире и о себе, величие и мощь его интеллекта, четко выявила принципиальные позиции этики флорентийских неоплатоников, ее отличие от средневековых традиций. И если в гуманизме второй половины XV века все более значительным становится культ интеллектуальной силы человека, то в этом едва ли можно видеть, как представляется некоторым исследователям, отрицание на более позднем этапе завоеванных ранее позиций. Основным аргументом этих исследователей является сам факт усилившегося внимания в гуманизме к метафизическим вопросам. Однако разработка Фичино и Пико, другими гуманистами этого направления проблемы разума и знания, действительно совершавшаяся нередко в метафизической сфере, вела к начавшейся перестройке не гуманизма, а метафизики. Гуманизм шел по-прежнему и даже более целенаправленно в главном русле идей антропоцентризма, характерных для всей культуры итальянского Возрождения. Мистицизм, который порой окрашивал эти идеи, — неизбежный при вторжении гуманизма в веками разрабатывавшуюся область теологии — не менял все же их объективного смысла: понимание человека как центра мира и высшей цели творения, как меры всего сущего принципиально расходилось с традиционной теологическо-схоластической трактовкой соотношения мира и бога.

В этике флорентийских неоплатоников земное предназначение человека получало более глубокое рационалистическое истолкование. Подчеркнув важную роль

знания в нравственном совершенствовании личности и общества, отождествив познание с высшей целью бытия, их учение о человеке подвело итог более чем вековой борьбе за освобождение личности от оков догматизма и традиционных церковных авторитетов. Наиболее законченное выражение обоснование права на свободомыслие получило в творчестве Пико дела Мирандола, в его теории единой истины, многоликой в своих проявлениях.

В гуманистической мысли второй половины XV века, еще шире раздвинувшей горизонты человеческого знания, были прочно утверждены позиции философии — светской науки, построенной на рационалистических основаниях, в том числе на достижениях античной мысли. Теология в представлениях Аргиропуло, Фичино, Пико и других гуманистов этого времени утрачивала свою прежнюю всеподчиняющую роль, изменялось ее соотношение с философией и в рамках самой системы знаний и в оценке значения теологии для духовного руководства людьми. Эта последняя функция предназначалась теперь моральной философии — учению о нормах индивидуального и общественного поведения человека. Именно в этике гуманисты видели основу нравственного совершенства каждого члена социума и общества в целом. Не только Аргиропуло и Нези, особенно приверженные идее Аристотеля о важной практической роли этики, но также Фичино, Пико и Ландино связывали благополучие людей в их индивидуальном и социальном бытии с освоением прежде всего моральной философии и науки в целом. В этом можно видеть прямое продолжение прежних гуманистических традиций гражданского осмысления нравственных норм и идеалов.

Флорентийские неоплатоники выдвинули новый этический идеал, подчеркнув значение созерцательной жизни, открывающей, как они полагали, наиболее широкие возможности для познания. Эта жизненная норма предназначалась, однако, для немногих — философов, мудрецов, сосредоточивающих свои усилия на интеллектуальной деятельности, важное значение которой для общества гуманисты не ставили под сомнение. Их идеал созерцания был построен на иных принципах, чем иде-

ал монашеского уединения. Ландино четко и последовательно утверждал в своем творчестве идею сочетания двух образов жизни — активной гражданской и сконцентрированной на интеллектуальном творчестве. Его энергичный акцент на социальной значимости науки, на высокой ответственной роли ученых в жизни общества по сути снимал саму идею противопоставления «действия» «созерцанию». Близка к такой трактовке концепция Ринуччини и отчасти Нези, приверженных идеям гражданского гуманизма.

Все это позволяет пересмотреть нередко встречающуюся в литературе оценку этики гуманистов второй половины XV века и прежде всего флорентийских неоплатоников как построенную на признании высшей ценности идеала созерцания, уводящего от активного участия в общественно-политической жизни и близкого принципу монашеского отшельничества. Ведь, по сути, при наличии у гуманистов этого времени целого спектра оттенков с большим или меньшим признанием идеала «действия» речь шла не об изоляции от жизни, а об особых условиях, специфике научной работы, значение которой признавалось столь же общественно полезным и в некотором отношении даже более важным, чем другие формы человеческой деятельности. Решительного разрыва с гражданственной этикой предшествующего периода здесь не было. Но можно говорить о новом, более широком осмыслении кардинальных этических проблем, продиктованном возросшим интересом к социальной роли ученого и науки. Светский аспект не исчезает в этических воззрениях даже тех гуманистов этого времени, которые концентрируют свое внимание на метафизической философско-теологической проблематике.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Культура итальянского Возрождения принадлежит к переходной от средних веков к новому времени эпохе, что нашло отражение и в ее идеологии. Усложнение социально-экономических отношений в связи с зарождением в Италии XIV—XV веков раннекапиталистического уклада, трансформация политической структуры городов-республик (переход к синьории, начало складывания территориальных государств абсолютистского типа), противоборство централизаторских и децентрализаторских экономических и политических тенденций в стране с заметным преобладанием последних — все это оказывало влияние на формирование идейного климата эпохи, на настроения различных слоев общества и в конечном итоге находило своеобразное преломление в гуманистической идеологии. В ренессансном мировоззрении неизбежно сочетались черты старого и нового, но по мере развития гуманистического движения все более уверенно набирали силу светски-рационалистические принципы миропонимания, которые постепенно разрушали средневековую систему мышления, хотя порой и представляли в ее одеждах. Развитие гуманистической идеологии на всех его этапах было революционирующим процессом, нашедшим окончательное завершение уже за пределами самой эпохи Возрождения.

Важной особенностью итальянского гуманизма стало формирование в нем различных идейных течений, обусловленное в определенной мере сложностью социально-политической структуры эпохи. Различные течения в рамках гуманистического движения наметились уже в первой половине XV века — главными из них стали линия гражданского гуманизма (Бруни, Поджо, Филельфо, Манетти) и гуманистические этико-философские идеи эпикуреизма (Раймонди, Валла). Дифференциация итальянского гуманизма усилилась на последующем этапе, однако необходимо подчеркнуть, что во

второй половине XV века этика эпикуреизма не получила сколько-нибудь заметного развития (это справедливо отмечено, в частности, в трудах Э. Гарэна). Напротив, продолжалась интенсивная разработка социально-этических идей гражданского гуманизма и появились два новых направления: одно, связанное с творчеством Леона Баттиста Альберти и позже Леонардо да Винчи, другое — с деятельностью гуманистов Платоновской академии. Основой для вычленения указанных направлений служат прежде всего различия в подходе к антропологическим и социально-этическим проблемам, разные методы их решения и обоснования, специфика практических выводов.

Гражданский гуманизм остается, как и на предшествующем этапе, весьма влиятельным идейным течением. Об этом свидетельствует развитие социально-этических идей в трудах таких видных гуманистов, как Пальмиери и Ринуччини, а также Аччайуоли, Аргиропуло и других. Гражданский гуманизм оказал прямое воздействие на формирование этической концепции Альберти, повлиял на активных деятелей Платоновской академии — Ландино, Нези, Фичино (на раннем этапе творчества). Этика гражданского гуманизма продолжала сохранять светскую нравственно-воспитательную направленность. Ее принципы определялись идеей служения индивида общему благу, признанием необходимости такого подчинения личности обществу, которое не нарушало бы единства их обоюдных интересов. Как и в первой половине века, важное место во взглядах гуманистов этого направления занимала идея патриотизма, тесно связанная с идеалами пололанского республиканства.

Социальная этика гражданского гуманизма, идеализируя реальность, рассматривала существующие общественно-экономические отношения как порядок, в принципе основанный на законе «естественной справедливости», но способный к дальнейшему улучшению в соответствии с нормами равенства и свободы. Путь к социальной гармонии, устранению общественных пороков, противоречий и конфликтов гуманисты усматривали в нравственном совершенствовании отдельной личности и общества в целом. В этом ярко проявились и гражданственность их этики, и иллюзорность предлагаемых ими способов преодоления реальных проти-

воречий. Но со временем наступало и прозрение — в 60—70-е годы в творчестве Пальмиери и Ринуччини, позже у Нези, заметно осознание разрыва между этической мыслью, утверждающей социальную гармонию как норму жизни, и действительностью, отмеченной усилением социальных антагонизмов. Выход гуманисты искали, однако, по-прежнему в рамках самой этики. Они больше акцентировали роль созерцательной жизни, более резко осуждали пороки, порождаемые жадной накопительством, интенсивнее подчеркивали общественную функцию богатства и необходимость соблюдения разумной меры в индивидуальном его использовании (эти мотивы можно встретить не только у Пальмиери и Ринуччини, но у Фичино и Пико). Маттео Пальмиери идет и дальше, делая первую в гуманизме попытку усомниться в необходимости частной собственности (поэма «Град жизни»). Порядки, основанные на коллективной собственности, кажутся ему более совершенными, справедливыми. Однако практически возможным ему представляется не утопический идеал Платона, а сочетание частной и коллективной собственности.

Таким образом, социальная этика гражданского гуманизма второй половины XV века отразила исторический оптимизм представлений итальянского Возрождения и вместе с тем их неизбежную, обусловленную временем ограниченность. Она вплотную подводила к проблематике утопистов XVI века с их поисками действительных причин несоответствия общественной жизни гуманистическим нормам справедливости, с их проектами преодоления разрыва между сущим и должным на основе социального переустройства.

В гражданском гуманизме, утверждавшем принципы свободы, равенства, республиканизма, нашли отражение интересы попозитивства и рождавшейся в его недрах ранней буржуазии, однако лишь к этому нельзя свести историческое значение новой идеологии — по своему объективному социальному содержанию комплекс идей этого направления был более широким, носил антифеодальный, антисословный характер. Особенно ярко свидетельствует об этом высокая оценка творчества, утверждение принципа обязательности труда, общественно полезной деятельности как важнейшей этической нормы. Гуманисты этого направления видели в активной мирской деятельности, созидании основу бла-

госостояния индивида и общества, фундамент развития культуры. Ее значение, ее социальная и этическая роль никогда не ставились под сомнение. Характерный для гражданского гуманизма акцент на нравственном идеале *vita activa*, на созидательных силах и способностях человека-творца (*homo-faber*) роднил с этим идейным течением творчество Леона Баттиста Альберти, разработавшего всесторонне обоснованную концепцию человека.

У Альберти представление о *homo-faber* включало идеи самоопределения человека, построения его судьбы и умения быть творцом во всех сферах практической деятельности — от труда земледельца и ремесленника до труда ученого. Речь шла о созидании в широком смысле, о человеке-архитекторе, о материализации творческих усилий человека. В концепции Альберти он — не только высшее творение природы, но и ее неотъемлемая часть; в гармонии с внешним миром, который человек способен познавать, обращать себе на пользу и даже преобразовывать как архитектор-устроитель, заложена основа внутренней гармонии его самого и достижимого им на земле счастья. Идея гармонии, философски обоснованная в творчестве Альберти в ее эстетическом и этическом аспектах, составляет главную и наиболее оригинальную черту его гуманистической концепции, позволяющую говорить о ней как особом направлении в ренессансной мысли. В отличие от гражданского гуманизма Альберти трактует проблему соотношения интересов личности и общества, последовательно развивая принцип гармонии. Если гражданский гуманизм настаивал на идее служения общему благу, на таком соотношении «части» и «целого», которое хотя и мыслилось в гармоническом единстве, но допускало подчинение личного интереса потребностям общества, то Альберти, выдвигая на первый план семью как главную ячейку и основу благосостояния общества, полагал, что ее интересы не должны приноситься в жертву государству, поскольку это нарушает не только гармонию частных и коллективных интересов, но ведет к утрате внутренней, нравственной гармонии самого индивида.

В целом этика Альберти отмечена гражданственной направленностью, социальна по проблематике, максимально секуляризована и приближена к практическим

жизненным задачам. В то же время необходимо отметить, что в гуманистической концепции Альберти переплетаются две линии: одна — идеализирующая действительность, существующие общественные отношения (та же, что у других гуманистов, вера в возможность их совершенствования путем неуклонного следования каждым членом социума нормам морали), другая — критически-реалистическая, глубоко обнажающая несовершенство существующего жизненного порядка. Тем более весомым, обоснованным всей жизненной практикой, а не только умозрительным оказывается гуманистический идеал человека, выдвинутый Альберти. Идеал, проникнутый оптимистической убежденностью в том, что восторжествует созидательное начало человеческой природы.

Концепция Альберти стала одним из высших достижений гуманистической мысли второй половины XV века. Характерные для философской позиции Альберти черты пантеистического миропонимания, реалистические начала его гносеологии и эстетической теории, светская этика, утверждающая принцип деятельного отношения человека к миру, — все это выдвигает Альберти в число наиболее передовых мыслителей итальянского Возрождения. Связанное с его именем направление в гуманизме было продолжено и поднято на новую высоту Леонардо да Винчи, всемерно подчеркивавшим созидательную мощь человека, его способность не только постичь природу, но и превзойти ее в своем творчестве. Это направление более других способствовало утверждению светски-рационалистических оснований ренессансной мысли, усиливало ее реалистическую окраску и практическую ориентацию. Отсюда шла прямая линия к развитию естественнонаучной мысли XVI века.

В идейной жизни последних десятилетий XV века важное место занял неоплатонизм, оказавший воздействие на дальнейшую разработку в гуманизме учения о человеке и решение социально-этических проблем. На первый план здесь выдвигается идея *homo sapiens*, энергично акцентируется роль знания, науки. Как и в других направлениях гуманистической мысли, в трудах деятелей флорентийской Платоновской академии признается величие творческих способностей человека, но не столько в построении должного порядка земного мира, сколько в познании мироустройства, то есть актив-

но затрагивается та сфера человеческой деятельности, которая привлекала меньше внимания на предшествующем этапе. Речь идет прежде всего о расширении границ человеческого познания, что не исключает уже сложившихся в гуманизме представлений о homo-faber. Проблемы человека рассматриваются Фичино, Пико в более абстрактной области, включая теологию, что отражается и на решении этических вопросов — они утрачивают порой непосредственно практическую направленность выводов, приобретая скорее характер глубокого теоретического обоснования универсальной мощи человеческих сил и способностей.

Оценивая значение концепции достоинства человека, выдвинутой гуманистами этого направления (идея богоравности человека, героизация личности), можно говорить о новых достижениях в формировании светского мировоззрения. Внесение принципа антропоцентризма в теологические схемы было крупным шагом вперед в деформации религиозного мировоззрения, в завоевании гуманистической мыслью еще одной важной позиции. Нередко подчеркивают, что влияние религиозной тематики на творчество ряда гуманистов второй половины XV века шло в ущерб общей светской направленности новой идеологии. Отчасти это так, но важно обратить внимание и на то, что это влияние не было определяющим, оно вело не к восстановлению позиций средневековой теологии, а к новому истолкованию религиозности, предвосхищавшему реформационные идеи.

В этике гуманистов Платоновской академии более решительно выдвигается идеал *vita contemplativa*, который, однако, заново переосмысливается. Его утверждение тесно связано с новой оценкой роли знания, с идеей homo sapiens и отнюдь не означает возврата к идеалу монашеского уединения. Наоборот, признание высокой общественной роли ученых, философии, науки секуляризовало идеал созерцания, в трактовке которого (особенно у Ландино) сохраняются принципы гражданской этики. Важное значение имела идея свободомыслия, непосредственно вытекавшая из учения о достоинстве человека Фичино и Пико, — она подрывала принципы догматизма и опоры на церковные авторитеты, открывала простор развитию научной мысли.

Все сказанное позволяет считать гуманизм второй половины XV века особым этапом в истории итальян-

ского гуманизма, этапом, характерными чертами которого был не только процесс вычленения разных идейных направлений, но и дальнейшая разработка на основе завоеванных прежде позиций идей антропоцентризма и социально-этической проблематики. Тезис о разрыве гуманистов этого времени с предшествующими традициями и концепция кризиса гуманизма не представляются убедительными. Идеи гражданского гуманизма не утратили своего значения, они продолжали жить, оказывая воздействие, хотя и в различной мере, на все другие течения в гуманистической мысли второй половины XV века.

С другой стороны, сама неоднородность направления, связанного с Платоновской академией, не позволяет рассматривать концепции Фичино и Пико как главное идейное знамя в этической мысли эпохи: воздействие этих гуманистов на развитие ренессансной культуры было различным в отдельных ее сферах, поэтому было бы неверным, на наш взгляд, переносить высокую оценку их вклада в философию и антропологию также и на более узкую область этики. Очевидно, и в рамках этого направления нет оснований говорить о кризисе, подрывающем главную направленность развития гуманизма. Скорее речь можно вести о переосмыслении некоторых проблем (о соотношении идеала действия и созерцания, о ценности знания и других), о начинающемся осознании определенного несоответствия сложившегося гуманистического учения о человеке реальной жизни, о поисках новых этических решений — предпочтение «ученого отшельничества» в ущерб активной гражданской жизни. Это позволяет говорить о некоторых кризисных явлениях, сопровождающих этап роста гуманизма как идеологии, а не об отказе его от своих наиболее существенных принципов. Правомерность такой оценки рассматриваемого этапа в развитии итальянского гуманизма подтверждает и объективный социальный смысл этико-философских идей флорентийских неоплатоников. Здесь находило последовательное обоснование важное значение ренессансной интеллигенции, роли ученого-гуманиста, всего комплекса *studia humanitatis* и особенно моральной философии в утверждении норм справедливости. Этика гуманизма здесь предстает как универсальная норма, в ней интересы части общества возводятся в ранг «вселенского принципа».

Несмотря на наличие разных направлений, в итальянском гуманизме сложилось единое ядро, определившее сущность и главную особенность новой идеологии. Это прежде всего признание высокого достоинства человека, раскрывающегося в созидании и творчестве. Яркой чертой нового мировоззрения был культ разума и знания, достигший кульминации в гуманизме второй половины XV века. Не вера, а разум выступает в гуманистической этике этого времени главной силой, направляющей поступки и деятельность людей: мысль и творчество неразделимы. Теологические добродетели уступают место добродетелям разума — уму, мудрости, знанию, — призванным наряду с моральными, или гражданскими добродетелями (благоразумие, мужество, справедливость и умеренность) вести человека к достижению земного счастья. Безгранично расширяются возможности человека в познании окружающего мира и природы самих людей, утверждаются активность этого процесса, его неразрывная связь со свободой человеческой воли. В гуманизме второй половины XV века складываются новые представления о возможностях человека, заложенных в нем силах — знании и созидании. Стремление к знанию рассматривается не только как путь к нравственному совершенствованию личности, но и приобретает характер общественного долга.

Принципы гражданственности определяют большинство гуманистических концепций этого времени. Индивид не противопоставляется социальному началу, не ставится над обществом. Наоборот, само развитие личности расценивается как вклад в развитие общества. Идеал свободной личности включает ее нравственное совершенствование как важнейшее условие свободы личной и социальной. Мораль выступает силой, способной осуществить гармонию личности и общества, она вызывает к сознанию, мудрости, разуму. Чем более развитой и свободной мыслится личность, тем большей оказывается ее социальная ответственность, ибо вне общества она не в состоянии раскрыть все свои человеческие способности. Гуманистический индивидуализм лишен эгоистических черт; провозглашая свободу личности, призывая к удовлетворению всех ее потребностей и раскрытию разносторонних способностей, гуманисты утверждали личность творческую, но важнейшим условием осуществления этого идеала считали гармонию ин-

дивидуального и социального. Это понимание, лишенное грубо утилитаристских и эгоистических черт, свойственных эпохе сложившегося буржуазного сознания, как раз и отличает гуманистический индивидуализм Возрождения.

Идеал свободной, творчески активной личности, отразивший важный исторический сдвиг в самом обществе — пробуждение индивидуального сознания, — рушил сословно-корпоративные преграды, расковыливал деловую и созидательную инициативу людей, укреплял их веру в собственные силы. Основанное на беспредельной вере в могущество творческих сил человека утверждение возможности построения царства справедливости на земле было одним из самых главных завоеваний гуманистической мысли в ее борьбе с феодально-церковной этикой, ориентировавшей личность и общество в первую очередь на приуготовление к переходу от земного существования к «вечной жизни», где только и наступит полное торжество «божественной справедливости». Как и вся ренессансная философия, гуманистическая этика вела к оправданию мира и человека, преодолевая средневековый дуализм мира и бога. Человек обрел на земле свое собственное царство, где и должна раскрыться вся его мощь творца; самым ярким проявлением этой мощи для гуманистов была культура — выражение глубокого и наиболее полного человеческого сотрудничества, совокупного исторического опыта людского рода.

БИБЛИОГРАФИЯ

I. Труды классиков марксизма-ленинизма

- Маркс К. и Энгельс Ф. Немецкая идеология. — Соч., т. 3, с. 47.
- Маркс К. Капитал, т. I. — Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 728.
- Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии. — Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 7, с. 361—362.
- Энгельс Ф. Диалектика природы. — Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 345—347, 506—507.
- Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. — Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 312.
- Энгельс Ф. Предисловие к итальянскому изданию «Манифеста Коммунистической партии». — Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 22, с. 382.
- Энгельс Ф. Предисловие к III тому «Капитала». — Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 25, ч. I, с. 25.
- Ленин В. И. Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве. — Полн. собр. соч., т. I, с. 434.
- Ленин В. И. К характеристике экономического романтизма. — Полн. собр. соч., т. 2, с. 178.
- Ленин В. И. От какого наследства мы отказываемся? — Полн. собр. соч., т. 2, с. 520.
- ность — Средние века — Возрождение. М., 1973.
- История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли, т. I. М., 1962.
- Итальянская новелла Возрождения. М., 1957.
- Итальянские гуманисты XV века о церкви и религии. Сост., ред. и предисл. М. А. Гуковского. М., 1963.
- Итальянское Возрождение. Гуманизм второй половины XIV — первой половины XV века. Сост. Н. В. Ревякина. Новосибирск, 1975.
- Леонардо да Винчи. Избр. произв., т. 1—2. М.—Л., 1935.
- Макьявелли Никколо. История Флоренции. Л., 1973.
- Питти Бонакорсо. Хроника. Л., 1972.
- Платон. Соч., в трех томах, т. 3, ч. 1, М., 1971.
- Полициано Анджело. Сказание об Орфее. М.—Л., 1933.
- Эстетика Ренессанса, т. I—II. Сост. В. П. Шестаков. М., 1981.
- Этика Аристотеля. Пер. с греч. Э. Радлова. Спб., 1908.
- Acciaiuoli Donato. In Aristotelis politicorum libri VIII commentarii, nunc primum in luce editi. Venetiis, 1566.
- Accolti Benedetto. De praestantia virorum sui aevi. Romae, 1692.
- Alberti Leon Battista. De commodis litterarum atque incommodis. Defunctus. A cura di G. Farris. Milano, 1971.
- Alberti Leon Battista. Momus o del Principe. Trad. di G. Martini. Bologna, 1942.
- Alberti Leon Battista. Opera inedita et pauca separatim impressa. A cura di H. Mancini. Florentiae, 1890.
- Alberti Leon Battista. Alcune intercenali inedite. A cura

di E. Garin. — Rinascimento, 1964, IV, p. 125—258.

Alberti Leon Battista. Opere volgari, 5v. Ed. A. Bonucci. Firenze, 1844—1850.

Alberti Leon Battista. Opere volgari, v. 1—3. A cura di C. Grayson. Bari, 1960—1973.

Alberti Leon Battista. Opuscoli inediti — «Musca», «Vita S. Potiti». A cura di C. Grayson. Firenze, 1954.

Argiropulo Giovanni. «Compendium de regulis et formis ratiolinandi» con nota introduttiva di C. Vasoli. — Rinascimento, Seconda serie, 4, 1964.

Aristotelis Stagiritae Ethicorum ad Nicomachum libri X Johanne Argyropulo Byzantino interprete cum Donati Acciaioi Florentini viris doctissimi commentariis. Venetiis, 1565.

Bisticci Vespasiano da. Le Vite, v. I. Ed. di A. Greco. Firenze, 1970.

Bruni Leonardo. Humanistisch-philosophische Schriften. Hrsg. H. Baron. Leipzig—Berlin, 1928.

Collectio veterum aliquot monumentorum ad historiam praecipue litterariam pertinentium. Ed. A. M. Bandini. Arreti, 1752.

Cortese Paolo. De hominibus doctis dialogus. Florentiae, 1734.

Cristiani E. Una inedita invettiva giovanile di Marsilio Ficino. — Rinascimento, Seconda serie, 1966, VI, p. 209—222.

La disputa delle arti nel Quattrocento. Testi editi et inediti. Ed. E. Garin, Firenze, 1947.

Fabroni A. Magni Cosmi Medicei vita cum adnotationibus et documentis, v. 1—2. Pisis, 1789.

Fanelli V. Un capitolo inedito di Pico della Mirandola. — Rinascimento, Seconda serie, VI, Firenze, 1966, p. 223—231.

Ficino Marsilio. Opera omnia, v. 1—2. Basileae, 1576.

Ficino Marsilio. Divine lettere. Venetia, 1549.

Ficino Marsilio. Epistolae. Venetiis, 1495.

Ficino Marsilio. De vita libri tres. Basileae, 1532.

Ficino Marsilio. Teologia platonica, v. 1—2. A cura di M. Schiavone. Bologna, 1965.

Ficino Marsilio. Commentaire sur le Banquet de Platon. Paris, 1956.

Ficino Marsilio. Della religione cristiana. Florentiae, 1568.

Garin E. Il Rinascimento italiano. Documenti di storia e di pensiero politico. Milano, 1941.

Garin E. Il commento ai Salmi di Giovanni Pico della Mirandola (Frammenti inediti). — Giornale critico della letteratura italiana, anno XVIII, ser. II, 1937, v. 5, fasc. II—III.

La disputa delle arti nel Quattrocento. Testi editi et inediti. Ed. E. Garin. Firenze, 1947.

Landino Cristoforo. Disputationes Camaldulenses. A cura di P. Lohe. Firenze, 1980.

Landino Cristoforo. In Vergilii Aeneidos libros, allegoriae Platonicae olim conscriptae. Basileae, 1596.

Landino Cristoforo. De vera nobilitate. A cura di M. T. Liacci. Firenze, 1970.

Landino Cristoforo. De anima. A cura di G. Gentile. Pisa, 1917.

Landino Cristoforo. Reden. Hrsg. M. Lentzen. München, 1974.

Landino Cristoforo. Scritti critici e teorici, v. 1—2. A cura di R. Cardini. Roma, 1974.

Libro del poema chiamato Città di vita composto da Matteo Palmieri Florentino. Ed. M. Rooke. — Smith College Studies in Modern Languages, VIII, 1—2, 1927; IX, 1—4, 1928.

Nesi Janannis. Dialogi IV de moribus. — Ms. Laurenziana. Plud. 77, 24.

Nesi Johannis. Oratio de caritate. Memorie domenicane,

Nuova serie, 1973, n. 4, p. 147—152.

Orazioni varie. — Biblioteca Riccardiana, Ms. 2204.

Palmieri Matteo. Della vita civile. De optimo cive di Bartolomeo Sacchi detto il Platina. A cura di F. Battaglia. Bologna, 1944.

Palmieri Matteo. Vita Nicolai Acciaiuoli. A cura de G. Scaramella. Bologna, 1934.

Pico della Mirandola Giovanni. De hominis dignitate. Heptaplus. De Ente et Uno. E scritti vari. A cura di E. Garin. Firenze, 1942.

Pico della Mirandola Giovanni. Opera omnia. Basileae, 1557.

Pico della Mirandola Giovanni. Disputationes adversus astrologiam divinatricem, v. 1—2. A cura di E. Garin. Firenze, 1946—1952.

Picus Mirandula Iohannus. Opera. Bononiae, 1496.

Picus Mirandula Iohannus. Conclusiones nongentae in omni genere scientiarum, n.p., 1532.

Porti latini del Quattrocento. Milano—Napoli, 1964.

Poliziano Angelo. Tutte le poesie italiane. Milano, 1952.

Poliziano Angelo. Della congiura dei Pazzi. A cura di A. Perosa. Padova, 1958.

Prosatori latini del Quattrocento. A cura di E. Garin. Milano, 1952.

Prosatori volgari del Quattrocento. A cura di C. Varese. Milano, 1955.

Reden und Briefe italienischer Humanisten. Hrsg. K. Müllner. Wien, 1899.

Renaissance philosophy of man. Ed. E. Cassirer. Chicago, 1950.

Ricordi storici di Filippo di Cino Rinuccini dal 1282 al 1460 colla continuazione di Alamanno e Neri suoi figli fino al 1506. A cura di G. Aiazzi. Firenze, 1840.

Rinuccini Alamanno. Lettere ed orazioni. A cura di

V. Giustiniani. Firenze, 1953.

Rinuccini Alamanno. Dialogus de libertate. Ed. F. Adorno. — Atti e memorie dell'accademia toscana «La Colombaria», 1957, XII, nuova serie, N 8, p. 267—303.

Santini E. La protestatio de justitia nella Firenze medicea del secolo XV. — Rinascimento, 1959, X, p. 36—106.

Savonarola Girolamo. Scelta di prediche e scritti. Firenze, 1898.

Supplementum Ficinianum, v. 1—2. Ed. P. O. Kristeller. Firenze, 1937.

Una prosa inedita di Matteo Palmieri fiorentino. Prato, 1850.

Λαμπρος Σ. Π. Ἀργυροπουλεια. Ἐν Ἀθηναῖς, 1910.

III. Литература

Абрамсон М. Л. От Данте к Альберти. М., 1979.

Алпатов М. В. Художественные проблемы итальянского Возрождения. М., 1976.

Баткин Л. М. Диалогичность итальянского Возрождения. — В кн.: Советское искусствознание, 1976, вып. 2. М., 1977, с. 68—90.

Баткин Л. М. Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. М., 1978.

Бернадская Е. В. Классовые основы итальянской синьории. — В кн.: Учен. зап. Смоленского гос. пед. ин-та, вып. 2, 1953.

Брагина Л. М. О некоторых тенденциях в новейшей зарубежной историографии итальянского Возрождения. — Средние века, вып. 22, 1962.

Брагина Л. М. Этические взгляды Джованни Пико делла Мирандола. — Средние века, вып. 28, 1965, с. 129—139.

Брагина Л. М. Этические взгляды итальянского гуманиста второй половины XV

- века Кристофоро Ландино (по его трактату «Диспуты в Камальдоли»). — Вести. Моск. ун-та. Сер. IX, 1965, № 5, с. 48—65.
- Брагина Л. М. Трактат «Об истинном благородстве» итальянского гуманиста XV века Кристофоро Ландино. — Вести. Моск. ун-та. Сер. IX. 1969, № 5, с. 82—92.
- Брагина Л. М. Аргиропуло (из истории философии итальянского Возрождения). — Средние века, вып. 31, 1968, с. 237—255.
- Брагина Л. М. Гуманизм. — В кн.: История Италии, т. 1. М., 1970, с. 390—425.
- Брагина Л. М. Альберти — гуманист. — В кн.: Леон Баттиста Альберти. М., 1977, с. 10—49.
- Брагина Л. М. Итальянский гуманизм. Этические учения XIV—XV веков. М., 1977.
- Брагина Л. М. Итальянский гуманизм. Этапы развития. — В кн.: Типология и периодизация культуры Возрождения. М., 1978, с. 26—38.
- Брагина Л. М. Гражданский гуманизм в творчестве Маттео Пальмиери. — Средние века, вып. 44, 1981, с. 197—224.
- Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения, т. 1—2. Пер. с нем. Спб., 1904—1906. Первое изд. — 1868.
- Вайнштейн О. Л. Западно-европейская средневековая историография. М.—Л., 1964.
- Вайнштейн О. Л. История советской медиэвистики. М., 1968.
- Веселовский А. Н. Италия и Возрождение. Спб. — М., 1906.
- Виллари П. Пикколо Маккиавелли и его время, т. 1. Пер. с итал. Спб., 1914.
- Виллари П. Джироламо Савонарола и его эпоха, т. 1—2. Пер. с итал. Спб., 1913.
- Виппер Б. Р. Итальянский Ренессанс XIII—XVI веков, т. 1—2. М., 1977.
- Гармоничный человек. Из истории идей о гармоничном человеке. М., 1965.
- Гаспари А. История итальянской литературы, т. 1—2. Пер. с итал. М., 1895—1897.
- Голенищев - Кутузов И. П. Итальянское Возрождение и славянские литературы XV—XVI веков. М., 1963.
- Голенищев - Кутузов И. Н. Романские литературы. М., 1975.
- Горфункель А. Х. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М., 1977.
- Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. М., 1980.
- Гращенков В. Н. Георг Вейзе об итальянском Возрождении. — В кн.: Советское искусствознание — 1979, вып. 2. М., 1980, с. 312—335.
- Гращенков В. Н. Гуманизм и портретное искусство раннего итальянского Возрождения. — В кн.: Советское искусствознание — 1975. М., 1976, с. 132—157; Советское искусствознание—1976, вып. 1. М., 1976, с. 111—136.
- Гуковский М. А. Итальянское Возрождение, т. 1—2. Л., 1947—1961.
- Гуковский М. А. Рождение и гибель итальянского Возрождения. — В кн.: Западноевропейское искусство, вып. 3, т. VIII. М.—Л., 1964.
- Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.
- Гусарова Т. П. Город и деревня Италии на рубеже позднего средневековья. М., Изд-во Моск. ун-та, 1983.

- Гутнова Е. В. Историография истории средних веков. М., 1974.
- Гутнова Е. В. Основные проблемы истории средних веков в трудах К. Маркса и Ф. Энгельса. М., Изд-во Моск. ун-та, 1977.
- Данилова И. Е. Итальянская монументальная живопись. Раннее Возрождение. М., 1970.
- Де Санктис Ф. История итальянской литературы, т. 1. Пер. с итал. М., 1963.
- Дживелегов А. К. Очерки итальянского Возрождения. М., 1929.
- Дживелегов А. К. Леонардо да Винчи. М., 1935.
- Дживелегов А. К. Начало итальянского Возрождения. М., 1925.
- Дробницкий О. Г. Моральное сознание и его структура. — Вопросы философии, 1972, № 2, с. 31—42.
- Европа в средние века: экономика, политика, культура. М., 1972.
- Знамеровская Т. П. Проблемы кваттроценти и творчество Мазаччо. Л., 1975.
- Зубов В. П. Леонардо да Винчи. 1452-1519. М.—Л., 1962.
- Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976.
- История диалектики XIV—XVIII вв. М., 1974.
- История Италии в трех томах, т. 1. М., 1970.
- История философии и вопросы культуры. М., 1975.
- Итальянское Возрождение. Л., 1966.
- Канделоро Дж. История современной Италии. Пер. с итал. М., 1958.
- Корелин М. С. Очерки итальянского Возрождения. М., 1896. 2-е изд. — М., 1910.
- Котельникова Л. А. Итальянское крестьянство и город XI—XIV веков. М., 1967.
- Кудрявцев О. Ф. Письмо Марсилио Фичино о Золотом веке. — Средние века, вып. 43, 1980, с. 320—327.
- Кузнецов Б. Г. Идеи и образы итальянского Возрождения. М., 1978.
- Культура эпохи Возрождения и Реформация. Л., 1981.
- Лазарев В. Н. Происхождение итальянского Возрождения, т. 1—3. М., 1956—1979.
- Лазарев В. Н. Начало раннего Возрождения в итальянском искусстве. М., 1979.
- Лазарев В. Н. Проблема Возрождения в освещении ренессансных писателей и просветителей. — В кн.: Из истории социально-политических идей. М., 1955.
- Леон Баттиста Альберти. Отв. ред. В. Н. Лазарев. М., 1977.
- Литература эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы. М., 1967.
- Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978.
- Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV—XV веков. Л., 1976.
- Мокульский С. С. Итальянская литература Возрождения и Просвещения. М., 1966.
- Монье Ф. Кваттроценти. Опыт литературной истории Италии XV века. Пер. с франц. Спб., 1904.
- Ольшки Л. История научной литературы на новых языках, т. 2. Пер. с нем. М.—Л., 1933.
- Осокин Н. А. Савонарола и Флоренция. Казань, 1865.
- Политические учения: история и современность. Домарксистская политическая мысль. М., 1976.
- Проблемы гуманизма в марксистско-ленинской философии (история и современность). М., 1975.
- Проблемы итальянской истории. М., 1975.
- Проблемы культуры итальян-

- ского Возрождения. Л., 1979.
- Пузино И. И. Марсилио Фичино. Лейпциг, 1922.
- Ревякина Н. В. Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV — первой половины XV века. М., 1977.
- Ролова А. Д. Экономический строй Флоренции во второй половине XV и в XVI ввек. — Средние века, вып. VIII, 1956.
- Рутенбург В. И. Народные движения в городах Италии. XIV — начало XV века. М.—Л., 1958.
- Рутенбург В. И. Италия и Европа накануне нового времени. Л., 1974.
- Рутенбург В. И. Титаны Возрождения. Л., 1976.
- Самаркин В. В. Тосканская испольщина в начале XV века. — Средние века, вып. 33, 1977, с. 116—133.
- Сапрыкин Ю. М. Основные проблемы истории феодального общества в трудах В. И. Ленина. М., Изд-во Моск. ун-та, 1977.
- Сказкин С. Д. Избр. труды по истории. М., 1973.
- Сказкин С. Д. Из истории социально-политической и духовной жизни Западной Европы в средние века. М., 1981.
- Соколов В. В. Очерки философии эпохи Возрождения. М., 1962.
- Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979.
- Социальная природа средневекового бюргерства XIII—XVII веков. М., 1979.
- Стам С. М. Культура Возрождения: вопросы содержания, эволюции, периодизации. — Вопросы истории, 1977, № 4, с. 75—93.
- Типология и периодизация культуры Возрождения. Отв. ред. В. И. Рутенбург. М., 1978.
- Традиция в истории культуры. М., 1978.
- Удальцова З. В. Философские труды Виссариона Никейского и его гуманистическая деятельность в Италии. — Византийский временник, т. 34, 1973, с. 75—88.
- Удальцова З. В. Жизнь и деятельность Виссариона Никейского. — Византийский временник, т. 37, 1976, с. 74—97.
- Утченко С. Л. Политические учения древнего Рима. М., 1977.
- Философия и ценностные формы сознания. М., 1978.
- Фойгт Г. Возрождение классической древности или первый век гуманизма, т. 1—2. Пер. с нем. М., 1884—1885.
- Хартман Г. М. Значение греческой культуры для развития итальянского гуманизма. Пер. с нем. — Византийский временник, т. XV, 1959.
- Хлодовский Р. И. Новый человек и зарождение новой литературы в эпоху Возрождения. — В кн.: Литература и новый человек. М., 1963.
- Хлодовский Р. И. Франческо Петрарка. Поэзия гуманизма. М., 1974.
- Хлодовский Р. И. «Декамерон». Поэтика и стиль. М., 1982.
- Хоментовская А. И. Лоренцо Валла — великий итальянский гуманист. М.—Л., 1964.
- Хоментовская А. И. К истории книги и библиотек по завещаниям гуманистов и ученых итальянского Возрождения (1320—1574). — Средние века, вып. 24, 1963, с. 217—224.
- Черняк И. Х. Итальянский гуманизм и богословие во второй половине XV века. — В кн.: Актуальные проблемы изучения истории религии. Л., 1976, с. 86—100.
- Черняк И. Х. Философия религии Марсилио Фичи-

- но. — В кн.: Атеизм, религия, современность, вып. 2. Л., 1976.
- Чиколлини Л. С. Социальная утопия в Италии. XVI—начало XVII в. М., 1980.
- Шестаков В. П. Гармония как эстетическая категория. М., 1973.
- Шишмарев В. Ф. История итальянской литературы и итальянского языка. Л., 1972.
- Штекли А. Э. «Город Солнца»: утопия и наука. М., 1978.
- Эйкен Г. История и система средневекового мировоззрения. Пер. с нем. Спб., 1907.
- Эльфонд И. Я. «Восхваление города Флоренции» как источник для изучения историко-политической концепции гуманиста Леонардо Бруни. — В кн.: Проблемы всеобщей истории. М., Изд-во Моск. ун-та, 1976, с. 286-305.
- Юсим М. А. Неопубликованный трактат Лоренцо Пизано. — Средние века, вып. 42, 1978, с. 122—144.
- Юсим М. А. Религиозные проблемы в этике Макнавелли. — В кн.: Социальные аспекты критики религии. Л., 1979.
- Adorno F. La crisi dell'umanesimo civile fiorentino da Alamanno Rinuccini al Macchiavelli. — Rivista critica di storia della filosofia, 1952, VII, 1, p. 19—40.
- The age of the Renaissance. Ed. by D. Hay. London, 1967.
- Albertini L. Firenze dalla repubblica al principato. Torino, 1970.
- Altamura A. La letteratura italiana del secolo XV. Roma, 1959.
- Anagnine E. G. Pico della Mirandola. Sincretismo religioso-filosofico. 1463—1494. Bari, 1937.
- Anichini G. L'Umanesimo e il problema della salvezza in Marsilio Ficino. Milano, 1937.
- Anzilotti A. La crisi costituzionale della Repubblica fiorentina. Firenze, 1912.
- Apel K. O. Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico. Bonn, 1963.
- Armstrong E. Lorenzo de' Medici and Florence in the fifteenth century. New York—London, 1897.
- Atti del convegno di studi su aspetti e problemi della critica dantesca (Pisa e Castello di Poppi, 7—10 ottobre 1965). Roma, 1967.
- Aubel E. Leon Battista Alberti e i libri «Della famiglia». Città di Castello, 1913.
- Badaloni N. La interpretazione delle arti nel pensiero di Leon Battista Alberti. — Rinascimento, 1963, XIV.
- Badaloni N. Filosofia della mente e filosofia delle arti in Giannozzo Manetti. — Critica storica, 1963, 2.
- Baker H. The image of man. A study of the idea of human dignity in classical antiquity, the Middle Ages and the Renaissance. 2 ed. New York, 1961.
- Bandini A. M. Specimen literaturae florentinae saeculi XV, in quo dum Christophori Landini gesta enarratur., t. 1—2. Florentiae, 1747—1751.
- Barbagallo C. La crisi economico-sociale dell'Italia della Rinascenza. — Nuova rivista storica, 1950, fasc. 5—6; 1951, fasc. 1—2.
- Barfucci E. Lorenzo de' Medici e la società artistica del suo tempo. Firenze, 1945.
- Baron H. The crisis of the early Italian Renaissance. Civic humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny. Princeton, 1966.
- Baron H. Fifteenth-century civilisation and the Renaissance. — New Cambridge Modern History, 1957, 1, p. 50—75.
- Baron H. From Petrarch to

- Leonardo Bruni. Studies in humanistic and political literature. Chicago, 1968.
- Baron H. The social background of political liberty in the early Italian Renaissance. — Comparative Studies in Society and History, 1960, N 4, II, p. 440—451.
- Barone G. Umanesimo filosofico di Giovanni Pico della Mirandola. Milano, 1949.
- Battaglia S. La letteratura italiana, v. I, t. I. Medioevo e umanesimo. Milano—Firenze, 1971.
- Bec C. Les marchands écrivains. Affaires et humanisme à Florence. 1375—1434. Paris, 1967.
- Benetti-Brunelli V. Il rinnovamento della politica nel pensiero del secolo XV in Italia. Torino, 1927.
- Bethel I. Society and politics in medieval Italy. The evolution of the civil life. London, 1973.
- Bezold F. von. Republic und Monarchie in der italienischen Literatur des XV Jahrhunderts. — Historische Zeitschrift, 89, 1898, S. 433—468.
- Bigi E. La cultura del Poliziano e altri studi umanistici. Pisa, 1967.
- Biau J. L. The Christian interpretation of the Cabala in the Renaissance. New York, 1944.
- Boffito G. L'eresia di Matteo Palmieri. — Giornale storico della letteratura italiana, 1901, XXXVIII, p. 1—69.
- Bonfanti R. Su un dialogo filosofico di Giovanni Nesti. Rinascimento, 1971, XI, p. 203—221.
- Bonora E. Retorica e invenzione. Studi sulla letteratura italiana del Rinascimento. Milano, 1970.
- Bouvy E. Laurent de Médicis et l'Académie florentine. Paris, 1926.
- Braghina L. M. L'Umanesimo. In: Storia d'Italia, v. I. Milano, 1979, p. 381—421.
- Brezzi P. Le riforme cattoliche dei secoli XV e XVI. Roma, 1945.
- Brión M. Laurent le Magnifique. Paris, 1962.
- Brucker G. A. Renaissance Florence. New York, 1969.
- Buck A. Der Einfluß des Platonismus auf die volkssprachliche Literatur in Florentiner Quattrocento. — Schriften und Vorträge des Petrarca-Instituts, Köln, XIX. Krefeld, 1965.
- Buck A. Matteo Palmieri (1406—1475) als Repräsentant des Florentiner Bürgerhumanismus. — Archiv für Kulturgeschichte, 1965, 47, H. 1, S. 77—95.
- Buck A. Die Rezeption der Antike in den romanischen Literaturen der Renaissance. Berlin, 1976.
- Buck A. Die «Studia humanitatis» und ihre Methode. — Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, t. 21, 2. Genève, 1959, p. 273—290.
- Burdach K. Riforma — Rinascimento — Umanesimo. Firenze, 1935.
- Burke P. Culture and society in renaissance Italy. 1400—1540. New York, 1972.
- Cammelli G. I dotti bizantini e le origini dell'umanesimo, v. 1—3. Firenze, 1941—1954.
- Cantimori D. Studi di storia. 3 ed. Torino, 1969.
- Carbonara C. Il secolo XV e altri saggi. 2 ed. Napoli, 1969.
- Cardini R. La critica del Landino. Firenze, 1973.
- Caroli G. Dalle «Intercenali» ai libri della «Famiglia»: la prima formazione di Leon Battista Alberti. Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia, ser. III, 1971, v. 1.
- Cartwright F. The individual and the cosmos in renaissance philosophy. New York, 1963 (1 ed. 1926, trad. ital. 1950).
- Cassirer E. Dall'Umanesimo all'Illuminismo. Firenze, 1967.
- Catalano F. Momenti di sto-

- ria quattrocentesca. Milano, 1958.
- Catalano F. La politica dell'equilibrio nell'Italia del Quattrocento. Milano, 1970.
- Chabod F. Scritti sul Rinascimento. Torino, 1967.
- Chastel A. Arte e Umanesimo in Firenze al tempo di Lorenzo il Magnifico. Studi sul Rinascimento e sull'Umanesimo platonico. Torino, 1964.
- Chastel A. Le mythe de la Renaissance. 1420—1520. Genève, 1969.
- Chittolini G. La crisi degli ordinamenti comunali e le origini dello stato del Rinascimento. Bologna, 1979.
- Chlodovski R. I. Studia humanitatis, la tradition populaire et le style renaissance dans la poésie d'Ange Politien. — In: *Littérature de la Renaissance a la lumière des recherches soviétiques et hongroise*. Budapest, 1978, p. 217—250.
- La civilisation de la Renaissance en Italie. Essais, t. 1—3. Paris, 1966.
- La civiltà veneziana del Quattrocento. Firenze, 1957.
- Cognasco F. L'Italia nel Rinascimento. 2 v. Torino, 1965.
- Collins A. B. The secular is sacred. Platonism and tomism in Marsilio Ficino's «Platonic theology». The Hague (Nijhoff), 1974.
- Cohn S. K. The laboring classes in renaissance Florence. New York, 1980.
- Convegno Internazionale nel V centenario di Leon Battista Alberti (Roma, 1972). Roma, 1974.
- Cordier P.-M. Jean Pic de la Mirandole ou la plus pure figure de l'humanisme chrétien. Paris, 1957.
- Crane T. F. L'alba incompiuta del Rinascimento. Pico della Mirandola. Milano, 1977.
- Cultural aspects of the Italian Renaissance. Essays in honour of Paul Oscar Kristeller. Ed. by C. H. Clough. New York, 1976.
- Curcio C. La politica italiana del '400. Contributo alla storia delle origini del pensiero borghese. Firenze, 1932.
- Della Torre A. Storia dell'Accademia Platonica di Firenze. Firenze, 1902.
- Del Lungo I. Florentia: uomini e cose del Quattrocento. Firenze, 1897.
- Delumeau J. La civilisation de la Renaissance. 2 ed. Paris, 1973.
- De Platon et Aristote à la Renaissance. XVI Colloque International de Tours. Paris, 1976.
- Debus A. G. Man and nature in the Renaissance. Cambridge, 1978.
- De Tommaso A. Nature and the aesthetic social theory of Leon Battista Alberti. — *Medievalia et Humanistica*. Nuova serie, 1972, 3, p. 31—49.
- Dilthey W. Gesammelte Schriften, bd. 2. Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Göttingen, 1957.
- Di Napoli G. Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo. Roma, 1965.
- Di Napoli G. L'immortalità dell'anima nel Rinascimento. Torino, 1963.
- Dionisotti C. Discorso sull'umanesimo italiano. Verona, 1956.
- Dionisotti C. Geografia e storia della letteratura italiana. Torino, 1967.
- Dorez L. e Thuasne L. Pic de la Mirandole en France. Paris, 1897.
- Dorini U. Lorenzo il Magnifico. Firenze, 1949.
- Draghi G. Incertezza e coraggio in Leon Battista Alberti. — *Letterature moderne*, 1962, XII, 2—3, p. 239—247.
- Dreydorff J. G. Das System des Johannes Pico, Grafen von

Mirandula und Concordia. Marburg, 1858.

Dulles A. R. *Princeps Concordiae. Pico della Mirandola and the scholastic tradition.* Cambridge (Mass.), 1941.

Durand D. B. *Tradition and innovation in fifteenth-century Italy.* — *Journal of the History of Ideas*, 1943, IV, N 1, p. 1—20.

Engel-Janosi F. *Soziale Probleme der Renaissance.* Stuttgart, 1924.

Fabroni A. *Laurentii Medicis Magnifici vita*, v. 1—2. Paris, 1784.

Fanfani A. *Le origini dello spirito capitalistico in Italia.* Milano, 1933.

Fanfani A. *Storia delle dottrine economiche dall'antichità al XIX secolo.* Milano—Messina, 1955.

Ferguson W. K. *The Renaissance in historical thought. Five centuries of interpretations.* Boston, 1948.

Ferguson W. K. *Renaissance studies.* New York, 1970.

Ferri L. *L'Accademia Platonica di Firenze e le sue vicende.* — *Nuova Antologia*, 1891, ser. II, v. 34.

Festugière A. J. *Studia Mirandulana.* — *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age*, 1932, t. 7.

Fiorentino F. *Il risorgimento filosofico nel Quattrocento.* Napoli, 1885.

Fioretto F. *Gli umanisti o lo studio del latino e del greco nel secolo XV in Italia.* Verona, 1881.

Florentine studies. Politics and society in renaissance Florence. Ed. by N. Rubinstein. London, 1968.

Fossi F. *Monumenta ad Alamanni Rinuccini vitam contextendam.* Florentiae, 1791.

Frauenfelder E. *Il pensiero pedagogico di Leon Battista Alberti.* S. Giorgio a Cremano, 1969.

Frizzi E. «La città di vita»,

poema inedito di Matteo Palmieri. — *Il Propugnatore*, 1868, XI, parte 1, p. 140—167.

Fubini R. *Intendimenti umanistici e riferimenti patristici dal Petrarca al Valla. Note sugli sviluppi della saggistica morale nell'umanesimo.* — *Giornale storico della letteratura italiana*, 1974, 151, p. 520—578.

Fubini R. *La coscienza del latino negli umanisti.* — *Studi medievali*, ser. III, v. II, 1961, p. 505—550.

Gabotto F. *L'Epicureismo di Marsilio Ficino.* — *Rivista di filosofia scientifica*, 1891, v. X.

Gadol J. *Leon Battista Alberti. Universal man of the early Renaissance.* Chicago—London, 1969.

Gage J. *Life in Italy at the time of the Medici.* London, 1968.

Galli E. *La morale nelle lettere di Marsilio Ficino.* Pavia, 1897.

Galli E. *Lo stato, la famiglia e l'educazione secondo le teorie di Marsilio Ficino.* Pavia, 1899.

Garin E. *La cultura filosofica del Rinascimento italiano.* Firenze, 1961.

Garin E. *La cultura del Rinascimento. Profilo storico.* Bari, 1967.

Garin E. *L'Età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo.* Napoli, 1969.

Garin E. *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina.* 2 ed. Firenze, 1963.

Garin E. *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche.* 3 ed. Bari, 1980.

Garin E. *Il pensiero di Leon Battista Alberti e la cultura del Quattrocento.* — *Belfagor*, 1972, XXVII, 5, p. 501—521.

Garin E. *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo.* Roma—Bari, 1975.

Garin E. *Ritratti di umanisti.* Firenze, 1967.

Garin E. *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano.* Bari,

- Garin E. *Storia della filosofia italiana*, v. 1-3. Torino, 1966.
- Garin E. *L'umanesimo italiano*. *Filosofia e vita civile nel Rinascimento*. 5 ed. Roma—Bari, 1973.
- Garin E. *Lo zodiaco della vita*. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento. Bari, 1976.
- Gautier-Vignal L. *Pic de la Mirandole*. Paris, 1937.
- Geanakoplos D. J. *Bisanzio e il Rinascimento*. *Umanisti greci a Venezia e la diffusione del greco in Occidente (1400—1535)*. Roma, 1962.
- Geanakoplos D. J. *The Italian Renaissance and Byzantium: the career of the greek humanists — professor John Argyropoulos in Florence and Rome (1415—1487)*.— *Conspectus of History*, 1974, 1, 1.
- Geanakoplos D. J. *Byzantine East and Latin West: two worlds of christendom in Middle Ages and Renaissance*. Oxford, 1966.
- Gentile G. *Il pensiero italiano nel Rinascimento*. Firenze, 1968.
- Gilmore M. P. *The world of humanism. 1453—1517*. New York, 1952.
- Gilmore M. P. *Humanists and jurists*. Cambridge (Mass.), 1953.
- Gilson E. *Moral values and the moral life*. The system of St. Thomas Aquinas. London, 1931.
- Gilson E. *Reason and Revelation in the Middle Ages*. New York, 1938.
- Giustiniani V. R. *Alamano Rinuccini. 1426—1499*. *Materialien und Forschungen zur Geschichte des florentinischen Humanismus*. Köln, 1965.
- Grayson C. *The humanism of Alberti*. — *Italian Studies*, 1957, XII, p. 37—56.
- Hay D. *Profilo storico del Rinascimento italiano*. 2 ed. Bari, 1978.
- Heitzman M. *La libertà ed il fato nella filosofia di Marsilio Ficino*. — *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1936, 28, fasc. IV—V; 1937, 29, fasc. I.
- Huisinga J. *Man and ideas*. *History, Middle Ages, the Renaissance*. New York, 1960.
- Huisinga J. *L'autunno del Medio Evo*. Trad. ital. Firenze, 1970.
- Italian renaissance studies*. Ed. by E. F. Jacob. London, 1960.
- Jaeger W. *Humanism and theology*. Milwaukee, 1943.
- Jaeger W. *Humanistische Reden und Vortraege*. Berlin, 1960.
- Jarrett B. *Social theories of the Middle Ages 1200—1500*. Westminster, 1942.
- Joachim sen T. *Aus der Entwicklung des italienischen Humanismus*.— *Historische Zeitschrift*, 1920, v. 121, p. 189—233.
- Jourcin A. *Les Medicis*. Lausanne, 1968.
- Kibre P. *Intellectual interests in 14 and 15 century libraries*. — *Journal of the History of Ideas*, 1946, v. VII, N 3, p. 257—259.
- Kieszkowski B. *Studi sul platonismo del Rinascimento in Italia*. Firenze, 1936.
- Kotelnikova L. A. *Mondo contadino e città in Italia dall'XI al XIV secolo*. *Dalle fonti dell'Italia centrale e settentrionale*. Bologna, 1975.
- Koyré A. *From the closed world to the infinite universe*. New York, 1958.
- Kristeller P. O. *The classics and renaissance thought*. Cambridge (Mass.), 1955.
- Kristeller P. O. *Eight philosophers of the Italian Renaissance*. Stanford, 1964.
- Kristeller P. O. *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*. Firenze, 1953.
- Kristeller P. O. *Renaissance concepts of man and other essays*. New York, 1972.
- Kristeller P. O. *The renaissance thought: the classic*,

- scolastic, and humanistic strains. New York, 1961.
- Kristeller P. O. The renaissance thought II: papers on humanism and the arts. New York, 1965.
- Kristeller P. O. Studies in renaissance thought and letters. Roma, 1969.
- Kristeller P. O. Le thomisme e la pensée italienne de la Renaissance. Montreal, 1967.
- Lang R. Leon Battista Alberti und die Sancta Masseritia. Saint Gall, 1938.
- Lentzen M. Studien zur Dante-Exegese Cristoforo Landinos. Mit einem Anhang bisher unveröffentlicher Briefe und Reden. Köln—Wien, 1971.
- Letteratura italiana. I minori. Milano, 1969.
- Letteratura italiana. I maggiori. Milano, 1967.
- Levin H. The myth of the golden age in the Renaissance. London, 1970.
- Littérature de la Renaissance a la lumière des recherches soviétiques et hongroises. Budapest, 1978.
- Lopez R. The three ages of the Italian Renaissance. Charlottesville, 1970.
- Lugli V. I trattatisti della famiglia nel Quattrocento. Bologna—Modena, 1909.
- Macek I. Rinascimento italiano. A cura di L. Perini. Roma, 1974.
- Magia, astrologia e religione nel Rinascimento. Wrocław, 1974.
- Malavasi G. Giovanni Pico della Mirandola filosofo, credente, letterato et artista. Mirandola, 1897.
- Mancini G. Vita di Leon Battista Alberti. Roma, 1967. 1 ed. — 1882.
- Marcel R. Marsile Ficin sur le Banquet de Platon ou de l'Amour. Paris, 1956.
- Marcel R. Marsile Ficin (1433—1499). Paris, 1958.
- Martin A. von. Soziologie der Renaissance. Zur Physiognomik und Rhythmik bürgerlicher Cultur. Stuttgart, 1932.
- Martines L. The social world of the florentine humanists (1390-1460). London, 1963.
- Martines L. Lawyers and statecraft in renaissance Florence. Princeton, 1968.
- Massetani G. La filosofia cabbalistica di Giovanni Pico della Mirandola. Empoli, 1897.
- Medieval and renaissance studies. Ed. by J. M. Headley. 1968.
- Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi. Firenze, 1955.
- Messeri A. Matteo Palmieri, cittadino fiorentino. — Archivio storico italiano, ser. V, 1894, XII, p. 257—340.
- Michel P.-H. Un idéal humain au 15-e siècle. La pensée de Leon Battista Alberti (1404—1472). Genève, 1971. 1 ed.-1930.
- Mirri F. S. Ironia e pessimismo nel pensiero di Leon Battista Alberti. — Forum Italicum, 1973, VII, p. 47—64.
- Monnerjahn E. Giovanni Pico della Mirandola. Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italienischen Humanismus. Wiesbaden, 1960.
- Müller G. Bildung und Erziehung im Humanismus der italienischen Renaissance. Grundlagen, Motiven, Quellen. Wiesbaden, 1969.
- Müller-Bochat E. Leon Battista Alberti und die Vergil-Deutung der Disputationes Camaldulenses; zur allegorischen Dichter-Erklärung bei Cristoforo Landino. Köln, 1968.
- Mutini C. La cultura a Firenze al tempo di Lorenzo il Magnifico. Bologna, 1970.
- Nardi B. Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI. Firenze, 1958.
- Nelson N. Individualism as a criterion of the Renaissance.—The Journal of English and Germanic Philology, 1933, XXXII, p. 316—334.
- Oligiati F. L'anima dell'

- Umanesimo e del Rinascimento. Saggio filosofico. Milano, 1924.
- L'Opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo (Convegno internaz. Mirandola, 15—18 sett., 1963), v. 1—2. Firenze, 1965.
- Owen J. The sceptics of the Italian Renaissance. London, 1893.
- Panofsky E. Studies in iconology. Humanistic themes in the art of the Renaissance. Oxford, 1939.
- Panofsky E. Renaissance and renaissances in western art. 2 ed. London, 1970.
- Paparelli G. Feritas, humanitas, divinitas. Le componenti dell'umanesimo. Messina—Firenze, 1960.
- Parkes H. B. The divine order. Western culture in the Middle Ages and the Renaissance. London, 1970.
- Pecchioli R. «Umanesimo civile» e interpretazione «civile» dell'umanesimo. — Studi storici, 1972, XIII, N 1, p. 3—33.
- Pellegrini F. C. Agnolo Pandolfini e il «Governo della Famiglia». — Giornale storico della letteratura italiana, 1886. VIII, p. 1—56.
- Pensée humaniste et tradition chrétienne aux XV-e et XVI-e siècles. Paris, 1950.
- Il pensiero italiano del Rinascimento e il tempo nostro. Firenze, 1970.
- Philosophy and Humanism. Renaissance essays in honour of Paul Oskar Kristeller. Ed. by E. P. Mahoney. Leiden, 1976.
- Picotti G. B. Ricerche umanistiche. Firenze, 1955.
- Il Poliziano e il suo tempo. Atti del IV Convegno internazionale di studi sul Rinascimento. Firenze, 1957.
- Pompeati A. Storia della letteratura italiana, v. 1—4. Torino, 1962.
- Ponte G. Architettura e società nel «De re aedificatoria» di Leon Battista Alberti. — Giornale italiano di filologia, 1969, XXI, p. 297—312.
- Puccinotti F. Di Marsilio Ficino e della Accademia Platonica nel secolo XV. Prato, 1865.
- Pusino J. Ficino's und Pico's religios-philosophische Anschauungen. — Zeitschrift für Kirchengeschichte, 1925, Bd 44, hefte 4.
- Il Quattrocento. Firenze, 1954.
- Il Quattrocento. A cura di G. Ponte. Bologna, 1966.
- Radetti G. Le origini dell'umanesimo civile fiorentino nel Quattrocento. — Giornale critico della filosofia italiana, 1959, 38, p. 98—122.
- The Renaissance. A reconsideration of the theories and interpretations of the age. Ed. by T. Helton. Madison, 1964.
- The renaissance philosophy of man. Ed. by G. Cassirer. Chicago, 1948.
- Renaissance studies in honour of Hans Baron. Ed. by A. Molho and J. A. Tedeschi. Firenze, 1971.
- Renaudet A. Humanismus et Renaissance. Genève, 1958.
- Renouard Y. Les hommes d'affaires italiens et l'avènement de la Renaissance. Paris, 1949.
- Renouard Y. Les hommes d'affaires italiens du Moyen Age. Paris, 1968.
- Die Rezeption der Antike: zum Problem der Kontinuität zwischen Mittelalter und Renaissance. Hrsg. A. von Buck. Hamburg, 1980.
- Ricchioni V. La costituzione politica di Firenze ai tempi di Lorenzo il Magnifico. Siena, 1913.
- Rice E. F. The renaissance idea of wisdom. Cambridge (Mass.), 1958.
- Ridolfi R. Vita di Girolamo Savonarola, v. 1—2. 2 ed. Roma, 1952.
- Ridolfi R. La stampa in Firenze nel secolo XV. Firenze, 1958.
- Il Rinascimento: significato e

- limiti. Atti del III Convegno internazionale sul Rinascimento, Firenze, 25—28 sett. 1952. Firenze, 1953.
- Robb N. Neoplatonism of the Italian Renaissance. 2 ed. New York, 1968.
- Rocca P. Giovanni Pico della Mirandola nei suoi rapporti di amicizia con Girolamo Savonarola. Ferrara, 1964.
- Rochon A. La jeunesse de Laurent de Médicis (1449—1478). Paris, 1963.
- Romano R. Tra due crisi: l'Italia del Rinascimento. 3 ed. Torino, 1978.
- Romano R., Tenenti A. Alle origini del mondo moderno (1350—1550). Milano, 1967.
- Roscoe G. Vita di Lorenzo de' Medici detto il Magnifico. Pisa, 1816.
- Rossi V. Il Quattrocento. 4 ed. Milano, 1964.
- Rubinstein N. The government of Florence under the Medici (1434-to-1494). 2 ed. Oxford, 1968.
- Russo L. Storia della letteratura italiana, v. I. Firenze, 1957.
- Rutenburg V. I. Popolo e movimenti popolari nell'Italia del '300 e '400. Bologna, 1971.
- Sabbadini R. Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV, v. 1—2. Firenze, 1905—1914.
- Saffrey H. D. Notes de Marcile Ficin.—Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, 1959, t. 21, p. 161—184.
- Saitta G. Il pensiero italiano nell'umanesimo e nel Rinascimento, v. 1-3. Bologna, 1949-1951.
- Saitta G. La filosofia di Marsilio Ficino. Palermo, 1923.
- Saitta G. Marsilio Ficino e la filosofia dell'umanesimo. Bologna, 1954.
- Salmi M. Civiltà fiorentina del primo Rinascimento. 2 ed. Firenze, 1967.
- Santinello G. Leon Battista Alberti. Una visione estetica del mondo e della vita. Firenze, 1962.
- Santini E. Firenze e i suoi «oratori» nel Quattrocento. Milano, 1922.
- Sapori A. Medioevo e Rinascimento. Spunti di una diversa periodizzazione.—Archivio storico italiano, 1957, 115, 2, p. 135—164.
- Sapori A. L'età della Rinascente. Secoli XIII—XVI. Milano, 1958.
- Sarton G. The appreciation of ancient and medieval science during the Renaissance (1450—1600). Philadelphia, 1955.
- Sasso G. Qualche osservazione sul problema della virtù e della fortuna nell'Alberti.—Il Mulino, 1953, II, p. 600—618.
- Schalk F. Leon Battista Alberti und das Buch «Della Famiglia».—Romanische Forschungen, 1950, 62, h. 1—4.
- Schalk F. Das Publicum im italienischen Humanismus. Krefeld, 1955.
- Schevill F. Medieval and Renaissance Florence, v. 1—2. New York, 1963.
- Schiavone M. Problemi filosofici in Marsilio Ficino. Milano, 1957.
- Schiavone M. Problemi ed aspetti dell'umanesimo. Milano, 1969.
- Seidlmayer M. Religios-etische Probleme des italienischen Humanismus.—Germanisch-romanische Monatsschrift, 1958, Bd 8, H. 2, S. 105—726.
- Seidlmayer M. Wege und Wandlungen des Humanismus. Studien zu seinem politischen, etischen, religiösen Problemen. Göttingen, 1965.
- Seigel J. E. Rhetoric and philosophy in renaissance humanism. The union of eloquence and wisdom. Princeton, 1968.
- Seigel J. The teaching of Argyropoulos and the rhetoric of the first humanists.—Action and Conviction in Early Modern Europe. Princeton, 1969.

- Semprini G. La filosofia di Pico della Mirandola. Milano, 1936.
- Sieveling A. Geschichte von Florenz. Hamburg, 1844.
- Simoncini G. Città e società nel Rinascimento, v. 1—2. Torino, 1974.
- Simone F. La coscienza della Rinascita negli umanisti.— *La Rinascita*, 1939, 18, p. 839—871; 1940, 19, p. 163—186.
- Social and economic foundations of the Italian Renaissance. Ed. by A. Molho. New York, 1969.
- Sombart W. Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen. München—Leipzig, 1913.
- Spongano R. La prosa letteraria del Quattrocento. Firenze, 1941.
- Strieder J. Le origini dello spirito capitalistico nell'Italia del Rinascimento.— *Rivista Internazionale di Scienze Sociali*, 1935, 6.
- Studia humanitatis. Ernesto Grassi zum 70 Geburtstag. München, 1973.
- Studies in medieval and renaissance history, v. 6. Ed. by W. M. Bowsky. Lincoln, 1969.
- Struever N. S. The language of history in the Renaissance. Rhetoric and historical consciousness in florentine humanism. Princeton, 1970.
- Suchodolski B. Antropologie philosophique de la Renaissance. Wrocław, 1976.
- Suchodolski B. Problemi della filosofia rinascimentale dell'uomo. Warszawa, 1967.
- Symonds J. A. Renaissance in Italy, v. I—VII. London, 1875—1886.
- Tateo F. Centri culturali dell'umanesimo. Bari, 1980.
- Tateo F. L'Umanesimo meridionale. Bari, 1972.
- Tateo F. Tradizione e realtà nell'umanesimo italiano. Bari, 1967.
- Tateo T. Alberti, Leonardo e la crisi dell'umanesimo. 2 ed. Bari, 1980.
- Tenenti A. Firenze dal comune a Lorenzo il Magnifico. 1350—1494. Milano, 1970.
- Tenenti A. Leon Battista Alberti. Milano, 1966.
- Tenenti A. Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento: Francia e Italia. 2 ed. Torino, 1977.
- Tenenti A. L'utopia nel Rinascimento (1450—1550).— *Studi storici*, 1966, VII, p. 688—707.
- Thorndike L. Science and thought in the fifteenth century. New York—London, 1963. I ed.—1929.
- Tiraboschi G. Storia della letteratura italiana, t. 6. Venezia, 1823—1825.
- Toffanin G. Storia dell'umanesimo, v. 1—2. 2 ed. Bologna, 1950.
- Toffanin G. L'uomo antico nel pensiero del Rinascimento. Bologna, 1957.
- Trexler R. C. Public life in renaissance Florence. New York, 1980.
- Trinkaus Ch. Adversity's noblemen. The Italian humanists on happiness. 2 ed. New York, 1960.
- Trinkaus Ch. Humanism, religion, society: concepts and motivations of some recent studies.— *Renaissance Quarterly*, 1976, 29, p. 676—713.
- Trinkaus Ch. In our image and likeness. Humanity and divinity in Italian humanist thought, v. 1—2. Chicago—London, 1970.
- Ugolini P. Un'altra Firenze. L'epoca di Cosimo il Vecchio. Riscontri tra cultura e società nella storia fiorentina. Firenze, 1971.
- Ullmann W. Medieval foundations of renaissance humanism. London, 1977.
- Ullman B. L. The origin and development of humanistic script. Roma, 1960.
- Umanesimo e ermeneutica.—

- Archivio di filosofia. Padova, 1963, N 3.
- Umanesimo e esoterismo.— Archivio di filosofia. Padova, 1960, N 2—3.
- Umanesimo e machiavellismo.— Archivio di filosofia. Padova, 1949.
- Umanesimo e scienza politica. A cura di E. Castelli. Milano, 1951.
- Umanesimo e simbolismo. — Archivio di filosofia. Padova, 1958, N 2—3.
- Umanesimo europeo e umanesimo veneziano. A cura di V. Branca. Venezia, 1964.
- L'Univers à la Renaissance: microcosme et macrocosme. Bruxelles, 1970.
- Valeri N. La libertà e la pace. Orientamenti politici del Rinascimento italiano. Torino, 1942.
- Varese C. Storia e politica nella prosa del Quattrocento. Torino, 1961.
- Vasoli C. La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. «Invenzione» e «metodo» nella cultura del XV e XVI secolo. Milano, 1968.
- Vasoli C. I miti e gli astri. Napoli, 1977.
- Vasoli C. Studi sulla cultura del Rinascimento. Manduria, 1968.
- Vasoli C. Umanesimo e Rinascimento. 2 ed. Palermo, 1976.
- Vena M. Alcune retrodatazioni e aggiunte lessicali dal «De Icarhia» dell'Alberti. — *Lingua nostra*, 1970, XXXI, 2, p. 41—48.
- Venezia e Oriente fra tardo Medioevo e Rinascimento. A cura di A. Pertusi. Venezia, 1966.
- Verde F. Giovanni Argiropulo e Lorenzo Buonincontri professori nello Studio fiorentino.— *Rinascimento*, Seconda ser., 1974, XIV, p. 279—287.
- Vincenzo di Giovanni. Giovanni Pico della Mirandola nella storia del Rinascimento e della filosofia in Italia. Palermo, 1894.
- Vita privata a Firenze nei secoli XIV e XV. Firenze, 1966.
- Walker D. P. Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella. London, 1958.
- Walsler E. *Gesammelte Studien zur Geistgeschichte der Renaissance*. Basel, 1932.
- Wandruszka M. *Das Bild des Menschen in der Sprache der italienischen Renaissance*. Krefeld, 1956.
- Warburg A. *La rinascita del paganesimo antico*. Firenze, 1966.
- Weber M. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Trad. it. Firenze, 1965.
- Weinstein D. *Savonarola and Florence. Prophecy and patriotism in the Renaissance*. Princeton, 1970.
- Weise G. *L'Ideale eroico del Rinascimento e le sue premesse umanistiche*. Napoli, 1961.
- Weise G. *Il duplice concetto di Rinascimento*.— *Rivista storica italiana*, 1956, 68, fasc. 1, p. 5—36; fasc. 2, p. 129—164.
- Weise G. *Il Rinascimento e la sua eredità*. Napoli, 1969.
- Weiss R. *The Renaissance discovery of classical antiquity*. 2 ed. Oxford, 1973.
- Weiss R. *The spread of italian humanism*. London, 1964.
- Weiss R. *The dawn of humanism in Italy*. London, 1947.
- Westfall C. W. *Painting and the liberal arts: Alberti's view*.— *Journal of the History of Ideas*, 1969, XXX.
- Wilcox D. I. *The development of florentine humanist historiography in the fifteenth century*. Cambridge (Mass.), 1969.
- Wind E. *Pagan mysteries in the Renaissance*. London, 1958.
- Zippel G. *Per la biografia dell'Argiropulo*.— *Giornale storico della letteratura italiana*, 1896, 28, p. 92—112.
- Zoubov V. *Léon Battista Alberti et les auteurs du moyen âge. Medieval and Renaissance Studies*, 1958, 4.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- А**
Абрамсон М. Л. 23,27,174
Августин 31,76,187
Адам 243
Адорно Ф. (Adorno F.) 19,27,93,
 99,112—114
Алитей 99—102,106—107,109—110
**Альберти Леон Баттиста (Alberti
 Leon Battista)** 7,9,14,27,41,48,53,
 120—141, 143—175, 191,197,201,
 210—212, 217, 219—221, 223,229,
 244, 253, 266, 274, 276, 277, (ил.)
Альбини Джованна дельи (ил.)
Альфонс Арагонский 113
Ананьин Э. (Anagnine E.) 235
Андреев М. Л. 23
Аникини Дж. (Anichini G.) 192,193
Антонелло да Мессина 173, (ил.)
Аполлоний Тианский 95
**Аргиропуло Джованни (Argyropo-
 lus Giovanni)** 14,27,29,69,94,178—
 191,215,225,260,268—269,271,274
Аристотель (Aristoteles) 24,31,45,50,
 63,65,67, 69—71, 83,88,90,104,118,
 122,149,151, 179—182, 184—189,
 191,197,207,213, 221, 225,240,242,
 258—260,262,266
Арсеньев Н. С. 195
Аччайуоли 224
**Аччайуоли Донато (Acciaiuoli Do-
 nato)** 9,14,27,61,69—72,91,99,116,
 118,179—180, 217, 224—225, 256,
 258,260—261,264,274
Аччайуоли Никколо 29
Аччайуоли Пьетро 217
Бадалони Н. (Badaloni N.) 20,66
Балашов Н. И. 23
Барон Г. (Baron H.) 18,19,24—27,
 30,124
Бароне Дж. (Barone G.) 235
Баткин Л. М. 23,195—196,216,
 238—239
Батталья Ф. (Battaglia F.) 30,32,
 41
**Бенивьени Джироламо (Benivieni
 Girolamo)** 198,240—242,251,255—
 257
Бенчи Джованни 72,76
Бернадская Е. В. 10,23
**Бистиччи Веспасиано да (Bisticci
 Vespasiano da)** 52,66,180
Боккаччо Джованни 31, 118, 211
Бони Боно 72—75,78
Бонфанти Р. (Bonfanti R.) 257,259,
 260,268
Боттичелли Сандро 212, (ил.)
Боффито Э. (Boffito E.) 53
Брагина Л. М. (Braghina L. M.)
 10,47,130,165,180, 190, 195—196,
 215,238—239
Брунеллески Филиппо 118
Бруни Леонардо (Bruni Leonardo)
 24, 25, 27—31, 41, 48, 63, 67, 69,
 72, 79, 80, 102, 108, 110, 115—
 116, 118, 191, 204, 260, 267, 273
Бруно Джордано 41,270
Брут 71
Бук А. (Buck A.) 26,32,212
Бурдах К. (Burdach K.) 16
Буркхардт Я. 14—15,17
Вазоли Ч. (Vasoli C.) 19,26,180—
 181,256—258
Валла Лоренцо 172,214,273
Валори Баччо 52
Валори Филиппо 260
Варезе К. (Varese C.) 18,93
Варрон 124
Вебер М. (Weber M.) 123—124
Вейзе Г. (Weise G.) 16,123,126
Вергилий 31,211,212,216
Верджеро Пьетро Паоло 28
Верино Уголино 52,255,257
Верниа Николетто 239
Виллари П. 192—193,254
Висконти 24,113
Виссарийон 179
Газа Феодор 179
Галли Э. (Galli E.) 192—193,195,
 206
Гарэн Э. (Garin E.) 18—19,26,32,
 53,70,93,128—129,141, 143,180,187,
 192, 194—195, 213,215,235—237,
 242, 248, 255, 257, 274
Гаспарино да Барцицца 120
Гаэта Ф. (Gaeta F.) 19
Гвиччардини 80
Гвиччардини Луиджи 31
Гвиччардини Пьеро 61,87,89
Геласт 145
Гермес Трисмегист 197
Гирландайо Доменико (ил.)

- Гистрий Петр Павел см. Верджерио Пьетро Паоло
 Гораций 211,212
 Гортензий 64
 Горфункель А. Х. 23,178,195—196, 239
 Гоццоли Беноццо (ил.)
 Гращенков В. Н. 23
 Грейсон С. (Grayson C.) 122
 Гуковский М. А. (Gukovsky M. A.) 10,20—21,178,195—196,238—239
 Гусарова Т. П. 10,23
 Гэдол Дж. (Gadol J.) 127—128
- Давид 65
 Даллес А. (Dalles A.) 234
 Данилова И. Е. 23
 Данте (Dante) 27,31,52,118,174, 211—212, 214, 216, 225—226
 Дати Леонардо 52
 Демокрит 71,84
 Демосфен 71
 Джентиле Дж. (Gentile G.) 17,213
 Дживелегов А. К. 20,21,128
 Джотто (Giotto) 41,118
 Джустиниани В. (Giustiniani V. R.) 93—94,99,114
 Дробницкий О. Г. 65
- Евгений IV папа 121
 Елина Н. Г. 23
- Желтова В. Н. 65
 Жильсон Э. 193—194
- Зомбарт В. 123—124
 Зубов В. П. 20
- Иероним 31
 Иоанн VIII Палеолог 180
- Калликст III папа 104
 Кампанелла Томмазо 119
 Каниджани 80
 Каниджани Антонио 207,217
 Каниджани Бернардо ди Симоне 14,61,80—82,116
 Карбонара К. (Carbonara C.) 16, 192—193,234—235
 Кардини Р. (Cardini R.) 212,214—215,226
 Кассирер Э. (Cassirer E.) 17,176, 192,232
 Кастаньо Андреа дель (ил.)
 Катон 122,124
 Квинтиллиан 31
- Кешковский Б. (Kieszkowski B.) 177,192—193
 Колет Джон 234
 Коллинз А. (Collins A. B.) 192—194
 Константин XI 180
 Корелин М. С. 15,24,126
 Котельникова Л. А. 10,23
 Кристеллер П. О. (Kristeller P. O.) 19—20,61,177,194,199,235,237,257
 Кроче Б. 17
 «Ксандра» («Xandra») 211
 Ксенофонт 124
 Кудрявцев О. Ф. 23,195—196,204—206
- Лазарев В. Н. 20,21,174
 Лактанций 84
 Ландино Кристофоро (Landino Cristoforo) 7,9,14,198,210—230, 256—257,269,271,274
 Ланфредини Антонио 260
 Лентцен М. (Lentzen M.) 212—215, 224,226
 Леонардо да Винчи (Leonardo da Vinci) 9,41,53,174,201,274
 Леонардо ди Тоне 210
 Ликург 64,71,73
 Липпи Филиппо (ил.)
 Лосев А. Ф. 23,178,195—196,239
 Лоэ П. (Lohe P.) 216—217
 Лукиан 122
 Лукреций 197
 Людовик Баварский 113
- Макьявелли Никколо (Macchiavelli Niccolo) 27,93,116,119
 Манетти Джанноццо (Manetti Giannozzo) 14,29,48,61,66—70,72, 77,80,91,93,102,116, 118, 191,204, 223,234,269,273
 Мантенья Андреа 173, (ил.)
 Манчини Дж. (Mancini G.) 121,144
 Маркс К. 12,13,22
 Марсель Р. (Marcel R.) 178,192—193
 Марсуппини Карло 29,93
 Мартинес Л. (Martines L.) 18,26, 29,82,93
 Мартини Франческо ди Джорджо (ил.)
 Медиго Элиа дель 239
 Медичи 19,26,74,94—96,98,99,107—110,112,114,117,208, 254, 256,258, 265
 Медичи Бернардо д'Аламанно деи 260

- Медичи Джулиано 110,217
 Медичи Козимо 45,61—62,68,79,91,
 94—98, 179, 197, 208, (ил.)
 Медичи Лоренцо 61—62,82,86,89,
 90,94—95,97,103, 106—108, 110,
 114, 198, 206, 208, 211, 217—219,
 240, 255, 258, (ил.)
 Медичи Пьеро 94, 97
 Медичи Пьеро (сын Лоренцо)
 257,259
 Миддельбургский Павел 204
 Микротокс 99,100,102,105
 Минос 64
 Мишель П. А. (*Michel P. H.*) 124—
 125
 Моисей 209
 Мом (*Momus*) 120—122,129,131,133,
 135,145,149
 Моннерьян Э. (*Monnerjahn E.*)
 235,237—238
 Монье Ф. 15
 Мор Томас 56,254
- Нальди Нальдо 255
Нарди Сальвестро (*Nardi Salvest-
 ro*) 72,75,76
Нези Джованни (*Nesi Giovanni*)
 7,9,14,116,198, 254—269,271—272,
 274—275
 Николай V папа 180
 Нума Помпилий 71
- Ориген 52
- Павел ап. (*Paulus*) 66,201
Пальмиери Маттео (*Palmieri Mat-
 teo*) 7,9,14,27—59,61—66,70—73,
 91,95,100,102,104, 108, 110,115—
 116,118, 158, 170, 191, 204, 212,
 223—224, 264, 266—267, 274—275
Пампалони Г. (*Pampaloni G.*) 93,
 96,97,112
 Пандольфини 80,82
 Пандольфини Аньоло 31
 Пандольфини Филиппо 61,82—87
Панофский Э. (*Panofsky E.*) 192—
 193
 Паренти Марко 217
 Пацци 110—111,113,255
 Пацци Франческо 110
 Персий 211
 Петрарка Франческо 31,118,211
Петрини М. (*Petrini M.*) 125—126
 Петров М. Т. 23
Пико делла Мирандола Джованни
(Pico della Mirandola Giovanni,
- Johannus Picus Mirandula)* 7,9,
 14,176—178, 198, 231—255 257—
 259,269—271,275,278—279
 Пифагор 181,182
 Платина 197
 Платон 44,53,56,68,71,81,83—84,86,
 89,122,164,177, 179, 181,187—188,
 191, 197—200,202,209,220,239,240,
 242,275
 Плиний 31,211
 Плифон Гемист 179
 Плотин 179,198
 Плутарх 31,96
 Поджо Браччолини 29,164,214,273
 Полициано Анджеоло 180,198,211—
 212,239—240,255,257
Понте Дж. (*Ponte G.*) 124,126,171
 Порфирий 84, 198
 Прокл 198
Пузино И. И. 195
 Пьеро делла Франческа 173, (ил.)
- Рабинстайн Н.* (*Rubinstein N.*) 96,
 112
 Радамант 64
 Раймонди Козимо 273
Ревякина Н. В. 23,27,66
 Ренодэ А. 26
Ринуччини Аламанно (*Rinuccini
 Alamanno*) 7,9,14,27,29—30,52,69,
 86, 92—101, 103—104, 106—111,
 113—116, 118—119, 180,204,212,
 217, 223—224, 229, 255—256, 260,
 264, 266, 272, 274—275
 Ринуччини Филиппо (*Rinuccini Fi-
 lippo*) 95,96,104
 Ринуччини Чино (*Rinuccini Cino*)
 24,96
Робб Н. (*Robb N. A.*) 176,192—193
 Ролова А. Д. 10,23
Романо Р. (*Romano R.*) 126,163
Росси В. (*Rossi V.*) 15,123,213
Рутенбург В. И. 10,20,22—23,239
 Ручелла Джованни 205
- Савонарола Джироламо (*Savona-
 gola Girolamo*) 95,114,192,235,
 254, 255, 257—259, 268, (ил.)
 Савская царица (ил.)
Саитта Дж. (*Saitta G.*) 17,32,34,
 53,104,192—193,232—233
 Саккетти Франко 31
 Саллюстий 31,77
 Сальвиати 110
 Сальвиати Якопо 110,260

Салотати Колюччо 24,27—28,116
Самаркин В. В. 10,23
Сантинелло Дж. (*Santinello G.*)
126—127,144
Сантини Э. (*Santini E.*) 60,68,70,
74—75,77,80—82
Сатурн (*Saturno*) 55—56
Сейгель Дж. (*Seigel J. F.*) 20, 25,
180
Сенека 122
Сеттиньяно Дезидерью да (ил.)
Сивилла Кумская 52, (ил.)
Сикст IV папа 180
Симонетта Джованни 211
Сказкин С. Д. 20,22
Скьявоне М. (*Schiavone M.*) 192,
194,236
Смирнова И. А. 23
Содерини Никколо 97,112
Соколов В. В. 23,178,195—196,238,
239
Сократ 223
Соломон 65,311
Солон 64,71,73
Спонгано Р. (*Spongano R.*) 18,26
Стагирит см. *Аристотель*
Стам С. М. 23
Сульпиций 64
Сцевола 64

Татео Ф. (*Tateo F.*) 53,126,213
Тененти А. (*Tenenti A.*) 20,126,163
«Теодженио» («*Teogenio*») 120—
122,134,139,160
Теофраст 122
Тиньози Никколо 197
Торнабуони Лудовика (ил.)
Тосканелли Паоло 144
Тоффанин Дж. (*Toffanin G.*) 16,193
Траверсари Амброджо 29
Трапезундский Георгий 93,181,190
Тринкаус Ч. (*Trinkaus Ch.*) 16—17,
25,178,192,234—235,237

Уилкокс Д. (*Wilcox D. J.*) 29
Утченко С. Л. 81

Фачино Бартоломео 234,235,269
Федерико да Монтефельтре (Феде-
риго Урбинский) 95,219
Фергюсон В. К. (*Ferguson W. K.*)
25—26
Филельфо Франческо 27,120,273
Филопон 143—144
Филострат 95
Фицино Марсилио (*Ficino Marsilio*,

Ficinus Marsilius) 9,14,80,176—
178, 191—211, 214—216, 221,230,
236,239,240,242,255, 257—258,260,
269—271,274—275,278—279

Фойгт Г. 24
Фома Аквинат 70
Фонте Бартоломео делла 180
Форези Бастиано 257
Фортуна (*Fortuna*) 32—33,128,
135—148, 150,156,161,165,170,185,
205,262
Фра Барталомео (ил.)

Хартман Г. М. 180
Хей Д. (*Hay D.*) 18,26
Хейтцман М. (*Heitzman M.*) 192
Хлодовский Р. И. 23
Хрисолор Мануил 179

Цицерон Марк Туллий (*Cicero*
Marco Tullio) 24—25,31,42,44—
45, 56—57,64,71,73,75,77,81,87,100,
102,106,118,122,211

Черняк И. X. 23,195—196
Чиколини Л. С. 23,59

Шастель А. (*Chastel A.*) 178,192—
193
Шестаков В. П. 195—197
Штекли А. Э. 23

Элевтерий 99—106
Эльфонд И. Я. 23,67
Энгельс Ф. 12,13,22
Эней 223
Эпикур 197
Эразм Роттердамский 254
«Эрумна» 143—144,161

Ювенал 77,211
Юпитер 56
Юсим М. А. 23

Яков патриарх 250
Ямвлих 198

Adorno F. см. *Адорно Ф.*
Acciaiuoli Donato см. *Аччайуоли*
Донато
Aiazzi G. 96
Alberti Leon Battista см. *Альберти*
Леон Баггиста
Anagnine E. см. *Ананьин Э.*
Anichini G. см. *Аникини Дж.*

- Argyropulo Giovanni* см. *Аргиропуло Джованни*
Argyropulo Isacco 180
Ariosto 129,144
Aubel E. 125,126
- Badaloni N.* см. *Бадалони Н.*
Baron H. см. *Барон Г.*
Barone G. см. *Бароне Дж.*
Battaglia F. см. *Батталья Ф.*
Benivieni Girolamo см. *Бенивьени Джироламо*
Bisticci Vespasiano da см. *Бистиччи Веспасиано да*
Bonfanti R. см. *Бонданти Р.*
Boffito E. см. *Боффито Э.*
Braghina L. M. см. *Брагина Л. М.*
Breen Q. 235
Bruni Leonardo см. *Бруни Леонардо*
Buck A. см. *Бук А.*
Burdach K. см. *Бурдах К.*
- Cammelli G.* 180
Cappelli A. 180
Carbonara C. см. *Карбонара К.*
Cardini R. см. *Кардини Р.*
Cassirer E. см. *Кассирер Э.*
Chastel A. см. *Шастель А.*
Cicero см. *Цицерон*
Collins A. B. см. *Коллинз А.*
Cordier P. M. 235
Crane T. F. 236
- Dalles A.* см. *Даллес А.*
Dante см. *Данте*
«Deifira» 121
Della Torre A. 213
Di Napoli G. 235
- Federici F.* 176
Ferguson W. K. см. *Фергюсон В. К.*
Ferri L. 192
Ficino Marsilio см. *Фичино Марсилио*
Fortuna см. *Фортуна*
Fraei C. 180
Frizzi E. 52
- Galli E.* см. *Галли Э.*
Gadol J. см. *Гэдол Дж.*
Gaeta F. см. *Гаэта Ф.*
Garin E. см. *Гарэн Э.*
Gautier-Vignal L. 236
Geanakoplos D. 180
Gennai S. 212
- Gentile G.* см. *Джентиле Дж.*
Giotto см. *Джотто*
Grayson C. см. *Грейсон С.*
Giustiniani V. R. см. *Джустиниани В.*
Gukovsky M. A. см. *Гуковский М. А.*
- Hay D.* см. *Хей Д.*
Heitzman M. см. *Хейтцман М.*
- Inguanez M.* 180
- Kieszkowski B.* см. *Кешковский Б.*
Kristeller P. O. см. *Кристеллер П. О.*
- Landino Cristoforo* см. *Ландино Кристофоро*
Lang R. 125
Lenzen M. см. *Лентцен М.*
Leonardo da Vinci см. *Леонардо да Винчи*
Liacci M. T. 226,227
Lohe P. см. *Лоэ П.*
- Macchiavelli Niccolo* см. *Макьявелли Никколо*
Manetti Giannozzo см. *Манетти Джанноццо*
Mancini G. см. *Манчини Дж.*
Marcel R. см. *Марсель Р.*
Martines L. см. *Мартинес Л.*
Martini G. 122
Massetani G. 236
Mazzeo I. A. 177
Messeri A. 29
Michel P. H. см. *Мишель П. А.*
Molho A. 25
Momus см. *Мом*
Monnerjahn E. см. *Моннерьян Э.*
Müller G. 180
Müller-Bochat E. 212
Müllner K. 181,185—187
- Nardi Salvestro* см. *Нарди Сальвестро*
Nesi Giovanni см. *Нези Джованни*
Neumann C. 67
- Osiris* 250
- Palmieri Matteo* см. *Пальмиери Маттео*
Rampaloni G. см. *Пампалони Г.*
Ranofsky E. см. *Панофский Э.*
Paulus см. *Павел ап.*

Petrini M. см. *Петрини М.*
Pico della Mirandola Giovanni,
Johannus Picus Mirandula, см.
Пико делла Мирандола Джо-
ванни
Ponte G. см. *Понте Дж.*
Riccinotti F. 192

Rabb T. 180
Ridolfi P. 255
Rinuccini Alamanno см. *Ринуччини*
Аламанно
Rinuccini Cino см. *Ринуччини Чино*
Rinuccini Filippo см. *Ринуччини*
Филиппо
Rinuccini Neri 96
Robb N. A. см. *Робб Н.*
Rocca P. 235
Romano R. см. *Романо Р.*
Rooke M. 53
Rossi V. см. *Росси В.*
Rubinstein N. см. *Рабинстайн Н.*

Sacchi Bartolomeo см. *Платина*
Saitta G. см. *Саитта Дж.*
Santinello G. см. *Сантинелло Дж.*
Santini E. см. *Сантини Э.*
Santoro M. 212
Sasso G. 25
Saturno см. *Сатурн*

Savonarola Girolamo см. *Савона-*
рола Джироламо
Schalk F. 125
Schiavone M. см. *Скьявоне М.*
Seigel J. F. см. *Сейгель Дж.*
Spongano R. см. *Спонгано Р.*

Tatakis B. 180
Tateo F. см. *Татео Ф.*
Tedeschi J. A. 25
Tenenti A. см. *Тененти А.*
«Teogenio» см. *«Тсодженно»*
Toffanin G. см. *Тоффанин Дж.*
Trinkaus Ch. см. *Тринкаус Ч.*
Tullio см. *Цицерон*

Varese C. см. *Варезе К.*
Vasoli C. см. *Вазоли Ч.*

Weber M. см. *Вебер М.*
Weinstein D. 255
Weise G. см. *Вейзе Г.*
Wilcox D. J. см. *Уилкокс Д.*
Wolf E. 212

«Xandra» см. *«Ксандра»*

Zippel C. 180

Λαμπρος 181,190

1-й форзац

Беноччо Гоццолли. Шествие волхвов. Деталь фрески в палаццо Медичи-Риккарди (крайний справа всадник — Козимо Медичи). 1459—1460. Флоренция.

2-й форзац

Андреа Мантенья. Минерва, изгоняющая пороки из «сада добродетели». 1502. Деталь. Лувр. Париж.

1р. 30к.

