

ИСТОРИЯ СОЦИАЛИСТИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ

1986

ИСТОРИЯ  
СОЦИАЛИСТИЧЕСКИХ  
УЧЕНИЙ

1986

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

Институт всеобщей истории

# ИСТОРИЯ СОЦИАЛИСТИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ 1986

---

Сборник статей

Ответственный редактор

Л. С. ЧИКОЛИНИ

Москва

«НАУКА»

1986



В сборник включены статьи по актуальным проблемам истории социалистической мысли — от эпохи Возрождения и Реформации до второй половины XIX в. В них показано значение трудов Ф. Энгельса для развития марксистской историографии общественной мысли, а также многообразие социалистических исканий в Западной Европе и России. Большой раздел составляют статьи, написанные к 450-летию со дня кончины Т. Мора, в которых рассматриваются малоизученные вопросы его творчества

Редакционная коллегия:

Л. С. ЧИКОЛИНИ (ответственный редактор),  
В. М. ВОЛОДАРСКИЙ (ответственный секретарь),  
Л. Н. ГОЛЬМАН, Н. Ю. КОЛПИНСКИЙ, В. А. МАЛИНИН,  
Т. А. ПАВЛОВА, Н. Б. ТЕР-АКОПЯН, А. Э. ШТЕКЛИ

Н. Б. Тер-Акопян

К истории термина и понятия  
«первобытный коммунизм»

Термин «первобытный коммунизм» вошел в советскую историческую науку еще в период ее становления. Она опиралась при этом на такие произведения, как «Капитал» К. Маркса, «Происхождение семьи, частной собственности и государства» Ф. Энгельса, «О государстве» В. И. Ленина и ряд других, где этот термин или близкие к нему выражения применяются для характеристики общественных отношений древнейшей формации. Однако в последние десятилетия термин «первобытный коммунизм» встречается в нашей литературе гораздо реже. Его приводят обычно в контексте, непосредственно связанном с освещением взглядов основоположников марксизма-ленинизма. В иных же случаях отношения в первобытном обществе характеризуются как коллективистские или, в зависимости от стадии развития его основной единицы — общины, как «родовые», «соседские» и т. п. Этот процесс постепенного вытеснения термина «первобытный коммунизм» и замены его более конкретными обозначениями начался с середины 30-х годов, когда в ходе дискуссий о стадильности и периодизации всемирно-исторического процесса первая общественно-экономическая формация была признана первобытнообщинной.

Для такого вывода имелись достаточно веские причины. Именно община была носителем основных отношений первобытного общества и тем первичным коллективом, который составлял базис всех более крупных объединений. К тому же далеко не на всем протяжении первобытной эпохи, самой продолжительной в жизни человека, общественные отношения могут быть определены как коммунистические. Нецелесообразно, например, характеризовать таким образом только еще формирующиеся отношения в эпоху пра-общины, или первобытного человеческого стада. Нельзя также определить как «первобытнокоммунистическое» общество предклассовой эпохи, когда разложение общин и имущественное расслоение в среде общинников зашло достаточно далеко.

Но против применения термина «первобытный коммунизм» выдвигались не столько эти вполне основательные соображения, которые появились в результате развития науки о первобытном обще-

стве и выражали необходимость более конкретного определения различных его сторон и этапов, сколько аргументы, далеко не бесспорные и порой просто неверные. Они нашли, в частности, отражение в статье «Первобытный коммунизм» во втором издании Большой Советской Энциклопедии. «Понятие первобытного коммунизма,— говорится здесь,— является ненаучным, так как оно приводит к отождествлению двух совершенно различных исторических ступеней развития человеческого общества, первобытнообщинного строя и коммунизма»<sup>1</sup>. Между тем это «ненаучное» понятие, как известно, имело, помимо всего прочего, серьезное мировоззренческое значение. Как справедливо отмечают видные советские ученые в коллективном труде «История первобытного общества», данные о том, что «классовому обществу предшествовало доклассовое, первобытнокоммунистическое общество», дали «основоположникам научного коммунизма дополнительные аргументы в пользу положения о неизбежности смены классового, капиталистического общества бесклассовым, коммунистическим»<sup>2</sup>.

Но точка зрения, высказанная выше, относится к самому последнему времени. В 60-е — начале 80-х годов термин «первобытный коммунизм» исчез как заглавное слово из большинства советских справочных изданий, далеко не везде давался он и в качестве отсылчного, в отдельных случаях он фигурирует в кавычках<sup>3</sup>.

Итак, при общем совпадении взглядов на первобытную историю как эпоху господства первобытнообщинного строя в советской науке сложились две точки зрения на понятие «первобытный коммунизм». Согласно одной, между этим понятием и понятием «коммунизм» нет связи по содержанию. Более того, они противоположны, поскольку одно из них обозначает низшую, самую примитивную ступень развития общества, а другое — высшую, постоянно развивающуюся формацию. Связь, таким образом, носит чисто формальный терминологический характер. Поэтому для пользы дела надо отказаться и от термина «первобытный коммунизм».

Согласно другой точке зрения, между обоими понятиями существует содержательная и генетическая связь. Причем исторические данные о первобытном коммунизме вошли в обоснование теории научного коммунизма. Какая же из этих точек зрения правильнее? Какая из них ближе к истине?

Относительно первой точки зрения можно, не вдаваясь в подробности, сказать, что ее сторонники, видимо, игнорируют важную закономерность, действительную как для природы, так и для обществ-

<sup>1</sup> БСЭ. 2-е изд. М., 1955, т. 32, с. 360.

<sup>2</sup> История первобытного общества: Общие вопросы. Проблемы антропогенеза. М., 1983, с. 3, 4.

<sup>3</sup> Советская историческая энциклопедия, 1967, т. 10, с. 1012; Философская энциклопедия, 1967, т. 4, с. 236; БСЭ. 3-е изд., 1975, т. 19; Предметный указатель ко второму изданию Сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса. М., 1978, ч. I, с. 363; Экономическая энциклопедия: Политическая экономия, 1979, т. 3, с. 215; Философский словарь / Под ред. И. Т. Фролова. М., 1980; Философский энциклопедический словарь. М., 1983.

ва. Во всемирно-историческом развитии человечества как определенной целостности общественные формации составляют восходящие ступени, или стадии. При этом низшая ступень содержит в зародышевой форме намеки на будущее, которые необязательно проявляются на непосредственно следующей за ней ступени. Их реализация спустя ряд ступеней, на более высоких витках спирали развития, выглядит в известной мере как повторение, как возрождение низшей формы, прошедшей ряд метаморфоз. Само собой разумеется, что подобное «возрождение» происходит на принципиально новой основе.

Что касается другой точки зрения, то она требует некоторых пояснений. Без сомнения, ее сторонники справедливо указывают на то, что первобытная история дала дополнительные аргументы для обоснования необходимости коммунизма. Но при этом возникает иллюзия, будто теоретические представления о коммунизме возникли еще до появления коммунистических идей в собственном смысле слова. Между тем дело обстояло сложнее. На утопической стадии развития коммунистической идеологии отдельные авторы действительно обращались к известным в истории и в этнографии фактам о наличии общности имущества и некоторых других коммунистических черт у древних и современных первобытных народов для подтверждения правильности своих взглядов. Но это было именно на донаучной стадии развития социалистических и коммунистических идей. Не существовало тогда еще и науки о первобытном обществе. Не существовало также и терминов «коммунизм» и «первобытный коммунизм». Первый из этих терминов возник с началом коммунистического рабочего движения. Что касается второго, то уже из его составного характера следует, что он мог возникнуть лишь на основе первого, а следовательно — после него. Из всего этого может быть сделан вывод, что основание и обоснованное на стадии научного коммунизма меняются местами. Не данные о первобытной истории стали основанием для теории научного коммунизма, а, напротив, сама эта теория позволила развить научный подход к исследованию первобытного общества. И уже на этой основе, в порядке обратной связи, возникли дополнительные аргументы, подтверждающие правильность коммунистических идей<sup>4</sup>.

Исторически возникающие термины не стоят в безразличном отношении к обозначаемым ими понятиям, но история термина и история понятия обычно не во всем совпадают. Целесообразно поэтому предварительно кратко изложить здесь сведения по истории терминов «коммунизм» и «первобытный коммунизм», прежде чем рассматривать соотношение самих понятий.

Этимологически слова «коммунизм» и «коммунист» восходят к латинским: *communis* (общий), *commune* (общее имущество, общая собственность), *communia* (неразделенная часть земель, общие уго-

<sup>4</sup> См.: Тер-Акопян Н. Б. Подход Маркса и Энгельса к истории первобытного общества и некоторые вопросы теории Моргана.— Сов. этнография, 1980, № 5.

дия; также — общественная жизнь)<sup>5</sup>. Эти термины фигурировали у римских авторов, например у Юлия Цезаря в его «Записках о галльской войне» (кн. 6, гл. 21, 22) при описании общинного строя и общности имущества у древних германцев. От этих латинских слов ведут свое происхождение английские: *common* (общественная земля и право на нее общинника), *community* (община); французские: *commune* (община, коммуна), *communauté* (общность, коллектив), *communautaire* (общинный), а также слова того же корня в некоторых других языках.

Выше приведены, разумеется, далеко не все слова, образованные от этого корня, не все значения воспроизведенных слов, а лишь их основные исторические первоначальные значения. Нетрудно заметить, что все они связаны с общиной, общинной формой общей собственности и, таким образом, относятся к первобытному строю, т. е. к первобытному коммунизму. Нетрудно также заметить, что от термина «коммунизм» их отличает всего лишь суффикс «изм». Но для того, чтобы этот абстрагирующий и обобщающий суффикс был прибавлен к корню, понадобилось два тысячелетия. Случилось это не раньше, чем возникло само коммунистическое движение. Это новое явление несло в себе и принципы общинного коммунизма, но вместе с тем оно в такой же степени отличалось от него, в какой современное общество отличается от узкого мира общины.

Формальный терминологический подход дает возможность указать сходные черты различных исторических ступеней развития, но он может также породить иллюзию совпадения и тождества этих ступеней. Задача, естественно, состоит в том, чтобы вникнуть в существо сравниваемых стадий. Но если при этом пренебрегать специальным исследованием истории термина, то часто возникает заблуждение иного порядка, будто бы термин и обозначаемое им явление появились одновременно. Такого рода неточности встречаются и в работах по истории социалистических идей. Так, из некоторых статей академика В. П. Волгина следует, что не только идея коммунизма, но и термин «коммунизм» встречается уже у Бабёфа<sup>6</sup>. Между тем ни в тексте речи Бабёфа, на которую ссылается автор, ни в каких-либо других его произведениях нет термина «коммунизм»<sup>7</sup>. Нет этого термина и в знаменитой книге соратника Бабёфа

<sup>5</sup> Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. 2-е изд. М., 1976, с. 213; Pauly's Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft/Hrsg. G. Wissowa. Stuttgart 1905, Bd. 4, S. 776, 777.

<sup>6</sup> Volguine V. P. Introduction.— In: Morelly. Code de la Nature. P., 1970, p. 7 («En 1796, Babeuf, dans son plaidoyer, se référa à Diderot comme à l'auteur du Code, l'appelant „le maître du communisme“»). Аналогичные утверждения приводятся и в кн.: Волгин В. П. Развитие общественной мысли во Франции в XVIII веке. М., 1977, с. 272. «В 1796 г. на судебном процессе участников коммунистической организации, подготовлявшей так называемый „заговор равных“, Бабёф в своей защитной речи сослался на Дидро, как на автора „Кодекса природы“ и „учителя коммунизма“. В отличие от французского текста в русском тексте слова „учитель коммунизма“ даны без кавычек. Ср. также: с. 111, 115, 359—360.

<sup>7</sup> Высказывания Бабёфа о Дидро в его «общей защитительной речи перед верховным судом в Вандоме» в 1796 г. см.: Бабёф Гр. Соч. М., 1982, т. 4, с. 357—

Буонаротти, оказавшей столь заметное влияние на рабочее движение 30—40-х годов прошлого века<sup>8</sup>.

Большинство источников относят возникновение термина «коммунизм» ко второй половине 30-х годов. Ганс Мюллер, автор самой полной работы по истории термина «социализм», дал в специальном ее разделе обзор данных о «конкурирующем гнезде слов *commun*»<sup>9</sup>. Он рассматривает историю термина «коммунизм» в тесной связи с развитием самого коммунистического движения и соответственно идеи коммунизма. Первоначально участники движения, члены тайных рабочих кружков, во Франции в 30-е годы прошлого века именовались «бабувистами», а само идейное течение — «бабувизмом» — от имени Гракха Бабёфа. Лишь позднее по характеру требования, выдвигавшегося ими на первый план, — требования общей собственности — их стали называть различными словами, образованными от корня *commun* (общий). Можно считать установленным, что в 1840 г. в этом потоке словотворчества побеждают термины «коммунист» и «коммунизм», которые затем получают всемирное распространение<sup>10</sup>.

Итак, термин «коммунизм» появился в 1840 г. и чрезвычайно быстро распространился в ведущих западноевропейских странах. Это было неудивительно в обстановке растущей революционной активности пролетариата. Господствующие классы страшились нового коммунистического движения масс. Их восприятие, пожалуй, откровеннее всех выразил немецкий публицист и агент прусского правительства Лоренц Штейн. Он писал в 1842 г. о «мрачном угрожающем призраке «коммунизма», в чью действительность никто не хочет верить и чье существование тем не менее каждый признает и страшится его»<sup>11</sup>. Возможно, именно популярная в Германии книга Штейна побудила Маркса и Энгельса начать «Манифест Коммунистической партии» словами: «Призрак бродит по Европе — призрак коммунизма». (Болтовне о призраке Маркс и Энгельс противопоставили изложение взглядов, целей и стремлений коммунистов.)<sup>12</sup>

Коммунистическое движение и коммунистические идеи развива-

363. Отметим, однако, что в 1793 г. Бабёф собирался организовать «Club des égaux et communistes». См.: Там же, с. 7. «Коммюнист» — сторонник общности имущества (*communauté des biens*) — течения, широко распространенного во времена Великой французской революции. См.: Багагурия Г. А. *Контурсы грядущего: Энгельс о коммунистическом обществе*. М., 1972, с. 17.

<sup>8</sup> Буонаротти Ф. *Заговор во имя равенства*. М., 1963, т. 2, с. 7—67.

<sup>9</sup> Müller H. *Ursprung und Geschichte des Wortes Sozialismus*. Hannover, 1967, S. 107—111.

<sup>10</sup> Согласно неподтвержденной версии, термин «коммунизм» появился еще в середине 30-х годов XIX в. в произведениях христианского социалиста Ф. Ламенне. Более вероятно, что термин был впервые употреблен английским социалистом Дж. Г. Бармби в 1840 г. См.: *Oxford English Dictionary*, vol. II, p. 701. Но достоверно то, что он стал широко применяться Э. Кабе с 1840 г.

<sup>11</sup> Stein L. *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs*. Leipzig, 1842, S. 4.

<sup>12</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 4, с. 423.



лись, и одним из внешних признаков этого процесса было появление в самое разное время различных составных терминов, характеризовавших отдельные стороны развития движения или группы, в нем участвовавшие, стадии развития идей и т. д. (ср.: коммунизм икарский, коммунизм аграрный, коммунизм утопический). Среди этих новых терминов был также и термин «первобытный коммунизм». Остается установить, когда он возник и кто является его автором.

Как уже говорилось, этого термина не было у представителей домарксистского социализма и коммунизма, хотя некоторые из них и обращались к древней истории человечества или приводили примеры из жизни «дикарей» для доказательства справедливости своих взглядов. Но термин «первобытный коммунизм» вполне мог возникнуть после 1840 г. в среде социалистических школ, существовавших параллельно с марксизмом, но оставшихся на почве утопизма. Правда, утопизма особого рода (с конкретной классовой подоплекой, чаще всего мелкобуржуазной), пытавшегося приспособить коммунистическое движение к своим интересам. У авторов этого направления встречаются примеры из истории первобытных обществ, но обнаружить в их произведениях термин «первобытный коммунизм» не удалось.

Интересующий нас термин мог возникнуть и в другой сфере — в сфере конкретной науки о первобытной истории. В 40—70-е годы прошлого века эта наука только складывалась. Хотя различные ее составные части еще не слились, все эти научные дисциплины и теории испытали на себе значительное влияние эволюционистской мысли, а это, кроме всего прочего, означало близость к историзму, признание магистральной линии и стадильности развития и, следовательно, потенциальную возможность выделения первобытной истории как особой стадии в развитии человечества. И такое вычленение действительно имело место. Выдающуюся роль сыграл в этом американский ученый Л. Г. Морган, чей труд «Древнее общество» знаменовал завершение процесса формирования новой науки о первобытном обществе.

В этой замечательной книге автор характеризует как «коммунистические» определенные отношения в первобытном обществе, но сочетание «первобытный коммунизм» в книге не встречается. Поскольку вся книга посвящена древнейшей эпохе, отсутствие определения «первобытный», казалось бы, не имеет существенного значения. Однако отсутствие этого термина уже само по себе говорит о недостаточности концепции Моргана, о ее незавершенности.

Для того чтобы убедиться в этом, посмотрим, в каких случаях Морган применял термин «коммунизм». Их немного, все они относятся к характеристике быта и хозяйствования семейных общин. Он отмечал, что парные семьи североамериканских индейцев жили в общих домах и «вели хозяйство на коммунистических началах» (*practiced communism within the household*), он связывал «коммунистические начала в быту» (*communism in living*) с групповыми формами брака, сохранившимися у ряда народов, и считал эти «начала»

необходимым условием их существования. Морган писал, что такие «коммунистические начала в быту», также обусловленные формой семьи, находил Цезарь у древних германцев<sup>13</sup>. Но когда дело касалось общей характеристики родового строя и его эпохи, Морган пользовался выражениями, восходящими к Великой французской революции: «свобода, равенство и братство»<sup>14</sup>.

Применение Морганом термина «коммунизм» по отношению к семейным институтам родового строя было, конечно, смелым новаторским шагом в науке. Морган, очевидно, вкладывал в него то содержание, те уже широко распространявшиеся в 70-е годы представления о коммунизме как справедливом строе жизни, которые касались в основном сферы распределения, потребления и быта. При этом главной его заслугой было не открытие коммунистического характера этих отношений, а открытие самого института рода, тех внутренних связей первобытного общества, естественно сложившегося коллектива, структура которого до Моргана оставалась белым пятном на карте истории. Этот момент не раз подчеркивали в своих работах Маркс, Энгельс и Ленин. В то же время отсутствие у Моргана определения «первобытный» свидетельствует о недостатке историзма в подходе к такому явлению, как коммунизм. Если Морган уловил сходство принципов социальных отношений древнейшего и будущего общества, он, очевидно, несколько недооценил различие между ними, порожденное историческим развитием.

Итак, Морган не вводит термин «первобытный коммунизм», хотя и описывает и анализирует само явление. Понятие и термин «коммунизм» он применяет ограниченно — только к некоторым отношениям в первобытном обществе.

Выступление Моргана относится к 1877 г. Когда же все-таки возник термин «первобытный коммунизм»? Известно, что в работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства» Энгельс уже добавляет определение «первобытный». Энгельс пишет, например, о «первобытном коммунистическом общем домашнем хозяйстве», и, хотя в ряде случаев он оперирует просто определением «коммунистический», это не может изменить того факта, что новый и более точный термин уже существует<sup>15</sup>. Первое издание «Происхождение семьи, частной собственности и государства» вышло в 1884 г. Поскольку именно в этой работе содержится систематическое изложение взглядов основоположников научного коммунизма на историю первобытного общества, то распространилось мнение, что именно здесь Энгельс после ознакомления с трудами Моргана впервые ввел термин «первобытный коммунизм» или, точнее, в форме прилагательного — «первобытный коммунистический».

<sup>13</sup> Morgan L. H. *Ancient Society*. Cambridge (Mass.), 1964, p. 337, 351, 383, 306. Выражение «communism in living» иногда переводят как «коммунистический образ жизни», однако такое расширительное толкование неточно по смыслу оригинала и не соответствует контексту.

<sup>14</sup> Ibid., p. 467.

<sup>15</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 53, 98, 139, 159.

Однако ознакомление с более ранними работами Маркса и Энгельса показывает, что термин «первобытный коммунизм» возник гораздо раньше. Его первое упоминание, насколько удалось установить, встречается в «Экономических рукописях 1857—1859 годов» К. Маркса, известных также как первоначальный вариант «Капитала». Маркс вводит этот термин в одном из набросков, относящихся к 1858 г. Приведем термин в контексте, поскольку это важно для понимания смысла, который Маркс вкладывал в него. «Общинную собственность,— писал Маркс,— недавно вновь открыли как некий... славянский курьез. На деле же Индия дает нам образцы разнообразнейших форм подобных экономических общин, более или менее разложившихся, однако еще вполне распознаваемых; а более основательное историческое исследование обнаруживает эту общину как исходный пункт у всех культурных народов. Система производства, основанная на частном обмене, первоначально есть историческое разложение этого *первобытного коммунизма* (курсив наш.— Авт.). Однако целый ряд экономических систем, в свою очередь, занимает промежуточное положение между современным миром, где меновая стоимость господствует над производством во всю ширь и глубину, и такими общественными формациями, основу которых составляет общинная собственность...»<sup>16</sup>.

Следует отметить, что в статьях Маркса о британском господстве в Индии и в его переписке с Энгельсом в конце мая — начале июня 1853 г., когда они впервые занялись проблемой индийской общины, термина «первобытный коммунизм» еще не было<sup>17</sup>. Но после 1858 г. Маркс оперировал этим термином в томах «Капитала». Отсюда следует, что термин появился именно при разработке Марксом проблем политической экономии. А контекст приведенного выше отрывка показывает, что термин был связан с наиболее общими вопросами политической экономии и периодизации всемирной истории. Ведь именно в данном отрывке Маркс впервые в экономическом тексте употребляет другой термин, обозначающий важнейшее понятие «формация», определение которого он вскоре дал в известном Предисловии к работе «К критике политической экономии»<sup>18</sup>.

Итак, с большой степенью достоверности можно утверждать, что термин «первобытный коммунизм» введен К. Марксом. Введен в 1858 г., спустя 18 лет после появления термина «коммунизм». Можно также утверждать, что эти термин и понятие возникли в ходе разработки системы категорий политической экономии Маркса и являются ее составной частью.

История термина «первобытный коммунизм» — своеобразный индикатор истории самого понятия, самой идеи. Но развитие понятия, конечно, не совпадает с историей термина и требует специального рассмотрения. Следует, однако, напомнить, что за обоими этими явлениями стоит действительное развитие материального

<sup>16</sup> Там же, т. 46, ч. II, с. 394.

<sup>17</sup> См.: Там же, т. 9, с. 130—136; т. 28, с. 215, 221, 222, 228, 229.

<sup>18</sup> См.: Там же, т. 13, с. 7—8.

мира, в данном случае — развитие общества. И хотя последний вопрос не является предметом настоящей статьи, логика исследования уже заставила нас к нему обратиться. За понятием и термином «первобытный коммунизм» стояли открытые Марксом экономические отношения внутри общины и, по выражению Ленина, «первобытный родовой коммунизм»<sup>19</sup>, открытый Морганом. А за понятием «коммунизм» стояло уже начавшееся движение пролетариата.

Но связь понятий и идей с их материальной основой, как известно, очень сложна. Подчас она многократно опосредована историческим процессом, так что теряются следы этой связи и она обнаруживается лишь при крутых поворотах истории и «взрывах» научной мысли. По поводу одного такого абстрактного понятия, имеющего, впрочем, прямое отношение к нашей проблеме, Маркс писал в письме к Энгельсу: «Но что сказал бы старик Гегель, если бы узнал на том свете, что *общее* [Allgemeine] означает у германцев и скандинавских народов не что иное, как общинную землю, а *частное* [Sundre, Besondre]<sup>20</sup> — не что иное, как выделившуюся из этой общинной земли частную собственность [Sondereigen]. Проклятие! Выходит, что логические категории все же прямо вытекают из «наших отношений» [aus «unsrem Verkehr»]<sup>21</sup>.

Маркс сводит абстракции гегелевской логики к их земной основе, указывая путь к познанию исторического развития общества. К познанию как его материальных движущих сил, так и отражения противоречий их развития в борьбе идей. На протяжении всей истории классовых формаций шла борьба общей собственности против частной собственности. На одном полюсе разделенного общества стояли народные массы, на другом — эксплуататорские классы. Понятия классового общества вообще и классовой борьбы вообще — это абстракции. Следуя Марксу, их можно было бы назвать «разумными абстракциями»<sup>22</sup>. В каждой формации их конкретное историческое содержание иное, а их идейное отражение еще более многообразно. Оно охватывает всю гамму различий и противоречий данной эпохи, изменяясь и принимая новые формы в каждой новой ее фазе. Но этим не исчерпывается идейное содержание борьбы. Идеология как бы раздвигает границы своей эпохи, она обращается к понятиям и идеям прошлых эпох, вплоть до истоков человечества, приспосабливая их к своим потребностям. Но она также обращается к будущему, создавая многообразные модели, в которых отражаются интересы различных восходящих классов и слоев общества. В то время как идеология класса, непосредственно идущего к вла-

<sup>19</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 4, с. 36. В работе «О государстве» Ленин применяет термин «первобытный коммунизм». См.: Там же, т. 39, с. 68. Между тем в Справочном томе к изданию термин отсутствует.

<sup>20</sup> В данном случае предположительнее перевод: «особенное».

<sup>21</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 32, с. 45.

<sup>22</sup> Маркс писал во Введении в «Экономических рукописях 1857—1859 гг.»: «Производство вообще — это абстракция, но абстракция разумная, поскольку она действительно выделяет общее, фиксирует его и потому избавляет нас от повторений» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 46, ч. 1, с. 21).

сти, выражается в конкретных сочинениях и конкретных программах, идеи и идеалы других слоев лишь отчасти содержатся в их конкретных насущных требованиях. В большей степени они находят отражение в философских концепциях или социальных утопиях.

В ходе эволюции представлений об истоках человеческого общества, о его древнейших стадиях появилась концепция первобытного коммунизма, а утопические представления о будущем идеальном обществе сменились прогнозом будущего коммунистического общества. Завершение перехода к новым представлениям было зафиксировано, как автор попытался показать выше, появлением соответствующих терминов.

Следует, однако, уточнить, когда и каким образом сложилось само понятие о первобытном коммунизме, и выяснить его взаимосвязь с понятием «коммунизм». Если сформулировать вопрос более конкретно, то необходимо установить, в какой мере и каким образом представления о древнейшей истории человека, а также их идеализация влияли на возникновение коммунистического идеала. И каким образом сложившаяся теория коммунизма повлияла на научное понимание первобытной истории.

В этом исследовании мы должны будем опираться на современную концепцию первобытной истории, основы которой были созданы Марксом и Энгельсом, равно как и на современное учение о научном коммунизме. Обосновывая необходимость такого методологического подхода к исследованию, Маркс писал, что «намекы» на более высокую ступень развития «могут быть поняты только в том случае, если само это более высокое уже известно»<sup>23</sup>. Таким образом, развитая концепция сама дает ключ к пониманию предшествующих ступеней.

Изучая историю европейской мысли нового времени, мы часто сталкиваемся с тем, что истоки тех или иных понятий и идей восходят к античности. Поэтому и в данном случае обратимся к античности.

На первый взгляд может показаться, что представление о первобытном коммунизме восходит к легенде о Золотом веке. Но на самом деле идеализация прошлого, изображение жизни древнейших людей как полного изобилия и беззаботного существования, не имеет отношения к научному представлению о первобытном коммунизме. Последнее предполагает как общую собственность, так и социальное устройство, гарантирующее равнообеспечивающее распределение общего продукта между членами первобытного коллектива. Никакого изобилия древнейший мир не знал. Коммунистический строй был необходим для сохранения самого существования первобытного общества. «Что первобытный человек получал необходимое, как свободный подарок природы,— писал В. И. Ленин,— это глупая побасенка... Никакого золотого века позади нас не было, и первобыт-

<sup>23</sup> Там же, с. 42.

ный человек был совершенно подавлен трудностью существования, трудностью борьбы с природой»<sup>24</sup>.

К античности относится, однако, не только легенда о Золотом веке, к ней восходят многие представления, понятия и концепции, которые действительно стали прямыми или косвенными предпосылками к возникновению теории первобытного коммунизма. К античности восходят первые сведения о матриархате и матрилинейном родстве у некоторых народов Малой Азии (Геродот) и первая социальная утопия (Платон). Античные мыслители поставили вопрос о соотношении естественного и социального начала в происхождении общества и государства (Аристотель). Они предвосхитили концепцию происхождения человека из животного мира и выдвинули периодизацию древнейшей истории человечества (Лукреций). Античным авторам принадлежит первое описание общинного коммунизма (Цезарь). Наконец, в античности возникает и представление о «добром дикаре» (Тацит)<sup>25</sup>. Не легенда о Золотом веке, а именно медный и железный века, точнее, эпохи производства, которые различал Лукреций, являются первым шагом в развитии науки о первобытном обществе.

Достижения античной мысли послужили в новое время отправными точками в развитии представлений о первобытном обществе. В чистом виде таким развитием мыслительного материала, унаследованного от античности, было создание И. Я. Бахофеном концепции матриархата, которая стала одним из компонентов теории первобытного коммунизма в ее первоначальном виде<sup>26</sup>. Но это пример достаточно поздний, относящийся к периоду, когда уже непосредственно складывалась наука о первобытном обществе.

Обычно указания античных авторов привлекали внимание ученых нового времени тогда, когда сами они сталкивались с аналогичными явлениями в действительности. При этом отдельные открытия далеко не сразу становились достоянием науки. Для этого требовалась иногда более зрелая ступень развития той общественной среды, к которой принадлежали сами ученые. Когда французский иезуит миссионер Ж. Ф. Лафито опубликовал в 1724 г. свою книгу «Об обычаях диких американцев в сравнении с обычаями начальных времен»<sup>27</sup>, в которой среди прочего впервые описал институт рода у прокезов, сопоставив его с аналогичными институтами античности, работа оставалась незамеченной. На социальный строй индейцев обратили внимание только в следующем столетии, после открытий американского ученого Л. Г. Моргана. Описав родовой строй индейцев в монографии «Лига прокезов» (1851)<sup>28</sup>, Морган лишь

<sup>24</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 5, с. 103.

<sup>25</sup> Токарев С. А. Истоки этнографической науки. М., 1978, с. 41, 92. Но, видимо, в новое время представление о «добром дикаре» зародилось независимо от античного наследия.

<sup>26</sup> Bachofen J. J. Das Mutterrecht. Stuttgart, 1861; см.: Энгельс Ф. К истории первобытной семьи.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 22, с. 215—218; см. также: Косвен М. О. Матриархат. М., 1948.

<sup>27</sup> Lajiteau. Moeurs des sauvages americains, compares aux moeurs des premiers temps. P., 1724. Т. 1—2.

<sup>28</sup> Morgan L. H. League of the Ho-de-no-sau-nee, Iroquois. Rochester, 1851.

значительно позднее осознал значение своих исследований. Его теория первобытного общества, включавшая концепцию первобытного родового коммунизма, была изложена в 1877 г. в названном выше труде «Древнее общество». О Лафито вспомнили только после выхода в свет всех основных сочинений Моргана, в конце 80-х годов прошлого века, когда его труд представлял уже чисто исторический интерес<sup>29</sup>.

До третьей четверти прошлого века, пока процесс формирования науки о первобытном обществе не принял целенаправленные формы, экскурсы в первобытную историю встречались у представителей разных гуманитарных наук, образуя как бы периферию исторического знания. В этом общем потоке можно выделить направления, которые сыграли важнейшую роль в возникновении представлений о коммунистическом строе и первобытном коммунизме. Общей предпосылкой были великие географические открытия, в особенности те, благодаря которым европейцы вступили в контакт с народами, находившимися на различных ступенях доклассовой стадии развития. Как удачно выразился современный французский ученый М. Дюше, «история прочертила линию раздела внутри пространства, до того времени однородного, как бы обрисовывая древний мир внутри нового»<sup>30</sup>.

Европейцам понадобилось, однако, не одно столетие, чтобы осознать *исторический* характер различия между ними самими и народами, с которыми они вступили в контакт. Для этого понадобилось не только накопить опыт контактов с «дикими» племенами и народами, обобщить и постигнуть смысл этого опыта, отраженного в великом множестве официальных донесений и отчетов, описаний путешествий, не только сопоставить сделанные отсюда выводы с литературным наследием античности. Но понадобился и опыт социального развития самой Европы, нарастания и углубления классовых противоречий, а также назревшего столкновения двух эпох в ее собственных пределах. Столетия пролегли между вытекавшим из христианской доктрины первоначальным суждением европейцев о примитивных племенах как о народах «одичавших», деградировавших вследствие отпадения от «истинной веры», и развитым мыслителями эпохи Просвещения противопоставлением «естественного состояния» человечества его общественному состоянию.

Сразу же оговоримся. В этот последний тезис в разное время вкладывалось различное содержание. Более того, даже представители французского Просвещения, сыгравшие важную роль в его разработке и применении, по-разному его понимали. Все же значение этого тезиса определяется тем, что здесь впервые в общем

<sup>29</sup> White L. A. Lewis Henry Morgan: His Life and His Researches.— In: Morgan L. H. The Indian Journals, 1859—1862. Ann Arbor, 1959, p. 6, 201; см. также: Тер-Акопян Н. Б. Послесловие.— В кн.: Морган Л. Г. Лига ходеносауни, или ирокезов. М., 1983, с. 290.

<sup>30</sup> Дюше М. Мир цивилизации и мир дикарей в эпоху Просвещения: Основы антропологии у философов.— В кн.: Век просвещения. Москва; Париж, 1970, с. 259.

виде проведено различие между двумя крупнейшими эпохами в развитии человечества — доклассовой и догосударственной и эпохой классового, «гражданского» общества. Напомним, что спустя столетие Л. Г. Морган повторил, в сущности, этот тезис, разделив древние и новые общества по форме правления соответственно на родовые и социальные, образующие общество (*societas*), и политические, образующие государство (*civitas*)<sup>31</sup>.

Этот тезис подразумевает также третью эпоху всемирной истории. Критика существующего общества, требование перестройки его на основе «Разума», а следовательно, с учетом «естественных законов» предполагала некую третью, будущую стадию развития человечества.

Без сомнения, разбираемый тезис сформулирован в предельно абстрактной манере. Несомненно также, что конкретные исторические условия того времени позволяли осуществить лишь буржуазную перестройку феодального общества и его абсолютистского государства. К этому и свелось, как показал Энгельс, «царство разума» построенное в соответствии с принципами просветителей<sup>32</sup>.

Так обстояло дело в реальном развитии материального мира, в развитии «социальной материи». Иное дело сами идеи и понятия. Сама абстрактная форма приведенного выше тезиса допускала принципиально иное толкование его, наполнение содержанием. До определенного момента различные толкования могли уживаться и развиваться в этой общей абстрактной форме, пока в самом развитии идей не вырисовывалась четко их классовая направленность. Именно от этого общего ствола отделились, ответвились и первые, по мнению Энгельса, коммунистические утопии Мабли и Морелли<sup>33</sup>. Но и эта дифференциация идей не сразу стала заметной. Развитие все еще происходило в общем русле. И у Вольтера, и у Дидро, и у Руссо мы встречаем идеи, которые разделяются представителями коммунистической мысли. Хорошо известно, что Дидро никогда не отказывался от приписываемого ему «Кодекса природы» Морелли. Даже великие предтечи марксизма — Сен-Симон и Фурье — все еще выступали с тех же исходных общих позиций.

Разделение становится явным, когда идеи вновь «материализуются». В данном случае — с началом коммунистического движения. Тогда, собственно, ретроспективно устанавливается и момент или, по крайней мере, период размежевания. Но это легче сделать в отношении «царства разума» и идей утопического коммунизма, чем в отношении «естественного состояния» и понятия «первобытное общество». В этом случае «материализация» идей свелась к зарождению самой науки. Попытаемся все же разобраться в последнем.

Абстракция «естественного состояния», восходящая к ряду более конкретных понятий, складывалась постепенно в различных отраслях знания. Ей, в частности, предшествовало понятие «естествен-

<sup>31</sup> Morgan L. H. *Ancient Society*, p. 13, 14.

<sup>32</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 18, 67.

<sup>33</sup> Там же, с. 18.



ное право», противопоставленное ранними идеологами, в частности Ж. Боденом (1576 г.), «божественному праву» монархов. Это преимущественно политическое понятие вскоре стали отождествлять с другими — с понятием «природного», или «естественного, закона», который определяет как поведение людей, так и функционирование общества. «Естественный закон» лежал в основе гражданского законодательства, морали, политики и других сфер человеческой деятельности. Носителем этого закона выступал сам человек, точнее, обособленный индивид складывающегося буржуазного общества. Природа этого индивида, «природа человека», признавалась неизменной, и его потребности, например «потребность в частной собственности», нередко проецировались и в древность.

Но сама абстракция «природа человека» до известной степени была производной от «природного человека», прообразом которого являлись «дикари». И суждения, и споры об этих «дикарях» скорее отражали борьбу идей в европейском обществе, чем реальное состояние индейских народов Америки, о которых главным образом шла речь. Возникли в конце концов и обобщенные образы «добротого дикаря» (Монтень, 1580), «злотого дикаря» (Гоббс, 1651) и снова «добротого дикаря» (Руссо, 1755). Эти образы косвенно характеризовали и представления упомянутых авторов о социальном строе догосударственных обществ. Монтень, например, писал о том, что этими народами «все еще управляют законы природы, почти не извращенные нашими». Он подвергал сомнению правомерность оценок строя этих народов, исходящих из соображений превосходства европейцев. «Дикари для нас, — утверждал Монтень, — несколько не большее чудо, нежели мы сами для них... это признал бы каждый, если б только сумел, познакомившись с чужими для нас учреждениями, остановиться затем на привычных и здраво сравнить их между собой». В числе этих учреждений и обычаев сам Монтень отметил и материнский счет родства, и «вольные» с точки зрения христианской морали семейно-брачные порядки, а также наличие общности имущества и общего производства, г. е. как раз черт, присутствующих первобытному коммунизму. Он отмечал, что у некоторых народов «все находится в общем владении и для руководства всеми делами назначают облеченных общей властью должностных лиц, которые и несут заботу о возделывании земли и распределении взращенных ею плодов в соответствии с нуждами каждого»<sup>34</sup>.

Если Монтень видел определенную форму организации в первобытном обществе, то Гоббс вообще отрицал существование догосударственного общества как такового. «Естественное состояние» выражалось в «войне всех против всех». Государство, основанное в результате общественного договора, обеспечивает безопасность индивидов и, в сущности, создает общество. Теория происхождения государства, выдвинутая Гоббсом, в каком-то смысле прямо противоположна той, которую мы находим у Энгельса в работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства». Государство, по Гоббсу, учреждается не в интересах разбогатевшего мень-

<sup>34</sup> Монтень М. Опыты. М.; Л., 1958, кн. I, с. 142—145, 262.

шинства, а в интересах всей массы народа. Гоббс, таким образом, наиболее последовательно формулирует доктрину восходящей буржуазии. И, согласно этой доктрине, никакого более справедливого строя в древности не существовало, а «естественное состояние» было только хаотическим состоянием войны разобщенных индивидов.

Руссо в своей теории отталкивался как от Гоббса, так и от Монтеня. Согласно Руссо, в «естественном состоянии» не существует общества. Но дикари, пребывающие в этом состоянии, не «злые», а «добрые», «благородные». Эта, казалось бы, не слишком существенная разница в посылках приводила, однако, к весьма значительной разнице в выводах, освобождавшей путь для дальнейшего развития идей.

Прежде чем конкретно рассмотреть развитие представлений о первобытном коммунизме во Франции накануне революции, остановимся на значении социальных утопий XVI—XVII вв. Сама литературная форма их была подсказана совершившимися в то время путешествиями и открытиями стран и народов, неизвестных до этого европейцам. Вероятно, однако, что не одна только форма, а в какой-то мере и их содержание, сами конструкции идеальных обществ создавались под влиянием рассказов о первобытных племенах. Как будто ни Мор; ни Кампанелла, ни другие менее известные, современные им авторы утопий непосредственно к подобным фактам не обращались. Но сами характеристики некоторых основных черт утопических обществ, таких, как общность имущества, организация общего производства, распределения и потребления, отношения полов и коллективное воспитание детей,— все это не могло быть подсказано только логическим развитием мысли или воображением. Недостаточно было для этого и имевшегося в наличии фактического материала, почерпнутого у античных народов, или в Библии, или в прошлом самих европейских народов. Нельзя было вывести такие теории и из требований плебейских масс, выдвигавшихся в ходе восстаний и революций того времени. Как правило, эти требования сводились к восстановлению справедливости и возвращению захваченных феодалами земель или, самое большее, к уравниванию имуществ. Заметим, однако, что наши предположения нуждаются в тщательном исследовании и доказательстве.

Вернемся теперь к французским просветителям, к их интерпретациям понятия «естественное состояние». Монтескье ограничился лишь признанием такого состояния. При этом он во всех своих построениях исходил из отдельного индивида гражданского общества, который является носителем естественной справедливости, существующей еще до возникновения общества. В его схеме пространственного развертывания всеобщей закономерности, конкретные варианты которой он связывал почти исключительно с различием природных географических условий, отсутствует идея развития общества. Монтескье не пытался раскрыть содержание «естественного состояния» и не объяснял, каким образом современный человек становится носителем «естественного закона» и тем самым — предпосылкой существования самого общества. Такое объяснение потре-

бовало бы более глубокого анализа противоречий французского общества середины XVIII в., чем мы находим у Монтескье.

Этот анализ осуществил Руссо, поставивший вопрос о происхождении неравенства в современном ему обществе. «Естественное состояние» в выдвинутой Руссо гипотезе является исходным пунктом. Он четко определил его как состояние, в котором не возникало никаких объединений людей, даже семьи. Дикарь был одиночкой. Природа не создала никаких форм связи и общения между людьми, даже языка. При этом дикарь был «добр» или «благороден». Помимо чувства самосохранения, он был наделен также и чувством сострадания. Это «естественное состояние» могло продолжаться бесконечно долго, никаких внутренних движущих сил развития гипотеза Руссо не предусматривает. Лишь внешние причины, такие, как голод, наступающий вследствие перенаселения и истощения охотничьих угодий, заставляет людей вступить в контакты друг с другом и перейти к земледелию. С этого момента наступает особая, заключительная стадия «естественного состояния», которая является самой счастливой порой в жизни людей<sup>35</sup>. Появление земельной собственности, которое Руссо также изображал как волевой акт одиночек<sup>36</sup>, кладет конец безмятежному «естественному состоянию». Оно завершается соглашением, общественным договором между людьми, в результате которого возникают одновременно и государство, и общество.

Создание общества и государства являлось, таким образом, в соответствии с рационалистической гипотезой Руссо сознательным единовременным действием людей. Цель, которую они при этом преследовали, — охрана прав и имущества каждого члена сложившейся ассоциации. Картина прямо противоположная действительному процессу возникновения государства в истории. При рассмотрении сложившегося гражданского общества Руссо по-прежнему исходил из одиночки — индивида, но теперь уже из индивида — носителя «естественного закона», являющегося предпосылкой существования самого общества. «Естественный закон» индивид не мог унаследовать от дикаря-одиночки, не обладавшего этим качеством: он не мог обрести его в гражданском обществе, поскольку здесь имело место лишь единовременное ограничение воли отдельных индивидов, но не процесс формирования. К тому же возникшее государство лишь при хорошем правлении обеспечивает равенство членов общества, а «при дурных правлениях» (Маркс в своих выписках специально обращает внимание на нижеследующее замечание Руссо) общественное соглашение «служит лишь для того, чтобы бедняка удерживать в его нищете, а за богачом сохранять все то, что он присвоил»<sup>37</sup>.

Итак, Руссо, не сумел раскрыть историческое происхождение

<sup>35</sup> Очевидно, именно к этой стадии относятся идиллические описания первобытности — «прекрасного побережья, украшенного... одной только природой» (Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969, с. 23).

<sup>36</sup> Там же, с. 72.

<sup>37</sup> Выписки К. Маркса из «Общественного договора» Ж.-Ж. Руссо см.: Там же, с. 474.

неравенства между людьми. «Естественное состояние» и «гражданское общество» у него лишь следуют одно за другим. Дикарь-одиночка и изолированный индивид «гражданского общества» также лишь сменяют друг друга. «Естественное состояние», в котором, очевидно, заключена загадка истории, оказывается внеисторической дообщественной стадией существования человека. «Гражданское общество» и государство, созданные для сохранения равенства, сами оказываются источником неравенства. Новое уравнение имуществва было для Руссо средством восстановления справедливого общественного строя и, в сущности, самоцелью.

Недостаток историзма в концепции Руссо был очевиден и для современников, критиковавших его преимущественно под этим углом зрения. Вольтер, например, подвергал сомнению само существование дикаря-одиночки и неподвижного «естественного состояния», поскольку такое явление было бы нарушением естественного закона прогресса, присущего природе. Он указывал также, что исторически государство возникло вовсе не из соглашения, а опираясь на силу. Вольтер был прав, обращаясь к фактам исторической действительности, но эти факты он интерпретировал в отличие от Руссо уже с чисто буржуазной точки зрения. Критикуя выдвинутую Руссо теорию происхождения собственности, Вольтер не останавливался на ее недостатках, а просто выступал в защиту неограниченной буржуазной собственности. И равенство он в отличие от Руссо толковал не как равенство имуществ, а лишь как формальное равенство перед законом.

Реализм Вольтера, ограниченный рамками буржуазного мировоззрения, привел его в итоге к менее перспективным с точки зрения развития науки выводам в отношении первобытной истории, чем концепция Руссо. Последний, по крайней мере, поставил проблему особой стадии в развитии человечества, Вольтер, отрицая такую стадию, модернизировал древнейшую историю в буржуазном духе. Ему и племенные организации американских индейцев представлялись республиками. Вольтер считал невозможным существование общества как такового без эксплуатации человека человеком.

Вольтер был не единственным критиком концепции «естественного состояния» Руссо. Еще более резко критиковал ее Гольбах. Он противопоставлял этой концепции верный тезис об общественной природе человека. Он правильно возражал также против идеализации «естественного состояния» как Золотого века изобилия, доставляемого природой. Но вместо руссоистской идиллии Гольбах рисовал обратную картину первобытной эпохи — как состояния дикой свирепости, жестокости, нищеты, безрассудства. Словом, «естественное состояние», по Гольбаху, — это даже не дообщественная, а антиобщественная стадия в развитии человечества.

Близкой к Гольбаху точки зрения на «естественное состояние» придерживался и другой видный философ — Гельвеций. Но в его подходе к проблеме имелись некоторые положительные моменты. Возникновение государства он рассматривал как процесс, а не как единовременный акт. Он связывал этот процесс с экономическими

нуждами, со становлением производства. Но в целом Гельвеций примыкает к тем мыслителям, которые в оценке концепции «естественного состояния» сделали шаг назад по сравнению с Руссо. Это не было случайностью. Раскрыть положительное содержание «естественного состояния» можно было, только выйдя за пределы буржуазного миросозерцания. Этого барьера критики Руссо справа не преодолели. Отбросив идею «естественного состояния», они свели действие «естественных законов» к общественным отношениям «гражданского общества», т. е. современного им общества, уже в достаточной мере пронизанного буржуазными отношениями. С их точки зрения, достаточно было устранить «плохое управление», иначе говоря, поставить у власти буржуазию, чтобы «естественные законы» получили полный простор. Этот буржуазный идеал будущего определял, очевидно, также и характер рассмотренных выше представлений о первобытном обществе.

Философы, которые видели в «естественном состоянии» определенный общественный строй, как правило, разделяли коммунистические идеалы. Напомним в этой связи вкратце взгляды некоторых мыслителей Просвещения, придерживаясь при этом не хронологического порядка, а логики развития самих представлений о первобытном коммунизме.

Самой выдающейся фигурой среди них был Дени Дидро. Он полагал, что общество постепенно развилось из первоначальной природной общности людей. Большое значение в становлении общества придавал Дидро развитию производства у древних людей, в особенности появлению земледелия. Дидро рассматривал первобытное общество как начальную стадию всемирной истории, основывая свою концепцию на этнографическом материале. «Таитяне, — писал Дидро в одном из своих сочинений, — находятся в начале мира, а европейцы у конца его»<sup>38</sup>. Описание образа жизни таитян не оставляет сомнений в коммунистическом характере их общества. «Слово „собственность“ имело там очень ограниченный смысл»; «Работы и жатва производились там сообща»; «Весь остров представляет как бы одну многочисленную семью...». Наконец, следует общая оценка: «Таитяне... ближе к хорошему законодательству, чем любой цивилизованный народ»<sup>39</sup>.

Дидро приводил также примеры аналогично организованных обществ, но стоящих на более высокой ступени развития. При этом он считал, что перуанское общество уже вышло из «естественного состояния», сохранив общность имуществ<sup>40</sup>. Однако, как известно, Дидро не мыслил будущее общество как основанное на коммунисти-

<sup>38</sup> Дидро Д. Собр. соч. М.; Л., 1935, т. II, с. 41.

<sup>39</sup> Там же, с. 73—75.

<sup>40</sup> Волгин В. П. Развитие общественной мысли во Франции в XVIII в., с. 111—112. Маркс писал о Перу: «Общинное производство и общая собственность в той форме, в какой их находят, например, в Перу, являются, очевидно, производной формой, занесенной и введенной племенами-завоевателями, знавшими у себя на родине общую собственность и общинное производство в их древней более простой форме...» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 46, ч. I, с. 479).

ческих началах. Он объяснял это невозможностью возвращения к уже пройденной стадии развития.

Между тем именно из стремления вернуться к таким общественным порядкам исходил в своем «Кодексе природы» автор первой коммунистической утопии Морелли. Он также опирался на американский этнографический материал, сопоставляя его с данными античных авторов о скифах<sup>41</sup>. Свои выводы о социальном строе древнейших обществ он сформулировал предельно четко, указывая на «землю и общее пользование ее плодами» и на «необходимость общего труда»<sup>42</sup>. Этим основам созданного самой природой естественного права Морелли предлагал следовать и при создании «разумного» общества будущего. Свой проект основного законодательства, помещенный в четвертой части книги, он начал статьей, запрещающей всякую частную собственность<sup>43</sup>.

Среди теоретиков предреволюционного периода особое место занимает Мабли. Придерживаясь в политике буржуазно-демократических взглядов, он в то же время был самым последовательным критиком буржуазных концепций собственности. Разумным и естественным он считал не тот порядок, к которому стремилась революционная буржуазия (хотя и считал его наступление неизбежным), а тот, который существовал в древности, до раздела общей земельной собственности. Изображение коммунистических порядков в древних обществах<sup>44</sup> он дополнил рядом важных характеристик, в частности указанием на стихийный неосознанный характер древнего коммунизма, который стал причиной его разужения.

Дидро, Морелли, Мабли и другим мыслителям частично удалось преодолеть разрыв между «естественным состоянием» и «гражданским обществом», имеющийся в концепции Руссо. Они подошли к проблеме исторически, рассматривая «естественное состояние» как начальный период всемирной истории. Они показали, что привлекательность «естественного состояния» заключалась не в природном изобилии, а в справедливой социальной организации, основанной на общей собственности, в равном участии людей в трудовой деятельности и в равном распределении продукта. Они обратили также внимание на двойственный характер прогресса, а точнее, на его теневую сторону. Хотя эти мыслители, за исключением Морелли, не считали возможным возвращение к «естественному состоянию» в смысле восстановления полного соответствия между естественным законом и гражданским законодательством, они выступали с критикой не только существующих порядков, но и будущего «разумного» общества буржуазных идеологов. Избранное этой группой теоретиков направление объективно соответствовало интересам пролетаризирующихся слоев трудящихся.

Историческим подтверждением правильности этого направления явился «заговор равных». Ведь именно Руссо, Дидро, Мабли назы-

<sup>41</sup> Morelly. Op. cit., p. 68.

<sup>42</sup> Ibid., p. 44.

<sup>43</sup> Ibid., p. 127.

<sup>44</sup> Мабли Г. Избр. произведения. М.; Л., 1950, с. 93, 120, 121.

бал своими учителями Бабёф<sup>45</sup>. Разумеется, их теории еще не могли служить надежным руководством в практической деятельности революционных пролетариев. Методологический порок их теорий, заключавшийся в разделении и противопоставлении природы и общества, отражался и на их концепции первобытного общества. Он мог быть преодолен лишь диалектическим подходом к общественным процессам как процессам «естественноисторическим»<sup>46</sup>. Но все же эти теории в общей форме раскрывали сущность доклассового общества, их представления о первобытном коммунизме выдержали испытание временем.

Дальнейшее развитие теории первобытного общества началось лишь в 40-е годы XIX в. вместе с успехами конкретных наук в этой области. Великие утописты XIX в., непосредственные предшественники марксизма, значительно меньше внимания уделяли проблеме первобытного коммунизма. Только Ш. Фурье обобщил в своей периодизации всемирной истории данные о первобытности, унаследованные от века Просвещения, что явилось существенным шагом в области теории. Фурье подчеркивал при этом, что «хозяйственный порядок цивилизации» представлял собой «некое ниспровержение естественного порядка». Он отмечал «легкомыслие цивилизованных наций, которые забыли... о земледельческой ассоциации и притяжении по страсти», и пришел к выводу, что еще в древние времена предание об этом периоде было извращено с согласия вождей, дабы меньше чувствовалось наступившее ухудшение<sup>47</sup>. Высказывания Фурье впоследствии широко использовал Энгельс в своих исследованиях по первобытной истории.

Приведенный краткий обзор развития взглядов на первобытное общество в эпоху Просвещения позволяет определить время появления понятия «первобытный коммунизм». «Кодекс природы» Морелли, вышедший в 1755 г., был первым произведением, где в достаточно четкой и вместе с тем обобщенной форме дана характеристика общества, соответствующая первобытному коммунизму. Итак, больше ста лет отделяют возникновение понятия от появления самого термина «первобытный коммунизм» в 1858 г.

Следует, однако, обратить внимание еще на одно обстоятельство. Понятие «первобытный коммунизм», представляющее собой в известной мере конкретизацию такой абстракции, как «естественное состояние», появилось одновременно с интерпретацией этой абстракции Руссо, опубликованной также в 1755 г. Но, как уже было сказано выше, мы попытались показать именно логику, а не хронологию идейной борьбы в век Просвещения.

<sup>45</sup> Бабёф не мог, конечно, назвать и Морелли, произведения которого приписывали Дидро.

<sup>46</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 23, с. 40.

<sup>47</sup> Фурье Ш. Избр. соч. М.; Л., 1951, т. 1, с. 86, 90, 151. Относительно подробную характеристику первобытного состояния в стиле Руссо дал В. Вейтлинг. Вместе с тем он выделил удовлетворение потребностей и развитие способностей каждого как основу гармоничного состояния общества в прошлом и условия его восстановления в будущем. См.: Вейтлинг В. Гарантии гармонии и свободы. М.; Л., 1952, с. 40—76.

Представления и понятия, сложившиеся тогда, все еще владели умами и в 40-е годы следующего столетия, когда Маркс и Энгельс начинали свой творческий путь. В это время первобытная история не являлась еще предметом их специальных исследований, но она тесно соприкасалась с общими проблемами, которые приходилось им решать. В дальнейшем развитие марксизма и его распространение в рабочем движении потребовали от Маркса и Энгельса более систематического подхода к изучению вопросов истории первобытного общества, которым они посвятили специальные труды. Развитие категории «первобытный коммунизм» было, естественно, одной из сторон этих исследований, наиболее существенные результаты которых мы и попытаемся охарактеризовать.

В период формирования марксизма, до 1848 г., Маркс и Энгельс уделяли особое внимание выяснению взаимодействия природы и общества. Вывод, к которому они пришли в связи с этим, был прямо противоположен взглядам мыслителей эпохи Просвещения. «...*Вся так называемая всемирная история*, — писал Маркс, — есть не что иное, как порождение человека человеческим трудом, становление природы для человека»<sup>48</sup>. Этот важный момент активного воздействия людей на природу вообще ускользал от материалистов XVIII в.

В тех же «Экономическо-философских рукописях 1844 года» Маркс, исследуя процесс отчуждения труда и его последствия, формулирует еще более важные выводы: «*Коммунизм как положительное упразднение частной собственности — этого самоотчуждения человека*» — есть «возвращение человека к самому себе как человеку общественному, т. е. человеческому». Коммунизм дает «действительное разрешение противоречия между человеком и природой»<sup>49</sup>. Из этих тезисов можно понять, казалось бы, что Маркс и первоначальную стадию развития человечества считает коммунистической. Но такое толкование было бы неверным. Речь здесь идет лишь о современном Марксу развитии коммунизма. Об этом свидетельствует критика Маркса авторов, которые ищут исторического доказательства «коммунизма» «в отдельных противостоящих частной собственности исторических образованиях»<sup>50</sup>.

Об этом же свидетельствует, и гораздо более определенно, содержание «Немецкой идеологии». Выделяя племенной строй и племенную форму собственности как первобытную стадию истории, Маркс и Энгельс отнюдь не характеризуют ее как первобытный коммунизм. Хотя форма собственности и является общей, здесь существуют уже и обособленное хозяйство, и рабство в семье, и другие признаки разложения первобытного общества. Очевидно, исторические сведения, которыми располагали Маркс и Энгельс, относились к позднему этапу первобытной истории. Этим объясняется также и то обстоятельство, что в первоначальном тексте «Манифеста Ком-

<sup>48</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 42, с. 126.

<sup>49</sup> Там же, с. 116.

<sup>50</sup> Там же.



мунистической партии» вся история характеризуется как история классовой борьбы»<sup>51</sup>.

Таким образом, до 1848 г. Маркс и Энгельс уже выделяли первобытную историю как самостоятельный этап всемирной истории, но не отождествляли ее с первобытным коммунизмом.

Следующий период развития марксизма охватывает время от революции 1848 г. до Парижской коммуны 1871 г. Именно в этот период, начиная с 1853 г., Маркс и Энгельс уделяют много внимания изучению земельных общин Индии, России и ряда других стран. Маркс, как уже было отмечено выше, в 1858 г. приходит к выводу о первобытно-коммунистическом характере этого института<sup>52</sup>. Но когда спустя несколько месяцев Маркс в Предисловии к работе «К критике политической экономии» охарактеризовал основные экономические общественные формации в их исторической последовательности, он не включил в этот перечень первобытный коммунизм. В качестве первой стадии он назвал тогда азиатский способ производства, основу которого составляла система изолированных друг от друга земельных общин<sup>53</sup>. Сами эти общины Маркс и позднее характеризовал как первобытно-коммунистические<sup>54</sup>.

У Маркса, однако, все еще оставались, видимо, сомнения в универсальности этого института, поскольку немецкая романтическая историография совершенно искажала подлинную историю германских общин. Но после ознакомления с фундаментальными трудами Г. Маурера Маркс окончательно убеждается в правильности своей точки зрения о том, что коллективные формы собственности «повсюду в Европе были первоначальными формами»<sup>55</sup>.

В письме к Энгельсу 25 марта 1868 г. Маркс высказывает исключительно интересное замечание, свидетельствующее, в частности, о том, какое важное значение придавал он исследованиям о первобытном коммунизме для социалистической теории. «Первая реакция на французскую революцию и связанное с ней Просвещение, — писал Маркс, — естественно, состояла в том, чтобы видеть все в средневековом, романтическом свете... Вторая же реакция, — и она соответствует социалистическому направлению, хотя эти ученые и не подозревают о своей связи с ним, — заключается в том, чтобы заглянуть за пределы средневековья в первобытную эпоху каждого народа. И тут-то они, к своему изумлению, в самом древнем находят самое новое, вплоть до поборников равенства, идущих так далеко, что это привело бы в ужас самого Прудона»<sup>56</sup>.

<sup>51</sup> См.: Там же, т. 4, с. 424. Примеч. Энгельса.

<sup>52</sup> См.: Там же, т. 46, ч. II, с. 394.

<sup>53</sup> См.: Там же, т. 43, с. 7. Об этой проблеме см.: Тер-Акопян Н. Б. Маркс и Энгельс об азиатском способе производства и земельной общине. — В кн.: Из истории марксизма и международного рабочего движения. М., 1973.

<sup>54</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 25, ч. II, с. 399; т. 26, ч. III, с. 439.

<sup>55</sup> Там же, т. 32, с. 36.

<sup>56</sup> Там же, с. 44.

Итак, между 1858 и 1868 гг. в марксизме появляются и термин, и понятие «первобытный коммунизм», приобретающие категориальное значение.

Этим, однако, развитие данной категории не исчерпывается. Осталось еще неясным, что представлял собой тот естественно сложившийся коллектив, который являлся носителем коммунистических отношений в древности. Эта проблема была решена после открытия Л. Г. Морганом родового строя. Опираясь на это открытие, Маркс и Энгельс в третий период развития марксизма (после 1871 г.) дают ряд широких обобщений первобытной истории, самым важным из которых был труд Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства». Не характеризуя здесь сколько-нибудь подробно содержание этих работ, подчеркнем лишь тесную связь между исследованиями в области первобытной истории и общим развитием марксистской теории. Эта связь обнаруживается во многих выступлениях Маркса и Энгельса в этот период, имевших не только теоретическое, но и практическое значение. Таким было, например, совместное предисловие Маркса и Энгельса ко второму русскому изданию «Манифеста Коммунистической партии» в 1882 г., где ставился вопрос о возможности перехода русской общины, уже сильно разрушенной формы «первобытного общего владения землей — непосредственно... в высшую, коммунистическую форму общего владения»<sup>57</sup>.

Итак, Маркс и Энгельс прямо указывали на связь между первобытным коммунизмом и коммунизмом будущим, определяя соотношение первоначальной и высшей форм.

Не следует, однако, упрощенно толковать это высказывание. В специальном исследовании, предпринятом в связи с проблемой русской общины, Маркс показал, насколько еще плохо изучена проблема первобытной общины. Здесь он впервые ввел понятие архаической, или первичной, формации, состоящей «из целого ряда напластований различных периодов»<sup>58</sup>, отнеся русскую общину к самому последнему периоду этой формации. Тем самым Маркс поставил вопрос о времени возникновения и развития также и первобытного коммунизма — вопрос, который еще предстоит разрешить.

<sup>57</sup> Там же, т. 19, с. 305.

<sup>58</sup> Там же, с. 413.

## Социальная утопия как явление общественной мысли в переходную от феодализма к капитализму эпоху

Обстоятельное знакомство с проектами преобразования общества, которыми столь богата политическая литература Европы XVI—XVIII вв., приводит нас к убеждению, что социальная утопия играла значительную роль в общественной мысли переходной от феодализма к капитализму эпохи. Задача данной работы — рассмотреть ее наиболее характерные черты, что способствовало бы, на наш взгляд, более ясному пониманию также основных линий духовного развития стран континента в то сложное время. Ни в коей мере не претендуя на исчерпывающее освещение темы, мы делаем попытку проанализировать сочинения XVI—XVII вв. и в меньшей степени — XVIII в. Утопии эпохи Просвещения, труды французских мыслителей в частности, хотя они имеют немало родственного с предшествующими социальными учениями, обладают своими особенностями и требуют особого рассмотрения. В статье, таким образом, сделан акцент на характеристике утопической литературы первого этапа генезиса капиталистических отношений в странах Западной Европы.

Утопии XVI—XVII вв. интересны не только тем, что в них ярко проецируется своеобразие их собственной эпохи. Фактически в подобных сочинениях уже прослеживаются элементы и составные части, определяющие специфику этого направления общественной мысли на столетие вперед.

В основу наших размышлений в значительной мере положен итальянский материал: именно в Италии эпохи Возрождения отмечено бурное развитие социально-политических учений. Этот материал, однако, дается в контексте общеевропейских тенденций и фактов, увязан с ними, что и позволяет сделать соответствующие обобщения и выводы.

\* \* \*

Известный французский гуманист Гийом Бюде — автор вступительного письма к «Золотой книжечке» Томаса Мора (издание 1517 г., Париж) — весьма лестно отозвался о ее творце: Мор «показал нам образец блаженной жизни и дал наставление, как жить»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Мор Т. Утопия. М., 1978, с. 93.

Слова эти примечательны: они, видимо, не только дань принятому тогда литературному этикету, но и свидетельство серьезного отношения к сочинению Мора, глубокого понимания его раздумий. Передовые мыслители увидели в «Утопии» не только блестящее произведение гуманиста, но и образец наилучшего государственного устройства, имеющий практическое значение. Мор, «огорченный обычаями нашего века,—писал итальянский историк и издатель Франческо Сансовино,—оставил людям описание блаженного народа, управляемого превосходными законами и пребывающего в мире и согласии». И хотя в его книге речь идет о вещах вымышленных, замечал он, «читатель может извлечь для себя много нужного и полезного при проведении реформ или основании новых государств»<sup>2</sup>. И действительно, опыт построения новых общественных порядков по Мору был, как известно, предпринят в Мексике Васко де Кирога<sup>3</sup>. Предполагают, что память об этом начинании индейцы хранили еще в XVII в.<sup>4</sup>

С момента своего появления «Утопия» заняла видное место в ренессансной культуре. За четыре года — с 1516 по 1519 — она выдержала пять изданий; вскоре ее стали переводить на европейские языки — немецкий, итальянский, французский, английский, голландский. «Золотая книжечка» английского гуманиста вызывала восхищение одних, осуждение других. Следы ее воздействия заметны в творчестве итальянских полиграфов Ландо и Дони, французских гуманистов от Бюде до Рабле<sup>5</sup>, многих других деятелей эпохи Возрождения. Она оказала заметное влияние на развитие общественной мысли и в последующие времена, дав толчок к возникновению утопических проектов переустройства общества, самых различных по социальной сути.

Вопреки мнению некоторых бужуазных историков, стремящихся умалить значение подобной литературы, особенно утопий, в которых провозглашались коммунистические идеалы (к примеру, сочинения Мора и Кампанеллы объявляли случайными, шуточными<sup>6</sup>), отношение к таким на первый взгляд фантастическим по форме произведениям в ту пору было вполне серьезным. Достаточно напомнить, с каким упорством возвращался Кампанелла к «Городу Солнца» — «конституции» государства, за которое он боролся, совершенствуя свой проект, добываясь его издания и связывая с ним планы преобразования мира. Столь же серьезно оценивали «Город Солнца» и его современники — Товий Адами, Иоганн Валентин Андреэ (ав-

<sup>2</sup> *Sansovino F.* Del governo et amministrazione di diversi regni et republiche, cosi antiche, come moderne, libri XXII. Venezia, 1583, p. 183.

<sup>3</sup> *Мордвицев В. Ф.* Васко де Кирога и «Утопия» Мора. — В кн.: Томас Мор: К 500-летию, 1478—1978. Коммунистические идеалы и история культуры. М., 1981, с. 167—190.

<sup>4</sup> *Плавский З. И.* Томас Мор в Испании. — Там же, с. 193.

<sup>5</sup> *Карева В. В.* Рабле и Томас Мор. — Там же, с. 76—109.

<sup>6</sup> Критику этих концепций см.: *Осиновский И. Н.* Томас Мор: утопический коммунизм, гуманизм, Реформация. М., 1978, с. 14—19, 24—28; *Горфункель А. X.* Томмазо Кампанелла. М., 1969; *Штекли А. Э.* «Город Солнца»: утопия и наука. М., 1978.

тор сочинения «Христианополис», на которой лежит печать подражания Кампанелле). Французский эрудит Габриэль Ноде относил «Город Солнца» к числу выдающихся произведений, полных глубокого философского смысла и практических советов, которые учат, как, следуя мудрым наставлениям, государство могло бы обрести прочные основы и надежные формы правления, а люди стали бы лучше, чем они есть<sup>7</sup>.

Чем же объяснить развитие утопической литературы в эту эпоху? Почему тяга к преобразованию общества облекалась в столь своеобразную форму, часто оборачивалась созданием «романов о путешествиях» и других видов подобных сочинений? Наконец, где, в каких странах и на каком этапе развития такой способ выражения общественных идеалов получил особое распространение и в какой степени они отражали потребности исторического процесса?

Ответы на эти вопросы следует искать прежде всего в характере самой эпохи — в специфике исторической эволюции и своеобразии духовного развития народов в переходный от феодализма к капитализму период, который совершался в странах Западной Европы крайне неравномерно и в целом занял более чем три столетия. То было, как хорошо известно, сложное переломное время так называемого первоначального накопления капитала, Реформации и Контрреформации, невиданных социальных коллизий, жестоких гонений на свободную мысль, заставлявших прибегать к эзоповскому языку и «никодимизму» — тайному сочувствию Реформации. Именно тогда вспыхнули первые буржуазные революции и мощные крестьянские восстания. Ломка феодальных устоев затрагивала все стороны жизни народов, меняла их быт и нравы, сопровождалась преобразованием форм государственного устройства. Радикальные перемены в экономической сфере вызвали коренные сдвиги в области идеологии. Социальные и политические потрясения порождали дестабилизацию, неустроенность и неудовлетворенность самых разных слоев общества, начиная от подвергавшейся пауперизации массы мелких непосредственных производителей, кончая зарождавшейся буржуазией и даже представителями господствующего класса, терявшими свои прежние позиции.

Сложная обстановка выдвигала задачи, которые требовали теоретического осмысления. Вопрос о роли государства становился все более актуальным, его изучение вело к развитию политической теории, обособлению ее от других гуманитарных наук, с которыми она долгое время была спаяна в учениях представителей ренессансной культуры. Уже начало XVI в. ознаменовалось небывалым взлетом политической мысли, о чем убедительно свидетельствуют произведения Макьявелли. За ним шли Гвиччардини, Боден, целая плеяда их последователей, а также и оппонентов. Дуализм социально-экономических отношений, выражавшийся в сочетании и противоборстве господствующих феодальных отношений и формирующегося капиталистического уклада, неизбежно сказывался на характере

<sup>7</sup> Naude G. *Bibliographia politica*. Venetia, 1633, p. 13, 25.

политических теорий. Этим объясняется их противоречивость и непоследовательность.

Столь же своеобразным и в конечном итоге противоречивым было воздействие на духовное развитие Европы культуры Возрождения. Ее огромное влияние на социальную мысль общезвестно. Роль гуманизма в становлении нового мировоззрения переоценить трудно. Он способствовал высвобождению человеческого разума от исключительной власти церковной догмы, раскрытию творческих сил и дарований людей, возвышал их достоинство, расковывал волю. Призыв к свободному поиску истины, познанию мира посредством разума и опыта содействовал развитию натурфилософии, пантеизма, затем деизма, а также зарождению атеистических и материалистических представлений.

В эпоху Возрождения были достигнуты успехи в изучении самого человека, его природы и возможностей. Доктрины Помпонации и его сторонников о смертности души явились важным этапом этого познания; они снова и снова понуждали пересматривать вопрос о назначении человека, утверждали его исключительно земную, природную сущность. Благодаря трудам Макьявелли люди приблизились к уразумению антагонистического характера общественных отношений своей эпохи. Макьявелли нанес чувствительный удар и по господствующему в средние века провиденциализму (объяснению исторического процесса вмешательством божественных сил) и, отправляясь от древних, впервые в свое время четко сформулировал мысль, что религиозные культы — порождение человеческого ума. С необыкновенной откровенностью бывший флорентийский секретарь вскрыл тайные пружины политики, подчеркнув, что в основе ее лежат отнюдь не нормы морали, а интересы государства, и тем самым положил начало новым принципам политической науки, ее выделению из целого комплекса гуманитарных дисциплин, которые венчала этика. Труды Макьявелли, таким образом, важная веха на пути к открытию объективных законов развития общества.

Однако, говоря о благотворном влиянии Ренессанса на общественную мысль переходного от феодализма к капитализму периода, нельзя, очевидно, ограничиваться констатацией только тех позитивных моментов, которые он привносил в идеологию. Гуманизм, как и Возрождение, сложное явление, представители которого в целом придерживались идеалистических взглядов на ход истории и ее движущие силы. Мировоззренческие основы их учений оставались идеалистичными и эклектичными, как вся натурфилософия того времени, которая «заменяла неизвестные еще ей действительные связи явлений идеальными, фантастическими связями и замещала недостающие факты вымыслами, пополняя действительные пробелы лишь в воображении»<sup>8</sup>. Антропоцентрические убеждения, свойственные гуманистам, стремление возвысить человека, сделать его «богоравным» (что само по себе имело огромное значение в борьбе со средневековым аскетизмом) приводили подчас к преувеличению

<sup>8</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 304.

роли индивида в историческом процессе, в частности возможностей государей и правителей, т. е. к идеализации института государства и политического фактора. Это неизбежно усиливало утопические тенденции политической теории, поскольку объективно, независимо от утопической литературы (хотя и перекрещиваясь с ней) бытовали определенные политические понятия, в сущности далекие от реальной жизни. Под их влиянием еще долгое время «общественное благо» продолжали связывать с добродетелями людей (а не с объективными законами социально-экономического и духовного развития), их пороками объяснять беды и несчастья народов. Долго еще в политической литературе отдавалось предпочтение этике и морали, сохранялось гиперболизированное представление о силе их воздействия на общественные явления. Педагогика по-прежнему рассматривалась как важная политическая наука. Неудивительно, что многие утописты мечтали посредством воспитания переделать мир, уничтожить преступления и пороки, и главный из них — своекорыстие.

Открытия Макьявелли и его приверженцев в области политики полностью еще не уничтожали зависимости этой науки от морали (хотя сами этические нормы претерпевали существенную трансформацию), не поколебали убеждения, что ход истории зависит от воли и желания выдающихся людей. Напротив, и сам автор «Государя», несмотря на весь свой реализм и острую наблюдательность, в соответствии с понятиями того времени находился в плену иллюзий, возлагал все надежды на сильную личность, обладающую непреклонной волей и смелым умом. По существу, и он включился в поиски идеального правителя, чем уже давно были заняты гуманисты от Колюччо Салютати и Альберти до Эразма и Де Гевары. И хотя Макьявелли наделял государя совсем иными качествами, нежели гуманисты, в конце концов и он тоже создавал своеобразную утопию, пытаясь отстоять интересы зарождавшейся итальянской буржуазии. В этой прочной связи морали с политикой был, несомненно, и положительный момент — требование (вопреки макьявеллизму) нравственности последней. Восходя к суждениям древних мыслителей и претерпев в ходе истории ряд изменений, эта идея воскрешалась не только в сочинениях утопистов XVI—XVII, но и последующих веков.

Следует учесть еще одно обстоятельство. Как ни парадоксально, но и рационализм, возникший в эпоху Возрождения на светской почве (в отличие от средневекового, религиозного) и с особой силой зазвучавший затем в трудах просветителей XVIII в., хотя и сыграл столь важную роль в борьбе с церковным деспотизмом, несмотря на все свои сильные стороны, тем не менее способствовал подчас идеалистическим представлениям. Он усиливал веру в возможность исправления пороков человечества посредством убеждения, уразумения истины и выработки мудрых правил общежития без коренного переустройства его основ. Отсюда стремление создать «модель» идеальных порядков, некий образец, достойный подражания, а также желание с особой убедительностью и наглядностью описать его занимательно, в форме диалогов, романов, поэм и т. д. (примером

чему служила и античная литература), иначе говоря, использовать весь арсенал достижений гуманизма для воздействия на человека, на его разум и чувства посредством не только риторики, но и своеобразного «сплава» рационально-художественных приемов, повышающих силу убеждения. Гиперболизация роли образца, которому должны следовать люди, сочеталась с попыткой обосновать человеческие законы как восходящие к предначертаниям вечной мудрости, божественной справедливости, понимаемой в качестве всеобъемлющего закона природы. Этим вызывалось особое внимание к вопросам права, а также утриванное представление об исключительном значении законодательства для исправления пороков общества. Все это не могло не сказаться на политических теориях того времени, определенной склонности их к утопизму.

И все же как раз в эпоху так называемого первоначального накопления капитала, отмеченную беспощадной борьбой за обладание золотом, богатством, когда социальные противоречия обнажились весьма отчетливо, возникли значительно большие, чем прежде, возможности заметить наличие неразрывной связи образа жизни людей с существующим хозяйственным и общественным строем. Именно тогда типы государственного устройства стали более определенно соотноситься с характером имущественных отношений. Это отчетливо проявилось уже в «Утопии» Мора, резко осудившего частную собственность и предложившего довольно демократическое для своего времени государственное устройство утопийцев<sup>9</sup>. Показательно, к примеру, и учение Донато Джаннотти о «смешанной» форме правления, суть которой, по его суждениям, меняется в зависимости от того, каким достоянием обладает господствующее в государстве сословие<sup>10</sup>.

В каждую эпоху складываются некие свои мировоззренческие установки, которые влияют на формирование общественных идеалов. В переходные периоды от одной формации к другой вместе с постепенным изменением экономических основ жизни, способа производства и всей системы социальных отношений приобретают особую остроту и вопросы государственного устройства. Подобное наблюдалось и в интересующую нас эпоху. Поиски «наилучшего» его типа стали одной из характерных черт общественной мысли, а в связи со специфичностью представлений того времени об историческом процессе социальная утопия явилась одним из ярких ее проявлений. Примечательно, что там, где классовая борьба разыгрывалась с особой силой, где острее на нее реагировали представители различных группировок общества, создавались наиболее благоприятные условия для расцвета всевозможных утопических доктрин. Англия

<sup>9</sup> Штекли А. Э. «Город Солнца»: утопия и наука, с. 47—48; *Он же*. О политическом строе Утопии.— В кн.: Средние века. М., 1985, вып. 49; *Осиновский И. Н.* Мор. М., 1985, с. 82—85.

<sup>10</sup> О Джаннотти см.: *Чиколини Л. С.* Концепция «смешанного правления» в трудах Донато Джаннотти.— В кн.: Идеиная борьба в средневековой Европе. М., 1984.



XVI в. с ее огораживаниями и кровавым законодательством стала родиной «Золотой книжечки» Мора; в Германии времен Реформации и Великой крестьянской войны сформировались идеи Мюнцера и целого ряда других народных вождей, а также их оппонентов и недругов. В середине XVI — начале XVII в. Италия, где совершались сложные, противоречивые процессы, превратилась в арену жестоких классовых и политических сражений, нашедших отзвук в многочисленных проектах преобразования общества: их вершиной справедливо считают знаменитый «Город Солнца» Кампанеллы.

Новый расцвет социально-утопической мысли мы видим в Англии времен Английской буржуазной революции — в движении диггеров и памфлетах Уинстэнли. Франция XVI—XVII вв. не столь богата сочинениями подобного рода, хотя элементы социальной утопии несомненны у Лефевра д'Этапля, у Рабле, в учениях монархомахов и др. Франция переняла эстафету в XVIII в. На ее почве в эпоху Просвещения возникла богатая утопическая литература — от коммунистических теорий Мабли и Морелли до мелкобуржуазных проектов Ж.-Ж. Руссо и др. А там, где на какое-то время социальные коллизии ослабевали, сходила на нет и социальная утопия (так это было, например, в Италии второй половины XVII—XVIII в., тяга к преобразованиям общества снова усилилась здесь лишь в конце XVIII — начале XIX в.).

Представления о совершенстве человеческого общежития изменяются не только в зависимости от тех или иных исторических вех. Они неидентичны и в пределах одной эпохи, поскольку выражают чаяния противоборствующих элементов, они варьируются на разных этапах развития также в пределах одной и той же формации. Генезис капиталистических отношений, зарождение новых классов, когда старые еще не отжили свой век, привел, как известно, к значительному усложнению структуры европейского общества. Отсюда наличие в нем весьма разнородных настроений. Политическая литература того времени убедительно подтверждает это явление. Идеальные картины, возникавшие в воображении мыслителей, стоявших на разных социальных позициях, по своей сути, естественно, не были однозначны. Наряду с построениями Мора, Мюнцера, Дони, Кампанеллы, Уинстэнли, которые защищали утопическо-коммунистические идеалы, встречаются всевозможные уравнилельные проекты, описания полубогатого народа гарамантов (у них сохранена частная собственность, но живут они в полном равенстве и бедности), «Счастливого города» Л. Цукколо, идеализировавшего социальное устройство республики Сан-Марино, которое основано на том же принципе равенства и бедности. С «Республикой Евандрией» Цукколо, повествующей о богатом государстве людей «среднего» достатка<sup>11</sup>, перекликается «Океания» Д. Гаррингтона, а описание Телемской обители Рабле — со «Счастливым городом» Ф. Патрици<sup>12</sup>: обе эти утопии не затрагивали основ существовавшего обществен-

<sup>11</sup> *Zuccolo L. Dialoghi. Venezia, 1623.*

<sup>12</sup> О нем см.: *Чиколлини Л. С. Социальная утопия в Италии XVI — начало XVII в. М., 1980.*

ного строя, как и «Новая Атлантида» Ф. Бэкона. Утопическо-коммунистические построения XVIII в. (Мабли, Морелли, Мелье, Бабёф) контрастировали с проектами того же времени в защиту частной собственности. Таким образом, в развитии этого жанра мы видим несколько этапов и направлений.

В нашу задачу не входит классификация социальных утопий и изучение их типологии. Эта большая и сложная тема требует особого места. Подчеркнем, однако, что решающим и единственно верным критерием при этом должно быть определение их классовой сущности, о чем и пойдет речь в нашем обзоре. Тем не менее прежде мы хотели бы коротко остановиться на некоторых формальных чертах, которые позволят яснее представить себе роль утопической литературы в развитии общественной мысли интересующей нас эпохи.

По аргументации и строю мысли подобные проекты очень неоднородны. Наше внимание привлекают две категории. Одна из них, следуя средневековой традиции, как бы продолжала линию развития некоторых видов народной утопии XIV—XVI вв.<sup>13</sup>, была связана с Реформацией, Контрреформацией и последующей борьбой, проходившей под религиозной оболочкой. Иначе говоря, в значительной мере эти проекты были еще ориентированы на средневековое сознание. И это неудивительно, поскольку их авторы жили во времена господства феодализма, при котором «церковная догма являлась исходным пунктом и основой всякого мышления»<sup>14</sup>. Опираясь на Библию, прибегая к религиозно-моральной аргументации, они своеобразно выражали взгляды разных кругов общества. В таких утопических построениях преломлялись чаяния то крестьян, то плебейской прослойки, то настроения бюргерства, а порой и мелких феодалов, рыцарей, которые в условиях начавшегося развития наук и прогресса в военном деле, по выражению Энгельса, быстрыми шагами шли «навстречу своей гибели»<sup>15</sup>.

В крестьянско-плебейских ересях XVI—XVII вв. анабаптистов, антиринитариев, мюнстерских пророков Яна Лейденского, Яна Матиса и др. возрождались хилиастические мечтания о тысячелетнем царстве божьем на земле, более развернуто, целенаправленно видоизменялись учения апостольских братьев, Дольчино, Джона Болла, таборитов. В них ярко проявилась враждебность простолюдинов к духовенству и паразитизму феодалов вообще. Подобные настроения особенно усиливались во время крупных народных восстаний и ранних буржуазных революций. По-новому и более последовательно идеи социального равенства развивались Мюнцером и Уинстэнли. По своей социальной значимости эти теории, в свою очередь, не были тождественны, порой их сближала лишь религиозная форма, под которой и скрывалась истинная, вполне земная суть. Авторы социальных доктрин, вожди крестьян, еретики, подоб-

<sup>13</sup> Гутнова Е. В. Классовая борьба и общественное сознание крестьянства в средневековой Европе. М., 1983.

<sup>14</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 495.

<sup>15</sup> Там же, т. 7, с. 349.

но Мюнцеру, обращались к народу (который в целом обладал еще религиозным сознанием) на «единственно тогда понятном массам языке религиозного пророчества»<sup>16</sup>.

От таких утопических проектов по стилю и аргументации отличались сочинения в своей основе «светские», свободные от туманной богословской фразеологии, хотя и в них, как правило, религии отводилась немаловажная роль. В то же время появились утопии по духу антиклерикальные, хотя в XVI—XVII вв. они еще, как правило, не были атеистическими. Отрицательное отношение к религии формируется более определенно лишь у мыслителей XVIII в. «Светские» утопии были связаны с гуманизмом и культурой Возрождения и исходили из их достижений. В XVIII в. их основой стали достижения века Просвещения.

Эти две линии развития социально-утопической мысли, однако, шли не всегда параллельно, порой они пересекались и переплетались, что в тех условиях было неизбежно, поскольку авторы утопий, которые мы условно назвали «светскими», тоже в меньшей или большей степени оставались связанными с богословскими представлениями, натурфилософские элементы их мировоззрения, как правило, уживались с идеализацией христианской веры. Именно поэтому в проектах общественного переустройства появлялась «смешанная» аргументация, обращение к Священному писанию перемежалось со ссылками на древних мыслителей и законы природы. Показательны, к примеру, утопии Бэкона и Андреэ, в которых гимн научным достижениям звучит одновременно с восхвалением христианства. К такому способу доказательств, отстаивая свой «Город Солнца», прибегал и Кампанелла, хотя воображаемое государство Калабрийца носит явный светский характер.

Сделаем оговорку: в сущности, в той или иной мере подобным образом аргументировало большинство мыслителей эпохи. Не случайно и у Мюнцера под религиозной оболочкой Энгельс заметил пантеистические убеждения, приближавшиеся к атеистическим, а в политической теории — к коммунистическим<sup>17</sup>. Подчеркнем, однако, что социальная суть каждой утопии определяется не смешением различных способов доказательств, а соотношением элементов средневекового и нового сознания (к примеру, восхваление христианской веры не делает «Новую Атлантиду» Бэкона произведением средневековым, так же как религиозная форма выступлений Мюнцера не лишает их нового, прямо противоположного феодальной идеологии содержания).

Этим, вероятно, и объясняется весьма примечательный факт: будучи различными по своему социальному смыслу, утопии переходного к капитализму периода порой имели немало общих черт. Последнее было связано, видимо, с наличием в них мотивов, которые касались огромного большинства людей, живших в то бурное время, отражали их неудовлетворенность, страх перед войнами, рост оппо-

<sup>16</sup> Там же, с. 375.

<sup>17</sup> См.: Там же, с. 371.

зиционных феодализму настроений, а порой и недовольство явлениями, вызванными развитием буржуазных отношений, ростовщичеством, «революцией цен» и т. д. Немалое значение имел общий уровень культуры и склад духовной жизни.

Следует принять во внимание также и то, что в условиях разложения старых классов и формирования новых интересы различных социальных прослоек нередко тесно переплетались. Отсюда сходные мотивы в творчестве мыслителей, занимавших разные социальные позиции, причем иногда и на разных исторических уровнях. И это вовсе не результат «филиации идей» или наличия какого-то особого, «утопического» мышления (о чем часто пишут буржуазные философы). В конечном счете их породила одна и та же историческая обстановка. Так, утопии XVI—XVII столетий и последующего века Просвещения (несмотря на то что в XVIII в. общественная мысль сделала новый гигантский шаг вперед) принадлежали к одному и тому же историческому периоду, хотя и к разным его этапам: вплоть до Французской буржуазной революции в странах Западной Европы продолжали господствовать феодальные порядки, но уже росли и крепились новые капиталистические отношения. Исключение составляли Нидерланды и Англия, где произошли первые буржуазные революции. Однако и они не избежали дуалистического характера социальных отношений, поскольку и в этих странах сохранялись сильные феодальные пережитки.

Если говорить об утопиях «светского» направления, а именно в них прежде всего и делалась попытка изобразить детальную картину будущего справедливого общества, то их основой была та сумма представлений о мире и человеке, которую выработал гуманизм, а в XVIII столетии — Просвещение. Вопреки существующей в историографии тенденции изображать утопии XVI—XVII вв. как нечто противоположное Возрождению, гуманизму, советские историки (В. И. Рутенбург, И. Н. Осиповский, А. Э. Штекли, Г. С. Кучеренко, Р. И. Хлодовский, Л. С. Чиколлини, О. Ф. Кудрявцев, В. В. Карева и др.) доказывают, что многие творения подобного рода были неразрывно связаны с тем или иным направлением этой культуры, нередко исходили из ее идей; даже в так называемых «охранительных» утопиях, защищавших феодальные порядки и католическую церковь, чувствуется это влияние. Отсюда некоторое сходство воззрений писателей разных социальных интересов: рационалистический подход к общественным явлениям, тяготение к натурфилософии и интерес к научным открытиям, критическое отношение к существующей действительности, суровое порицание недугов общества. Несовершенство жизнеустройства людей авторы таких утопий нередко пытались объяснить отходом от законов природы и равенства, от естественного человека. В связи с этим в литературе оживали и по-новому толковались мифы о Золотом веке, о счастливом дикаре, не испорченном цивилизацией. Последний мотив, отчетливо звучащий во многих произведениях XVI—XVII вв., был подхвачен и наиболее полно развит в эпоху Просвещения.

Это «общее» проявилось также в том особом интересе — а он

был свойствен авторам большинства утопических проектов XVI—XVII вв.— к сочинениям древних — Платона, Аристотеля, Ксенофонта, Цицерона, Сенеки, Вергилия, Тацита и многих других. В античном наследии, как в щедром источнике, они черпали идеи, примеры, аргументы в пользу справедливости своих суждений. Заметим, что этот интерес характерен также и для сочинений XVIII в., он не угас и в последующие времена. Однако лишь гуманистам, заново открывшим мир античности, было свойственно настоящее преклонение перед достижениями древней культуры. Первые удары этому пietetу нанесли философы-скептики XVI—XVII вв., в том числе и утописты, стоявшие на плечах гуманистов и, как ни парадоксально, нередко верные их традициям. Однако они не могли полностью подорвать утвердившийся авторитет классиков. Отметим вместе с тем, что увлечение древними никогда не означало прямого и безоговорочного восприятия их идей: суждения великих мыслителей прошлого, как правило, понимались на свой лад, изменялись в зависимости от тех или иных задач<sup>18</sup>. Имело важное значение миропонимание и социальная направленность творчества писателей, обращавшихся к античным образцам. Все это говорит о том, что сама по себе литературная традиция, несмотря на все ее значение, не определяет позиции автора, главным остается влияние конкретной реальности во всем многообразии ее противоречий.

Сила гуманистической традиции проявлялась и в суждениях утопистов разных направлений о ценности человеческой жизни. Их идеалом, совпадавшим с представлениями древних и противоположным средневековому аскетическому образцу, был здоровый физически и духовно, гармонически и всесторонне развитый индивид. Этот идеал сохранился также в эпоху Просвещения, да и в последующие времена. Огромное значение они придавали воспитанию, подчеркивали роль наставника как истинного ваятеля совершенной личности.

В произведениях огромного большинства утопистов XVI—XVII вв., а также и тех, кто облакал свои мысли в религиозную форму, находили свое выражение идеи гражданственности, проявлялось позитивное отношение к полезной деятельности, труду, осуждалась праздность, восхвалялся человек-создатель, в том числе ученый, переосмысливающий значение *vita contemplativa* и *vita activa* и действующий на благо общества. Утописты высоко ценили время, выступали против бессмысленной его траты, мечтая сократить каждодневные заботы, дабы сохранить силы и время для приобретения знаний и духовного возвышения.

Важным достижением многих мыслителей той эпохи было понимание антагонистического характера общественных отношений. Но в отличие от Макьявелли, Гвиччардини и некоторых других, трезво оценивавших исторический опыт человечества и считавших борьбу социальных группировок («партий») нормальным явлением в жизни общества, утописты, грезившие об ослаблении социальных против-

<sup>18</sup> См.: Античное наследие в культуре Возрождения. М., 1984.

речий, как правило, наивно верили в возможность гармонии без уничтожения сословий и классов, надеялись ликвидировать противоположность между бедными и богатыми посредством учреждения справедливых законов и деятельности мудрых правителей. Лишь немногие были лишены подобных иллюзий, они сумели понять, что корни социальной несправедливости заключены в господстве частной собственности. К ним принадлежали Мор, Мюнцер, анабаптисты, Дони, Кампанелла, Уинстэнли, их последователи. В XVIII в. отрицательное отношение к частной собственности получало все большее распространение.

Следует особо сказать о роли Реформации и Контрреформации, наложивших глубокий отпечаток на характер утопий и общественной мысли XVI—XVII вв. в целом. За религиозным противоборством непременно скрывались тогда «весьма осязательные мирские интересы»<sup>19</sup>, а классовая борьба очень часто протекала под знаком религии<sup>20</sup>. Авторы «охранительных» утопий, как правило, ополчались против Реформации, сторонники социальных преобразований нападали на католическую церковь и ее порядки. Нередко идеи радикальных мыслителей перекликались с крестьянско-плебейской ересью, в таком случае неприятие католицизма сочеталось с суровой критикой умеренных реформационных доктрин, что мы видим у Мюнцера, анабаптистов, итальянских вольнодумцев.

Части утопистов был свойствен призыв к свободному выбору веры: примечательно, что принцип религиозной терпимости провозглашен и в «Золотой книжечке» Мора, и в очень далекой от нее «Вселенской Республике» Франческо Пуччи<sup>21</sup>. Таким образом, при самом различном отношении к вере у авторов проектов «наилучших» государств и здесь проявлялось некоторое сходство: тем или иным путем они хотели ликвидировать религиозные раздоры. Одной из главных причин такого стремления явилось, видимо, отношение к религии как политической силе, способной объединить народы. Религиозный фанатизм, нетерпимость к верованиям других рассматривались как преграда на пути ко всеобщему согласию. И в этом отношении неудовлетворение вызывал не только католицизм, но и утвердившиеся протестантские доктрины. Разочарование обнаружил даже такой верный последователь евангелизма, как автор «Христианополиса» Андрес, полагавший, что Реформация, начатая Лютером, не завершена и потому нужна новая, более последовательная и радикальная. Действительно, догмы протестантизма всюду, где они победили, были поставлены на службу господствующей верхушке, а в преследовании инакомыслия лютеране и кальвинисты «перещеголяли католиков»<sup>22</sup>.

Не касаясь существа разногласий между сторонниками Реформации и римской церкви, отметим, что в глазах утопистов радикаль-

<sup>19</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 22, с. 468.

<sup>20</sup> См.: Там же, т. 7, с. 360.

<sup>21</sup> О Пуччи см.: Чиколини Л. С. Утопия Франческо Пуччи.— В кн.: История социалистических учений. М., 1982.

<sup>22</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 347.

ного крыла между враждебными группировками католиков и протестантов, утвердившихся в ряде стран Европы, существовало некое сходство: догмы как тех, так и других принижали достоинство человека, отрицали значение разума и светского знания, прямо противоречили гуманистической этике. В какой-то степени этим (помимо других причин) объясняются, может быть, резкие выступления Мора против лютеран<sup>23</sup>.

Следует учесть, пожалуй, и то обстоятельство, что вследствие торжества Контрреформации в ряде европейских стран на отношение утопистов к религиозным проблемам влияло впечатление о все еще значительной мощи католической церкви (в течение веков она объединяла страны Западной Европы), прямые атаки против которой не всегда производили желаемый эффект. Отсюда порой намерение использовать эту организацию, предварительно изменив ее и улучшив, как орудие для обновления мира. Этот мотив звучал и в политических трактатах Кампанеллы.

Существовали и другие точки соприкосновения между утопиями, весьма отличными по духу и направлению. Однако наличие некоторых черт сходства в них никак нельзя считать определяющим фактором. Они расходились в главном — в понимании сути человеческого счастья, справедливости, самих основ социального бытия. Принципиальные разногласия вызывали вопросы о собственности, характере трудовой деятельности, о роли физического труда. Именно при решении этих проблем наиболее отчетливо проявлялась классовая сущность тех или иных утопических построений.

Авторы, стоявшие на страже современных им порядков, настоятельно оберегали господствующую форму собственности, питали иллюзии, что с помощью их проектов можно ослабить социальные антагонизмы, не затрагивая прерогатив знати и существенно не меняя положения классов и сословий. Незыблемость устоев, покоящихся на частной собственности, столь же упорно отстаивали представители новой аристократии и зарождавшейся буржуазии, которые выдвигали, однако, требования более радикальных реформ и жаждали перераспределения собственности. Рост антифеодалных и оппозиционных феодализму настроений способствовал развитию уравнительных идей. И наконец, именно в рассматриваемую эпоху по мере развития капиталистического уклада было сформулировано положение о частной собственности как главном корне зол и пороков общества. Отсюда делался вывод о необходимости ее уничтожения.

В XVI—XVII вв. среди авторов утопических проектов преобладали, видимо, поборники имущественного равенства. Естественно, что их настроения чаще находили отражение в богатой социально-политической литературе. Необходимо при этом подчеркнуть, что эгалитаристские идеалы имели весьма различную классовую подоплеку. Идеи равенства были популярны среди мелких непосредствен-

<sup>23</sup> *Осиновский И. Н.* Томас Мор: утопический коммунизм, гуманизм, Реформация, с. 232—235; 246—248.

ных производителей. Владевшие средствами производства и составлявшие тогда большинство трудящихся ремесленники и крестьяне, как правило, не являлись носителями идеи общности имущества. Да и занятые в мануфактуре или домашней промышленности наемные рабочие, как и деревенские батраки, по своему положению и психологии стояли еще очень близко к мелким собственникам. «Мануфактурный рабочий XVI—XVIII веков,— писал Ф. Энгельс,— почти повсюду владел еще орудиями производства: своим ткацким станком, прялкой для своей семьи и маленьким участком земли, который он возделывал в свободные от работы часы»<sup>24</sup>.

Особенностью изучаемого периода было и то, что интересы зарождавшейся буржуазии, которая уже тогда нередко провозглашала эгалитаристские лозунги, если и не всегда совпадали с чаяниями народных масс, то в определенные периоды все же к ним приближались. Буржуа, исходя по большей части из среды крестьян и горожан, становились нередко их союзниками в антифеодальной борьбе. «Наряду с противоположностью между феодальным дворянством и буржуазией, выступавшей в качестве представительницы всего остального общества,— замечал Энгельс,— существовала общая противоположность между эксплуататорами и эксплуатируемыми, богатыми тунеядцами и трудящимися бедняками. Именно это обстоятельство и дало возможность представителям буржуазии выступать в роли представителей не какого-либо отдельного класса, а всего страждущего человечества»<sup>25</sup>.

Союз этот, сохранявшийся в той или иной форме вплоть до буржуазных революций, не снимал, однако, противоречий (с течением времени обострившихся) между владельцами капитала и рабочими: не вполне сложившись еще до конца как класс, ранняя буржуазия уже в ту пору эксплуатировала людей труда. Вот почему ее идеологи, ратовавшие за равенство, нередко смыкались с представителями господствующего класса. Так, если речь заходила о критике частной собственности, и те и другие вставали на ее защиту. Именно такие настроения отразил, к примеру, Цукколо, резко осудивший воззрения Мора. Итальянец был убежден, что «братство граждан», «жизнь общиной», полюбившиеся автору «Утопии», являются «сладким обманом и приносят великий вред»<sup>26</sup>.

Цукколо далеко не единственный, кто порицал идею обобществления собственности. Многие корили Платона. В оценке его воззрений происходила любопытная трансформация. Упуская из виду, что предложения Платона ликвидировать семью и частную собственность касались лишь господствовавших сословий и имели целью консолидацию класса рабовладельцев, укрепление их государства, авторы «охранительных» утопий нередко вовсе незаслуженно отно-

<sup>24</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 4, с. 326.

<sup>25</sup> Там же, т. 19, с. 190.

<sup>26</sup> Zuccolo L. Op. cit., p. 182, 260.



силы древнего мыслителя к искренним поборникам всеобщего социального и имущественного равенства<sup>27</sup>.

Таким образом, эгалитаристские идеалы того времени по своей сути очень варьировались. Призыв к равенству мог соответствовать интересам буржуа, выступавшим как против привилегий феодальной аристократии, так и против крестьянско-плебейского лозунга равенства людей в бедности. И наоборот, этот призыв приобретал антибуржуазный оттенок, если дело шло о восхвалении равенства людей среднего достатка, а борьба против резкой дифференциации общества выливалась в осуждение явлений, порождавшихся так называемым первоначальным накоплением капитала. Нередко в этих мотивах слышался отзвук чаяний горожан, мечтавших возродить коммунальные вольности, которые исчезали под натиском абсолютистских режимов, утверждавшихся в Европе.

Выступления против роскоши и накопительства могли находить сочувствие и среди части феодалов, рыцарства. Это также вело к созданию уравнительных проектов, имевших целью в конечном итоге проведение более равномерного распределения собственности (без ущемления интересов церкви и государства) ради ослабления внутренней напряженности (проект передела земли Фабио Альбергати<sup>28</sup>). Наконец, мечты о равенстве, социальном и имущественном, были свойственны, как мы отмечали, мелким непосредственным производителям, в чем нетрудно усмотреть их стремление сохранить прежнее место в обществе, которое они неизбежно теряли вследствие разложения вековых устоев жизни. Эгалитаристские проекты реорганизации общества, отражая эти настроения, как правило, сочетались с призывом к умеренности, ограничению материальных потребностей, трудолюбию. В таких случаях протест против стяжательства и своекорыстия сочетался порой с мотивами в защиту добрых старых порядков и в то же время перемежался с критикой институтов, характерных для феодальной эпохи (сочинение испанца Антонио де Гевары в переводе на итальянский М. Розео<sup>29</sup>, «Воображаемая республика» Агостини<sup>30</sup>).

Наибольшее наше внимание привлекают утопии, защищавшие жизнь общиной, без частной собственности. Именно они положили начало широкому потоку утопическо-коммунистической литературы нового времени. Как и все сочинения подобного рода, они в той или иной мере отмечены чертами непоследовательности и двойственности. Неудивительно, что оценка таких проектов преобразования общества вызывает оживленную дискуссию.

Несомненно, большинству их создателей было свойственно неприятие существовавшего строя или, по крайней мере, понимание и порой даже достаточно веское обоснование коренных его пороков. Отсюда желание заменить его новым строем, основанным на соци-

<sup>27</sup> См.: *Paruta P.* Della perfettione della vita politica. Venezia, 1599, p. 405, 407.

<sup>28</sup> *Albergati F.* La Republica regia. Bologna, 1627.

<sup>29</sup> *Roseo da Fabriano M.* La Instituzione del Prencipe christiano. Vinegia, 1560.

<sup>30</sup> *Agostini L.* La republica immaginaria. Testo critico, con bibliografia dell'autore / A cura di Luigi Firpo. Torino, 1597.

альном равенстве. Способы учреждения таких порядков каждый автор измышлял по-своему: это мог быть путь реформ или добровольного отказа собственников от своих владений, путь построения «модели» идеального государства (как мечтало большинство утопистов), путь бескровной революции (как в XVIII в. думал Мелле), пассивного сопротивления и, наконец, насильственного свержения угнетателей (Мюнцер, Гайсмайер, молодой Кампанелла — организатор заговора в Калабрии, а в XVIII в. — Бабёф, бабувисты и др.).

Что касается самой идеи общности имущества, то здесь следует различать субъективное и объективное ее значение, соответствие или несоответствие ее реальным задачам исторического развития интересующего нас периода и, следовательно, возможность или невозможность восприятия этой идеи массами. Говоря о подобных лозунгах периода Крестьянской войны 1524—1525 гг. в Германии, Энгельс, например, связывал их, как известно, с выступлением плебейской прослойки общества, которая «уже тогда не могла ограничиться одной только борьбой против феодализма и привилегированных горожан... по крайней мере в мечтах, должна была выйти даже за пределы едва только нарождавшегося тогда... буржуазного общества... не имея никакой собственности, должна была уже подвергнуть сомнению учреждения, представления и взгляды, которые были свойственны всем покоящимся на классовых противоречиях общественным формам»<sup>31</sup>. Однако, несмотря на субъективные желания плебеев, объективно это «стремление выйти за пределы не только настоящего, но и будущего могло быть лишь фантастическим, лишь насилем над действительностью», подчеркнул Энгельс. «Нападки на частную собственность, — продолжал он, — требования общности имущества неизбежно должны были выродиться в примитивную организацию благотворительности; неопределенное христианское равенство могло, самое большее, вылиться в буржуазное «равенство перед законом»; упразднение всяких властей превращалось в конце концов в учреждение республиканских правительств, избираемых народом. Предвосхищение коммунизма в фантазии становилось в действительности предвосхищением современных буржуазных отношений»<sup>32</sup>.

Иначе говоря, само по себе требование общности имущества не отвечало потребностям исторического развития того времени. Именно поэтому идеалы Мюнцера не разделяло большинство восставшего народа. Мюнцер «пошел значительно дальше обычных представлений и непосредственных требований плебеев и крестьян и только из избранной части тогдашних революционных элементов создал партию, которая, поскольку она стояла на уровне его идей и разделяла его энергию, всегда оставалась лишь незначительным меньшинством восставшей массы»<sup>33</sup>.

Подобное имело место в период Английской буржуазной революции. Деятельность диггеров оказалась обреченной на неудачу.

<sup>31</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 363.

<sup>32</sup> Там же, с. 363—364.

<sup>33</sup> Там же, с. 376.

«Исторические рамки XVII в. были таковы,— замечал советский историк Ю. М. Сапрыкин,— что попытка осуществить диггеровский идеал общности имущества свелась бы, помимо их воли и сознания, к созданию в деревне „лендлордизма без лендлордов“... к самому свободному развитию капитализма в земледелии. В этом состояло реальное значение их взглядов и деятельности в эпоху буржуазной революции»<sup>34</sup>. В своих выводах Ю. М. Сапрыкин опирается на теоретические положения В. И. Ленина, который полагал, что ликвидация земельных владений лордов означала бы «еще более совершенное, с точки зрения капитализма, аграрное устройство, с еще большей свободой приспособления землепользования к рынку, с еще большей легкостью мобилизации земли, как объекта хозяйства, с еще большей свободой, широтой, ясностью и определенностью классовой борьбы, свойственной всякому капиталистическому землевланию»<sup>35</sup>.

Итак, идеи обобществления собственности, прежде всего земельной, в понимании народных масс приобретали явно антифеодальный смысл, служили борьбе за их исконные права, отражали стремление изменить существовавший строй, а в более узком плане — помогали их сопротивлению крупным собственникам, наступавшим на крестьянское землевладение и захватывавшим общинные угодья.

Упорная борьба крестьян за общинные права характерна для рассматриваемой эпохи. Не только в Англии, где совершался аграрный переворот, но и в других регионах Европы, пусть не так интенсивно и с иными результатами, сочетаясь порой со вторичным закрепощением крестьян, шел процесс обезземеления мелких непосредственных производителей деревни. В этих условиях сохранявшаяся (правда, в урезанном и трансформированном виде) сельская община продолжала играть важную роль. Примером могут служить итальянские *comuni rurali*, которые в XVI—XVII вв. энергично отстаивали право своих членов пользоваться лугами, лесами, выпасами, другими общинными угодьями, включенными в феодальные поместья. Более того, на юге сохранился обычай за небольшую плату коммуне засеивать на общинных землях мелкие клочки земли. Примечательно, что многочисленные секты анабаптистов, моравских братьев, возникавшие то там, то здесь, на деле, как правило, опирались на общинные порядки и даже в чем-то воспроизводили их.

Отсюда невольная идеализация этих порядков в социальных утопиях, особенно при изображении «философского образа жизни» общины. Конечно, немалое значение имело и влияние античных образцов, в том числе обращение к опыту древней Спарты, социальное устройство которой так восхищало древних мыслителей (Платона), а затем гуманистов. «Общинный строй покоится здесь,— писал Маркс об особенностях античной общины,— в такой же мере на том, что его членами являются работающие земельные собственники, парцеллярные крестьяне, как и на том, что самостоятель-

<sup>34</sup> Сапрыкин Ю. М. Социально-политические взгляды английского крестьянства в XIV—XVII вв. М., 1972, с. 306.

<sup>35</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 21, с. 383.

ность последних обеспечивается их взаимным отношением друг к другу как членов общины, использованием *ager publicus* для общих потребностей, общей славы и т. д.»<sup>36</sup>. Главные ее черты следующие: «Концентрация в городе, территория которого включает в себя окружающую сельскую местность; мелкое сельское хозяйство, производящее для непосредственного потребления; промышленность как домашнее побочное занятие жен и дочерей (прядение и ткачество) или как получившая самостоятельное развитие только в отдельных отраслях производства (*fabri* и т. д.)»<sup>37</sup>.

Некоторое сходство, пусть даже чисто внешнее, с такой общиной имели мелкие средневековые города, не утратившие свой аграрный характер и в XVI—XVII вв. По наблюдениям ряда итальянских историков, в Южной Италии, в частности, многочисленные мелкие городки были заселены крестьянами. Земли здесь принадлежали крупным латифундистам, а обрабатывали их мелкие арендаторы. В силу специфичных условий хозяйствования и экстенсивности сельского производства значительная часть крестьян вынуждена была менять возделываемые участки, вследствие чего там редко возникали крестьянские усадьбы в непосредственной близости от полей; земледельцам, обитавшим в городках, приходилось преодолевать порой немалые расстояния, чтобы добраться до места работы. Эти особенности также получали своеобразное преломление в политической литературе и социальных утопиях.

В. И. Рутенбург справедливо подметил, что Кампанелла, создавая «Город Солнца», имел перед глазами яркий образец — итальянский город-государство<sup>38</sup>. Нам думается, что перед взором Калабрийца возникала и другая картина: своеобразие быта земледельцев Южной Италии (где деревня как таковая нередко отсутствовала), часто селившихся в городах и покидавших их пределы для обработки земли. В приукрашенном и измененном виде он воспроизвел ее при описании полевых работ соляриев, на которые идут они с музыкой и знаменами, но это уже не мелкие арендаторы и парцеллярии, а жители прекрасного города, ведущие совместное хозяйство. Идеализация городских и сельских коммун была присуща и другим мыслителям той поры. Показательно, что мечты о прочных, процветающих державах выливались, как правило, в изображение совершенной жизни небольшого города-общины. Таким образом, мы снова наблюдаем переплетение в утопиях старых феодальных традиций с новыми миропредставлениями.

Подобные реминисценции были свойственны и Морю. При этом вольно или невольно он отразил некоторые настроения, близкие бесправным и угнетенным, хотя, быть может, субъективные убеждения будущего лорда-канцлера вовсе не совпадали с объективным значением его «Утопии», обладавшей в ту эпоху большой воздействующей силой. Тут, как видно, произошло то же, что с идеями Мюнцера, которые, как отмечалось выше, намного опередив время,

<sup>36</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 46, ч. I, с. 466.

<sup>37</sup> Там же.

<sup>38</sup> Рутенбург В. И. Кампанелла. Л., 1956.

не всегда адекватно воспринимались массами. Конечно, отношение этих двух выдающихся деятелей к массам было весьма различным; Мюнцер повел их на борьбу против угнетения, Мор был решительным противником народных движений. Но он — гуманист, которого коробили невежество и грубость черни, — создал произведение, вызывавшее сочувствие и интерес европейских мыслителей самых разных направлений от Доши и Кампанеллы до Андреэ, Вераса и просветителей XVIII в. (Монтескье). Здесь мы наталкиваемся на важную, но все еще мало изученную проблему о соотношении миропонимания низов и верхов или взаимодействии двух культур, существующих в классовом обществе, и их отражении в утопиях.

Вопрос о взглядах утопистов на собственность важен не только сам по себе, он определял критерии оценки трудовой деятельности человека. Еще в период развитого феодализма постепенно менялись представления о физическом труде как низком и презренном. Прежде всего у самих крестьян и ремесленников росло чувство самоуважения, они начали рассматривать свой труд как необходимый, важный, гарантирующий им достойное место в обществе<sup>39</sup>. В эпоху Возрождения тема труда стала предметом особого внимания. Многие выдающиеся мыслители — представители гражданского гуманизма, радикально настроенные писатели — подчеркивали его великое значение<sup>40</sup>. Такое отношение к труду было характерно, в частности, для многих итальянских, особенно флорентийских, авторов. Последнее легко объяснимо: во Флоренции они нередко выходили из ремесленной среды, даже члены знатных фамилий долгое время были там прочно связаны с торгово-промышленной деятельностью.

Интерес к труду, его видам и организации возрастал по мере разложения феодальных и зарождения капиталистических отношений. Не случайно, что в утопиях XVIII в. этому вопросу отводится огромное внимание. Несомненно, немалую роль здесь играло упорное сопротивление трудящихся угнетению в условиях, когда они стали подвергаться более интенсивной, двойной эксплуатации — со стороны феодалов и со стороны буржуа. «...Труд, — отмечал Маркс, — эксплуатируется капиталом еще до того, как последний разовьется в свою форму производительного капитала, а сам труд приобретает форму наемного труда. Такого рода [переходные] формы существуют в общественных формациях, предшествующих буржуазному способу производства»<sup>41</sup>.

Предметом споров в утопической литературе становились разные аспекты этой темы: соотношение свободного и несвободного труда, добровольного и принудительного, умственного и физического, индивидуального и коллективного. Решение проблемы всегда зависело от классовой позиции автора. Создатели утопий охранительных

<sup>39</sup> Гутнова Е. В. Указ. соч., с. 290—293.

<sup>40</sup> См.: Штекли А. Э. «Город Солнца»: утопия и наука, с. 254—271; Чиколини Л. С. Социальная утопия..., с. 234—236, 342; Брагина Л. М. Социально-этические взгляды итальянских гуманистов (вторая половина XV в.). М., 1983, с. 156—161.

<sup>41</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 48, с. 29.

вслед за античными философами оправдывали подневольный труд, прикрываясь заимствованными у Аристотеля сентенциями о «естественных рабах», самой природой созданных для послушания и тягот. Ярким примером такой трактовки может служить «Счастливейший город» Ф. Патрици, где землю обрабатывали рабы, а ремесленники и купцы были сведены на положение людей неполноправных.

Свободному труду отдавали предпочтение представители формирующейся буржуазии, как, впрочем, и некоторые поборники существовавших общественных порядков, проявлявшие большую гибкость и понимание нецелесообразности крепостнических устоев там, где они отжили свой век. В этом отношении показательны суждения Альбергати, считавшего труд свободных людей более выгодным<sup>42</sup>. В «Евандрии» Цукколо также работать обязаны все, даже слепым и убогим поручено какое-либо нужное дело<sup>43</sup>. Однако в таких утопиях, как правило, все же возникала категория «естественных рабов», исполнявших неприятные и тяжкие работы.

Более последовательную позицию занимали сторонники обобществления собственности. Воображаемые государства Мора, Кампанеллы, Андреэ, Уинстэнли, утопистов-коммунистов XVIII в. процветали благодаря всеобщему труду людей свободных. Однако и в них порой появлялись невольники, как, например, в «Утопии» и даже в «Городе Солнца». А ведь в свое время Кампанелла был одним из самых решительных защитников социального равенства и жизни «коммуной»! Наталкиваясь на сложную проблему неприятного труда, радикально настроенные мыслители упоминали «добровольных рабов» или говорили о рабстве как наказании.

Таким образом, и в этом проявлялся противоречивый характер социальной утопии интересующей нас эпохи. С одной стороны, верность гуманистическим принципам вела писателей к весьма высокой оценке личной свободы человека («свобода — главный дар природы», замечал еще Леонардо да Винчи). С другой стороны, те же откровенные установочки порождали оправдание подневольного труда, а подчас и подчиненного положения трудящихся вообще. Такое противоречие вполне соотносилось с воззрениями людей переходной эпохи, когда еще продолжали господствовать феодальные порядки, а следовательно, и соответствующие взгляды на трудящийся народ. Разумеется, и здесь не обошлось без влияния античных канонов, а также положений гуманизма. Стремление достичь «истинного блаженства», предаваясь «благородным» умозрительным занятиям, заставляло размышлять о необходимых для этого условиях — свободе от трудов и забот. В своих сочинениях авторы иных утопий и возлагали эти заботы на рабов и неполноправных.

Не меньше разногласий вызывал вопрос о соотношении умственного и физического труда. Признание значимости механических ремесел и земледельческих работ для общества еще не означало уравнения их в достоинстве с умозрительными занятиями: последние еще долго ценились значительно выше. Для многих, в том чис-

<sup>42</sup> *Albergati F. Op. cit.*

<sup>43</sup> *Zuccolo L. Op. cit., p. 215, 233.*

ле и для Мора, физический труд оставался «телесным рабством». Даже гуманист ремесленник Джелли считал «механические искусства» неблагоприятным, тяжелым занятием. В то же время высокую оценку физического труда давали Гайсмайер, Гергот, Парацельс. Противоположность между умственным и физическим трудом уничтожена в «Городе Солнца». Там почетны все полезные занятия и всякая нужная работа доставляет истинную радость. Эта мысль подкреплена важным открытием: тяжелый труд должен быть облегчен. В «Городе Солнца» на помощь людям приходит наука, позволяя лучше понять природу и самого человека, технические изобретения (порой фантастические, как, например, парусные повозки и плуги), на работу отводятся не более четырех часов в день, каждый имеет возможность менять поле своей деятельности.

Утопические романы и трактаты затрагивали и такой чрезвычайно важный в условиях возникновения нового способа производства вопрос, как организация труда. При его решении в XVI—XVII вв. мы встречаем по большей части идеализированное воспроизведение старых, типичных для средневековья систем хозяйствования, в основе которых лежал мелкий индивидуальный труд ремесленников и крестьян. Представления о коллективных формах ведения хозяйства (в виде простой кооперации) встречаются реже, однако на практике такая организация все же встречалась у анабаптистов. В «Городе Солнца» производство тоже носит общественный характер. Но только позже, по мере того как развивались мануфактуры, подобные понятия получали большее распространение: ярким примером может служить сочинение Джона Беллера<sup>44</sup>, а также последующие английские проекты XVIII в.

Что же касается принципа совместных работ, провозглашенного в ранних коммунистических утопиях XVI—XVII вв., то здесь немало туманного. Реальный опыт анабаптистов и общин моравских братьев показывает, что «работать сообща» на деле часто означало свободно пользоваться общинными правами, делиться продуктами труда с бедняками или сдавать их на общий склад. При этом чаще всего сохранялись индивидуальный характер работ и мелкое производство, которое иногда строилось по примеру ранних мануфактур. Последнее можно проследить в общинах моравских братьев, гуттеров. Принцип коллективной организации работ провозглашен в «Городе Солнца».

Утопические сочинения о «наилучших» государствах поднимали и другие вопросы, связанные с трудовой деятельностью людей: разделение труда, его регламентация, чередование работы и отдыха, контроль за выполнением работ и т. д.

В исторической литературе можно встретить довольно распространенное утверждение, что утопические проекты преобразования общества XVI—XVIII вв., в том числе утопии коммунистические, представляли собой всего лишь отвлеченную мечту об идеальных

<sup>44</sup> См.: Павлова Т. А. Джон Беллерс и английская социально-экономическая мысль второй половины XVII в. М., 1979.

общественных порядках, уводили читателя в область чистой фантазии, повествуя о неведомых островах, и были оторваны от жизни. Нет слов, эти проекты были утопичны, а значит, фантастичны, не могли указать правильного пути к созданию справедливого социального устройства. Но они отнюдь не были оторваны от жизни, напротив, навеяны ею. Их авторы, как правило, исходили из наблюдения над реальностью, пытались разрешить сложные задачи своего времени, их «неведомые острова» нередко отражали вполне конкретные вещи, а в осуждении недугов общества они выступали как острые публицисты. И, видно, не случайно Дони, рассказывая о прекрасном городе, приснившемся Мудрецу, тонко подметил: человеку не может пригрезиться такое, что так или иначе не связано с жизнью<sup>45</sup>.

Конечно, в каждую эпоху, в том числе в XVI—XVIII вв., создано немало абстрактных фантазий. Но даже такие сюжеты, как сказания о стране Кокейн или Шлараффии, о «мире наоборот», унаследованные от средневековья, но продолжавшие существовать в XVI—XVII вв., переключались с жизнью, становились формой протеста масс против угнетения, способом осуждения несправедливых общественных устоев<sup>46</sup>.

\* \* \*

В Манифесте Коммунистической партии К. Маркс и Ф. Энгельс, отмечая существование различных видов социализма, которые воздействовали на рабочий класс первой половины XIX в., выделяют, как известно, три направления: 1) реакционный социализм, к которому относят социализм феодальный, мелкобуржуазный и немецкий, или «истинный, социализм»; 2) консервативный, или буржуазный, социализм; 3) критически-утопический социализм и коммунизм<sup>47</sup>, т. е. дают четкое определение классовой сущности социалистической литературы своего времени. Что касается утопий интересующего нас периода, то далеко не всегда представляется возможным дать более или менее точную характеристику их социального содержания, поскольку чрезвычайно трудно проследить четкую связь того или иного автора с интересами определенной прослойки общества, они, как отмечалось выше, были еще довольно аморфны.

И тем не менее социальная утопия, тесно связанная с общественной и политической мыслью, в своеобразной форме, опосредствованно отражала сложные процессы, происходившие в историческом развитии европейских стран. Она проливает свет на чаяния самых различных группировок общества той переломной эпохи. В некоторых утопических произведениях все же можно проследить настроения, в той или иной степени связанные с интересами ран-

<sup>45</sup> *Doni A. F. Mondi celesti, terrestri et infernali de gli academici pellegrini. Vignegia, 1562, p. 234, 237.*

<sup>46</sup> См.: *Чиколлини Л. С. Социальная утопия...*, с. 264—269; *Гугнова Е. В. Указ. соч.*, с. 320—325.

<sup>47</sup> См.: *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 4, с. 448—457.*



ней буржуазии (хотя сама эта прослойка находилась еще в стадии становления). Такие утопии не носили еще реакционного или консервативного характера, поскольку идеи, выраженные в них, нередко соответствовали историческому развитию. В XVI—XVIII вв. проявлялись и отдельные черты утопий феодальных, а также построенных в защиту интересов зачаточного пролетарского элемента<sup>48</sup>, зарождавшегося современного буржуазного общества, правда, объективно последние имели тогда лишь антифеодалное значение.

В заключение заметим, что мы далеки от мысли, будто утопические проекты преобразования общества были исключительной принадлежностью интересующей нас эпохи. Разумеется, в той или иной мере они распространялись и в другие времена. Как правило, их число возрастало в периоды острых социальных коллизий, в моменты перехода от одной стадии развития к другой. Хорошо известно, что зарождение этого жанра совпало с кризисом античного полиса. Однако лишь на завершающей фазе феодализма, когда в его недрах зарождались капиталистические отношения, в Западной Европе сложились благоприятная обстановка для бурного развития социально-политических и утопических учений. Новый расцвет утопической литературы наблюдается в следующее столетие уже на более высокой ступени исторической эволюции.

Утопии XVI—XVIII вв. не только свидетельство классовых битв, кипевших в то переломное время. Они сами способствовали формированию соответствующих настроений и идей, были ярким проявлением, составной частью острой идеологической борьбы. Их изучение дает возможность лучше понять общую атмосферу жизни в переходный к капитализму период и различные направления общественной мысли, одной из форм и выражений которой они являлись.

<sup>48</sup> См.: Там же, т. 7, с. 356.

К вопросу  
о классовой сущности лассальянства

История короткой, но бурной агитации Ф. Лассалья и созданной им организации — Всеобщего германского рабочего союза (ВГРС), история его идей и их роли в развитии оппортунизма в рабочем движении представляют собой сложную и актуальную проблему.

При беглом знакомстве эта проблема производит обманчивое впечатление. Сведения о Лассале и Всеобщем германском рабочем союзе можно найти во многих энциклопедиях и справочниках. Без упоминания о деятельности Лассалья и его приверженцев не обходится ни одна работа по истории европейского, и прежде всего немецкого, рабочего движения. Лассалю посвящены монографии и масса статей<sup>1</sup>. Характеристика деятельности Лассалья и его последователей, критика их идей занимают много места в трудах Маркса, Энгельса и Ленина.

Однако при внимательном изучении материалов по истории лассальянства, особенно при попытке добраться до конкретного содержания некоторых, ставших уже привычными и потому не вызывающих сомнений, оценок и формулировок, становится очевидным, что эта весьма важная страница истории рабочего движения прочитана далеко не до конца.

Многие стороны интересующей нас проблемы требуют сегодня решения или большей конкретизации. Вряд ли можно считать нормальным, что в марксистской историографии до сих пор нет четкого и единого представления о содержании понятия «лассальянство». Четыре года назад мы уже ставили эту проблему<sup>2</sup>, однако с тех пор ничего существенно не изменилось. Хотя даже при беглом взгляде на советскую литературу о лассальянстве бросаются в глаза несколько характерных моментов. В центре подавляющего большинства работ находятся либо деятельность и идеи самого Лассалья, либо история того периода в жизни ВГРС, который практически заканчивается смертью создателя союза и который (немногим более года) составляет всего лишь 1/12 всего существования этой организации. При этом принято считать, что деятельность всех преемников Лассалья в руководстве ВГРС была направлена лишь на углуб-

<sup>1</sup> См., например: *Andreas B. Ferdinand Lassalle — Allgemeiner Deutschen Arbeiterverein — Bibliographie ihrer Schriften und der Literatur über sie 1840 bis 1975*. Bonn, 1981.

<sup>2</sup> См.: *Федоровский Н. Г. Парижская коммуна и трансформация лассальянства.* — В кн.: *История социалистических учений*. М., 1981, с. 87—88.

ление тех недостатков в тактике и организации союза, которые были заложены в его структуру и программные требования Лассалем (автор этих строк тоже отдал дань установившейся традиции). Сопоставление же масштабов личности создателя ВГРС и его преемников часто ведет к тому, что последним отказывают даже в тех скидках, которые делаются Лассалю. А ведь достаточно задуматься, могла ли рабочая организация, руководство которой только и делало, что доводило до абсурда и без того ошибочные лассалевские догмы, прожить целых 12 лет и закончить свое существование, будучи одной из составных частей германской социал-демократической партии?

Между тем обширный фактический материал и ряд высказываний Маркса и Энгельса свидетельствуют, что после смерти Лассалья ВГРС сложным и противоречивым путем шел в сторону реального рабочего движения. А это предполагало либо уточнение, а в ряде случаев и исправление тех лассалевских положений, которые наиболее явно не совпадали с требованиями классовой борьбы, либо их игнорирование в практической деятельности. Сплошь и рядом идеи Лассалья воспринимались членами ВГРС и идущими за ним рабочими уже в этом измененном виде. Именно способность ряда положений Лассалья к трансформации определила их опасность для революционного рабочего движения. В противном случае они уже через несколько лет представляли бы лишь исторический интерес.

Столь же назревшим сегодня является вопрос: можно ли вообще говорить о лассальянстве как о некоей единой и законченной концепции? Тот факт, что Лассаль не был ни оригинальным мыслителем, ни теоретиком, создателем собственного учения, не вызывал сомнений уже при его жизни. В ряде случаев, кстати, он и сам не выдавал себя за первооткрывателя и ссылался на многие авторитеты в подтверждение провозглашаемых им истин. Вопрос заключается в другом. Существовала ли у Лассалья четкая, единая (хотя бы для него самого) концепция его агитации? Были ли требования его программы органически связаны в его собственном сознании, или он соединил их случайно и произвольно, руководствуясь лишь их пропагандистским звучанием, способностью привлечь к себе широкие массы? Всегда ли его деятельность была обусловлена его программными установками, или эти установки были подчинены главной практической задаче — созданию самостоятельной рабочей партии? Всегда ли Лассаль рассчитывал на тот эффект от воплощения своих идей, который, по мнению того или иного исследователя, логически вытекал из попыток их осуществления?

И наконец, настала пора уточнить или, во всяком случае, конкретизировать оценку классовой сущности лассальянства и деятельности ВГРС.

Если попытаться представить эту оценку в обобщенном виде (условно отнеся к современной литературе ту, которая появилась за последние 20 лет), картина вырисовывается примерно следующая. В большинстве изданий Лассаль прямо или косвенно характеризу-

ется как мелкобуржуазный социалист (реже — публицист<sup>3</sup> или философ). Лассальянство в одних случаях определяется как разновидность мелкобуржуазного социализма, и, следовательно, Лассаль возводится в достаточно высокий ранг родоначальника одного из направлений социалистической мысли<sup>4</sup>, в других — форма оппортунизма<sup>5</sup>. Подобные разночтения по такому серьезному и актуальному вопросу неизбежно должны стимулировать дальнейшие исследования. В необходимости их убеждает и то обстоятельство, что в большинстве упомянутых работ отсутствует сколько-нибудь развернутая аргументация мелкобуржуазной сущности лассальянства. Попытки обосновать ее ссылками на определенные места в произведениях К. Маркса и Ф. Энгельса в лучшем случае выглядят спорными<sup>6</sup>.

Задавшись целью убедиться в правомерности или неправомерности современной оценки лассальянства в советской исторической литературе и понять конкретное содержание этого явления в истории немецкого рабочего движения, мы должны будем обратиться к сочинениям Маркса, Энгельса и Ленина, проследить их отношение к деятельности Лассаля, его идеям, функционированию созданной им организации.

С первых же шагов на этом пути перед нами один за другим начинают вставать вопросы. Почему, например, Маркс и Энгельс, знавшие Лассаля более 16 лет и относившиеся к его деятельности и идеям весьма критически, за все это время ни разу прямо не назвали лассальянство разновидностью мелкобуржуазного социализма? Разумеется, надо учитывать тактические соображения, опасения вызвать раскол в рабочем движении и другие обстоятельства. И все же основоположники марксизма имели достаточно случаев без обиняков квалифицировать классовую сущность лассальянства. Ведь ничто не помешало им оценить как мелкобуржуазные идеи Сисмонди, Прудона, Мюльбергера. Более того, в произведениях создателей научного социализма мы можем не раз встретить обвинения в мелкобуржуазном уклоне В. Либкнехта, которого они в целом отнюдь не считали мелкобуржуазным социалистом<sup>7</sup>.

Почему В. И. Ленин тоже нигде прямо не называет Лассаля мелкобуржуазным социалистом? Лишь в одном месте он говорит (и совершенно справедливо) о «мелкобуржуазно неясной фразе

<sup>3</sup> См. именной указатель к томам 2-го издания Сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса.

<sup>4</sup> См.: БСЭ. 3-е изд., 1973, т. 14, с. 173; Первый Интернационал. М., 1964, ч. I. 1864—1870, с. 30; Карл Маркс: Биография. 2-е изд. М., 1973, с. 605; Фридрих Энгельс: Биография. 2-е изд. М., 1977, с. 349.

<sup>5</sup> Советский энциклопедический словарь. М., 1981, с. 697; Советская историческая энциклопедия, 1965, т. 8, с. 430—431; Философская энциклопедия, 1964, т. 3, с. 150—151. См. также именные указатели ко 2-му изданию Сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса и Полному собранию сочинений В. И. Ленина.

<sup>6</sup> См.: Предметный указатель ко 2-му изданию Сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса. М., 1978, ч. I. А — М, с. 395. Обращение к предметному указателю не рассеивает наших сомнений.

<sup>7</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 32, с. 130, 144, 203, 216, 232, 263, 273, 274, 275, 286, 517—518 и др.

Лассаля о „равенстве“ и „справедливости“ вообще»<sup>8</sup>. Весьма примечательно также, что Ленин не воспользовался несколькими случаями, позволявшими ему поставить Лассаля в один ряд с другими представителями мелкобуржуазного социализма.

Рассматривая в работе «Мелкобуржуазный и пролетарский социализм» этапы распространения пролетарского социализма, Ленин указывает, что в середине 70-х годов (примерно ко времени принятия Готской программы) в Германии преобладали «переходные, смешанные, эклектические воззрения между мелкобуржуазным и пролетарским социализмом»<sup>9</sup>. Он при этом четко отделяет ситуацию в Германии от положения в романских странах, где, по его словам, «самыми распространенными учениями среди передовых рабочих были прудонизм, бланкизм, анархизм, явно выражавшие точку зрения мелкого буржуа, а не пролетария»<sup>10</sup>. В плане этой статьи он подчеркивает, что «эпоха демократического переворота в Европе отличалась господством *мелкобуржуазного* социализма», и в скобках называет конкретные примеры — «прудонизм, истинный социализм, Мюльбергер, Дюринг ест.»<sup>11</sup>. Лассаля, как видим, здесь нет, а допустить, что Ленин отнес его в «etc», если учесть, какое значение он ему придавал, мы не можем.

В работе «Карл Маркс», перечисляя «различные формы непролетарского, домарксистского социализма», Ленин наряду с Мадзини, Прудоном, Бакуниным, английским либеральным тред-юнионизмом называет также «лассальянские качания вправо»<sup>12</sup>. Но и в этом случае он говорит не о Лассале и лассальянстве в целом, а лишь о периодических («качаниях») отклонениях этого направления вправо, т. е. в сторону реакции, Бисмарка.

Разумеется, отсутствие прямой квалификации лассальянства как разновидности мелкобуржуазного социализма, а Лассаля как ее основоположника еще не означает, что эта мысль не присутствует в произведениях Маркса, Энгельса, Ленина в несколько скрытой, опосредственной форме. Обнаружить ее в подобном случае можно было бы, сопоставив оценку Лассаля классиками марксизма-ленинизма с тем смыслом, который они вкладывали в понятие «мелкобуржуазный социализм».

Со страниц произведений Маркса, Энгельса, Ленина встает весьма сложный образ мелкобуржуазного социализма. Для его правильного восприятия мы не должны забывать, что каждое из их высказываний по этому поводу родилось в конкретной обстановке и сохранило на себе ее отпечаток. Надо также постоянно помнить, что любая попытка определить классовую сущность того или иного явления общественной жизни путем формального примеривания признаков, уже связанных в нашем сознании с понятиями «буржуазный», «мелкобуржуазный» и т. д., обречена на неудачу. Хорошо

<sup>8</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 33, с. 93.

<sup>9</sup> Там же, т. 12, с. 39.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Там же, с. 409.

<sup>12</sup> Там же, т. 26, с. 49.

известно, например, что большинство характерных особенностей мелкобуржуазного социализма, по мнению Маркса, Энгельса, Ленина, не составляют исключительно его монополию. Резкая критика язв капиталистического общества роднит его как с феодальным, так и с пролетарским социализмом. Желание сохранить товарное производство, только улучшив его, мы можем найти у поклонников социализма буржуазного, а тоску по ремесленному, чуть ли не цеховому производству — у тех же феодальных социалистов. Не одинок он и в преимущественной ориентации на мирные пути преобразования общества. Идеализацию роли государства, непонимание его классовой сущности можно встретить и в философии Гегеля, и у такого консервативного ученого, как Л. фон Штейн, и у К. Родбертуса.

Не столь уж оригинальны и наиболее распространенные среди мелкобуржуазных социалистов рецепты социальных преобразований. К примеру, надежды на волшебные свойства организации кредита были свойственны и буржуазным социалистам<sup>13</sup>. Маркс же считал не подлежащим сомнению, что кредит «при определенных экономических и политических условиях может содействовать ускорению освобождения рабочего класса»<sup>14</sup>. Примерно то же самое можно сказать о требованиях реорганизации налоговой системы, о проектах создания различных ассоциаций и т. д. Избежать формального подхода можно, лишь если исследователь конкретно представляет себе, не только какие требования фигурируют в той или иной программе, но и чьи интересы они отражают в данном контексте.

Попытаемся выделить те наиболее общие признаки мелкобуржуазного социализма, фигурирующие в различных произведениях основоположников марксизма-ленинизма, которые, по нашему мнению, наиболее точно отражают его сущность (не имея при этом в виду других понятий с эпитетом «мелкобуржуазный»). Прежде всего речь идет не об отрицании капитализма в целом, а об отрицании лишь некоторых его элементов, в частности крупного капитала. Все социальные преобразования предполагается осуществить в рамках товарного производства. Признание возможности его ликвидации в очень отдаленном будущем (даже путем превращения средств производства в общественную собственность) по сути является лишь ширмой, прикрывающей отказ от подобной перспективы. Последнее в основном свойственно не собственно мелкобуржуазному социализму, а мелкобуржуазным элементам в рядах рабочих партий, ограниченных тем самым в выражении своего отрицательного отношения к радикальной перестройке капиталистического общества<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 295.

<sup>14</sup> Там же, т. 16, с. 30.

<sup>15</sup> Вероятно, настала пора провести четкую границу между мелкобуржуазным социализмом и результатами влияния различного рода буржуазных и мелкобуржуазных идей в рабочем движении.

Теоретикам мелкобуржуазного социализма свойственно стремление выступать не от имени конкретного класса (в эпоху, когда классовая дифференциация и в жизни, и в сознании уже зашла достаточно далеко), а от имени всего народа или наибольшей его части. Поэтому проведение чисто пролетарской классовой политики неизбежно встречает с их стороны враждебное отношение как покушение на кажущееся единство общенародных интересов. Принципиальное значение для оценки мелкобуржуазного социализма имеет также то место в «Классовой борьбе во Франции» Маркса, на которое в 1895 г. специально указал Энгельс, подчеркнув, что «здесь впервые сформулировано положение, которым современный рабочий социализм резко отличается как от всех разновидностей феодального, буржуазного, мелкобуржуазного и т. д. социализма, так и от туманной „общности имущества“, выдвигавшейся утопическим и стихийным рабочим коммунизмом»<sup>16</sup>. Это различие Маркс и Энгельс связывали с требованием права на труд, за которым, по словам Маркса, «кроется власть над капиталом, а за властью над капиталом — присвоение средств производства, подчинение их ассоциированному рабочему классу, следовательно, уничтожение наемного труда, капитала и их взаимоотношения»<sup>17</sup>.

Маркс познакомился с Лассалем летом 1848 г., т. е. за 14 лет до начала его агитации. Отношения между ними за это время складывались очень непросто.

Оценка Лассаля доагитационного периода Марксом и Энгельсом в общих чертах сводится к следующему. Перед нами талантливый, широко образованный, обладающий колоссальной энергией человек. Определяющую роль в его деятельности играют личные мотивы, среди которых главное место занимает честолюбие. Именно здесь следует искать истоки его «постоянной потребности в немедленном успехе и готовности пожертвовать» во имя этого многим ради малого<sup>18</sup>, готовности, ведущей в ряде случаев к политическому авантюризму<sup>19</sup>.

Большинство своих идей он заимствовал, сильно искажая, из самых различных источников (в ряде случаев без ссылки на них).

Весьма примечательно упоминание Энгельса о «почти беспредельной гибкости» Лассаля<sup>20</sup>. Энгельс, очевидно, имел в виду как способность Лассаля органически приспособляться к тем людям, с которыми его сводила судьба и которым он хотел понравиться, так и господствующую в его характере тенденцию приспособляться к существующим именно сегодня обстоятельствам, к практическому соотношению сил (которое он, как правило, хорошо видел) — качества, во многом позволившие Марксу осуждающе на-

<sup>16</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 22, с. 532.

<sup>17</sup> Там же, т. 7, с. 40.

<sup>18</sup> Там же, т. 36, с. 343.

<sup>19</sup> См.: Там же.

<sup>20</sup> См.: Там же, т. 16, с. 378. Использованное Энгельсом слово «Versatilität» дословно переводится как «непостоянство, неустойчивость, изменчивость».

звать Лассалья «реальным политиком»<sup>21</sup>, подчеркнув тем самым несовместимость этой политики с принципиальной пролетарской линией. Широко известно замечание Маркса во время последнего свидания с Лассалем в июне 1862 г., что в политическом отношении они ни в чем не сходятся, «кроме некоторых весьма отдаленных конечных целей»<sup>22</sup>.

В период реакции Лассаль сохраняет связи с кругами, близкими к Союзу коммунистов, с Лондоном, ведет определенную работу среди рабочих Рейнской области. Однако это еще не позволяет считать его деятелем рабочего движения. В большинстве случаев он скорее выступает с позиций радикального демократизма, и, начав с конца 50-х годов активную политическую деятельность, Лассаль не сразу определяет тот класс, которому предстоит стать объектом его агитации. Только окончательное разочарование в возможностях либеральной немецкой буржуазии поворачивает его лицом к пролетариату. Личному моменту и в этом решении принадлежала, судя по всему, исключительная роль. Иногда, к сожалению, недооценивается принципиальное замечание Энгельса, написавшего в 1891 г., что Лассаль «по причинам чисто личного характера (курсив наш.— Авт.) ... переменял фронт и начал свою агитацию»<sup>23</sup>. Разумеется, эти мотивы нельзя понимать упрощенно. Стремясь играть заметную политическую роль, Лассаль понимал, что это возможно лишь в том случае, если ему удастся возглавить движение, представляющее серьезную общественную силу. Растущую потенциальную мощь пролетариата Лассаль также сумел оценить по достоинству. Уроки Маркса здесь не прошли даром. Роль рабочего вождя открывала ему честолоубию широчайшее поле деятельности. Она давала ему возможность говорить с властью как равный с равным, и есть все основания предположить, что идея подобного диалога явилась не просто результатом его неразборчивости в средствах, а существовала еще до начала агитации.

Какими-либо данными, позволявшими бы утверждать, что накануне своего обращения к рабочим Лассаль уже имел сколько-нибудь законченную и ясно им осознанную теоретическую основу агитации, мы не располагаем. Это был не тот случай, когда обладатель давно выношенной (пускай даже ложной) концепции, уверовав в ее спасительную силу, считает своим священным долгом поведать о ней обществу. Определяющим в нашем случае было желание активного вступления на широкую политическую арену. Содержание агитации Лассалья в значительной степени определялось тем объектом, к которому он обращался, и расчетом на возможно более полный и быстрый успех.

Лассаль в целом верно почувствовал приближение нового этапа в развитии общественных отношений в европейских странах — нарастание рабочего движения, выход пролетариата на авансцену политической борьбы. Но так как момент для выступления был вы-

<sup>21</sup> Там же, т. 31, с. 381.

<sup>22</sup> Там же, т. 30, с. 222.

<sup>23</sup> Там же, т. 38, с. 32.



брап, руководствуясь скорее интуицией, чем научным предвидением, Лассаль все-таки несколько поторопился. Ссылаясь на его пример, Энгельс отметил, что «до тех пор пока отсутствует национальная независимость, большой народ исторически не в состоянии даже обсуждать сколько-нибудь серьезно какие-либо внутренние вопросы»<sup>24</sup>. Несколькокими годами раньше Маркс специально подчеркнул, что «Лассаль преждевременно воспользовался нашими общими принципами»<sup>25</sup>. Эта преждевременность определялась «незрелостью рабочих и отсутствием в других общественных классах какого-либо понимания нового социально-политического движения»<sup>26</sup>. Пролетариат Германии в то время еще только складывался как класс, еще сохранял в значительной степени полуремесленный характер, во многом находился под сильным буржуазным и мелкобуржуазным влиянием. Энгельс считал серьезной ошибкой Лассалья его стремление вести борьбу именно за те слои рабочих, которые составляли главный объект деятельности различных буржуазных и мелкобуржуазных реформистов типа Шульце-Делича<sup>27</sup>.

Это высказывание Энгельса является одним из немногих (если не единственным), которое используется как прямое подтверждение мелкобуржуазной природы лассальянства<sup>28</sup>. Однако можно ли признать, что характер среды, к которой обращена та или иная социальная концепция, теория или агитация, *полностью* определяет классовую сущность составляющих их идей? Ведь не считал Энгельс мелкобуржуазной организацией Союз коммунистов, члены которого, по его словам, «если они вообще были рабочими, были почти исключительно настоящими ремесленниками... той частью мелкой буржуазии, которая только переходила в ряды современного пролетариата»<sup>29</sup>. Не помешало же ему это признать, что члены Союза коммунистов «оказались в состоянии... предвосхитить свое будущее развитие и конституироваться, хотя еще и не вполне сознательно, как партия пролетариата»<sup>30</sup>. Разве другой была аудитория, к которой обращался Интернационал? В 1888 г. Энгельс напомнил, что программа Международного Товарищества Рабочих должна была быть «приемлемой и для английских тред-юнионов и для последователей Прудона... и для лассальянцев в Германии»<sup>31</sup>. Разве дает это нам основания считать Первый Интернационал мелкобуржуазной организацией?

1862 г. принято считать началом агитации Лассалья среди рабочих. 12 апреля этого года он выступил в одном из ремесленных

<sup>24</sup> Там же, с. 220.

<sup>25</sup> Там же, т. 45, с. 473.

<sup>26</sup> Там же, т. 44, с. 455.

<sup>27</sup> См.: Там же, т. 30, с. 281—282.

<sup>28</sup> См.: *Воробьева А. К.* Из истории рабочего движения в Германии и борьбы Маркса и Энгельса против Лассалья и лассальянства в 1862—1864 гг.— В кн.: *Из истории борьбы Маркса и Энгельса за пролетарскую партию.* М., 1955, с. 323—324.

<sup>29</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 21, с. 219.

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> Там же, с. 365.

союзов Берлина с докладом «Об особой связи современного исторического периода с идеей рабочего сословия», получившим впоследствии известность под названием «Программа рабочих». Только без малого через год (1 марта 1863 г.) появляется второе программное произведение Лассалья «Открытый ответ центральному комитету по созыву всеобщего немецкого рабочего конгресса в Лейпциге». В этих двух работах фактически содержится суть лассалевской агитации среди рабочих. Все остальное (1862—1864 гг.) либо вообще не имело прямого отношения к деятельности по созданию рабочей организации, либо детализировало различные пункты двух его основных произведений.

Выступление Лассалья объективно совпало с растущим стремлением передовых немецких рабочих к освобождению от влияния буржуазии, к осознанию своих специфических классовых интересов, к созданию своей самостоятельной пролетарской организации. Поэтому действия Лассалья способствовали оживлению рабочего движения Германии, поначалу дали известный толчок его развитию. Учитывая это, Маркс и Энгельс за все время агитации Лассалья ни разу публично не выступили против него. Но они достаточно откровенно выражали свое отношение к тому, что делал и проповедовал Лассаль. В январе 1883 г. Маркс характеризовал «Программу рабочих» как «скверную» вульгаризацию „Манифеста“ и других часто проповедуемых нами вещей, ставших уже до известной степени прошлыми истинами»<sup>32</sup>. По поводу «Открытого ответа» Маркс отметил, что Лассаль «ведет себя совсем как будущий рабочий диктатор, с важным видом разбрасывая вокруг себя заимствованные у нас фразы»<sup>33</sup>.

Он преподносит «в качестве наинouvelших открытий — положение, — писал Маркс Энгельсу в том же, 1863 г., — которые мы уже 20 лет тому назад — вдесятеро успешнее — пустили в оборот среди своих сторонников в качестве ходячей монеты»<sup>34</sup>. Эта точка зрения не была данью текущему моменту, о чем свидетельствуют схожие утверждения в различные годы. В 1869 г., возражая Д. Ландлоу, написавшему в статье о Лассале в одном из английских изданий, что тот пропагандировал принципы Маркса в Германии, а Маркс — лассалевские принципы в Англии, Маркс указал: «Лассаль *все общетеоретические положения* заимствует из моих сочинений почти буквально»<sup>35</sup>. Маркс при этом оговорился, что он «совершенно непричастен к их *практическому применению*»<sup>36</sup>. Более чем через 20 лет Энгельс вновь напомнил, «что все величие Лассалья основывалось на том, что Маркс позволял ему в течение долгих лет украшать себя результатами марксовых научных иссле-

<sup>32</sup> Там же, т. 30, с. 264.

<sup>33</sup> Там же, с. 278.

<sup>34</sup> Там же, с. 302.

<sup>35</sup> Там же, т. 32, с. 499, 500.

<sup>36</sup> Там же, с. 500.

дований как своими собственными и вдобавок извращать их из-за своей недостаточной экономической подготовки»<sup>37</sup>.

Указания Маркса и Энгельса на почти прямые заимствования Лассалем ряда идей из марксизма касаются не только его агитации в целом, но и ее конкретных, очень важных положений. Так, Энгельс в 1882 г. писал: «Требование решительного осуждения косвенных налогов (одно из ключевых в лассалевской критике буржуазии.— *Авт.*) было выставлено нами еще в 1849 и 1850 гг., отсюда Лассаль и заимствовал его»<sup>38</sup>. В своей последней работе «Введение к „Классовой борьбе во Франции“» Маркса, Энгельс отметил, что выдвинутый Лассалем лозунг завоевания всеобщего избирательного права, завоевания демократии был провозглашен уже в «Манифесте Коммунистической партии» в качестве «одной из первых и важнейших задач борющегося пролетариата»<sup>39</sup>.

Маркс и Энгельс признавали, что лассалевская агитация в ограниченной степени, очень неточно, но отражала некоторые моменты их учения и на определенном этапе объективно способствовала его пропаганде и популяризации. Даже в 1876 г. Энгельс писал Марксу, что «сочинения Лассалья являются наименее вредным средством агитации»<sup>40</sup>. В статье, посвященной А. Бебелю, В. И. Ленин указал, что «молодой рабочий, читая брошюры Лассалья, постепенно добирается и до Маркса»<sup>41</sup>.

Разумеется, это была отнюдь не та популяризация марксизма, к которой стремились Маркс и Энгельс. Они прекрасно видели отличие идей, проповедуемых Лассалем, от их собственных. Допуская возможность публичного выступления против Лассалья, Маркс еще в 1863 г. намеревался показать не только то, что Лассаль списал у него, но и «как и в чем именно наши взгляды отличаются от его стряпни»<sup>42</sup>. Энгельс, долгие годы упорно боровшийся против культа Лассалья в немецкой социал-демократии, неоднократно подчеркивал, что «работы Лассалья кишат экономическими ошибками»<sup>43</sup>, что «в его агитационных брошюрах то правильное, что он заимствовал у Маркса, настолько переплетено с его собственными, лассальянскими, и, как правило, ошибочными рассуждениями, что почти нет возможности отделить одно от другого»<sup>44</sup>. Еще в самом начале агитации Лассалья Энгельс торопил Маркса с окончанием первого тома «Капитала», «хотя бы для одного того, чтобы у нас появились популяризаторы иного рода»<sup>45</sup>.

Маркс и Энгельс не только критически относились к содержанию лассалевского выступления в целом, но и подробно анализировали

<sup>37</sup> Там же, т. 38, с. 32.

<sup>38</sup> Там же, т. 35, с. 304.

<sup>39</sup> Там же, т. 22, с. 539.

<sup>40</sup> Там же, т. 34, с. 10.

<sup>41</sup> Ленин В. И. Поли. собр. соч., т. 23, с. 365.

<sup>42</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 30, с. 293.

<sup>43</sup> Там же, т. 35, с. 288.

<sup>44</sup> Там же, т. 38, с. 32.

<sup>45</sup> Там же, т. 30, с. 284.

его, вскрывали ошибочность и ненаучность многих составных частей.

Наиболее часто вспоминают о критике Марксом и Энгельсом следующих программных положений лассалевской агитации: его веры в спасительное значение для освобождения рабочего класса всеобщего избирательного права, выдвижения в качестве основного лозунга решения социального вопроса создание рабочих производственных ассоциаций с государственной помощью, проповеди им «железного закона» заработной платы и отрицания на его основе экономической борьбы пролетариата и профсоюзного движения, провозглашения всех классов, кроме рабочего, реакционной массой.

В тактике Лассалья Маркс и Энгельс осуждали его неразборчивость в средствах и погоню за близлежащими целями (при этом он приносил в жертву принципиальный характер движения), заигрывание с реакцией в надежде использовать ее против буржуазии, националистическую окраску агитации, сектантский характер созданной им организации.

Если поставить себя на место той рабочей аудитории, к которой обращался Лассаль, и воспринимать его агитацию только по произведению, формально составившим ее содержание, не пытаясь проникнуть в глубь подлинных лассалевских замыслов и стремлений, то внешне предлагаемая им программа действий выглядит следующим образом. Утверждается: 1) что буржуазия (в особенности немецкая) утратила историческую инициативу и не способна более возглавлять общественный прогресс; 2) что на смену ей идет рабочий класс (или, как он его чаще называет, рабочее сословие); 3) что средством установления его господства в обществе является в Германии всеобщее, прямое и равное избирательное право; 4) что достичь этой задачи и использовать всеобщее избирательное право в своих интересах немецкий пролетариат может, лишь организовавшись в массовую, самостоятельную от буржуазии политическую партию; 5) что наиболее простое и эффективное средство социального освобождения — создание с помощью государственного кредита производственных ассоциаций.

Основываясь на публичных выступлениях Лассалья (они лишь и были доступны рабочим), главной и конечной целью его агитации следует признать создание производственных ассоциаций, ступенью к которой явится завоевание политической власти в Германии трудящимися с помощью всеобщего избирательного права, для чего необходима пролетарская партия. Создание ее и есть самая ближайшая, но и самая подчиненная задача.

Критика Марксом и Энгельсом первых двух пунктов лассалевской программы касалась, собственно, не их сути, а их идеалистического и путаного оформления. Они увидели в «Программе рабочих» всего лишь скверную вульгаризацию «Манифеста Коммунистической партии». Призыв Лассалья к созданию самостоятельной рабочей партии и усилия по ее практической организации Маркс, Энгельс и Ленин признавали его исторической заслугой. Критику вызвала сектантская организация, которая была создана Лассалем.

Основной удар был направлен на два тезиса лассалевского плана преобразований: о всеобщем избирательном праве как средстве завоевания политической власти и о производственных ассоциациях.

Первую реакцию Маркса на выдвижение Лассалем лозунга всеобщего избирательного права находим в апреле 1863 г., когда он отметил кажущуюся легкость переустройства общества с помощью лассалевских средств и их абсолютную неоригинальность<sup>46</sup>.

В 1868 г., почти одновременно, Энгельс и Маркс высказали уже конкретную критику лассалевского лозунга всеобщего избирательного права. Маркс указал, что, заимствовав это требование у чартистов, Лассаль не учел различия условий в Германии и Англии и уроков Второй империи<sup>47</sup>. Энгельс же упрекнул Лассалья в том, что он не уделял достаточного внимания борьбе за демократические свободы<sup>48</sup>. Он отметил, что до тех пор, пока немецким городским рабочим не удастся повести за собой сельскохозяйственный пролетариат, всеобщее избирательное право останется для них не оружием, а западней<sup>49</sup>. Остальные высказывания Маркса и Энгельса отмечали уже положительные последствия введения всеобщего избирательного права, а Энгельс в 1895 г. обратил даже внимание на определенную преемственность между выдвижением этого лозунга Лассалем и требованиями «Манифеста Коммунистической партии». Говоря впоследствии о «специфическом лассальянстве», Энгельс никогда не включал в него требование всеобщего избирательного права.

Следовательно, Маркс и Энгельс критиковали не само это требование, а превращение его в *единственное* средство завоевания пролетариатом политической власти при пренебрежении остальными задачами борьбы за демократию в целом. Они высмеивали надежду на быстрый успех с помощью этого лозунга в конкретных исторических условиях Германии 60-х годов XIX в. Энгельс в 1868 г. указал лассальянцам, что, несмотря на существование всеобщего избирательного права уже в течение двух лет, «рабочие, вместо того, чтобы стоять у государственного руля и по рецепту Лассалья декретировать „государственную помощь“, еле-еле провели в рейхстаг с полдюжины депутатов»<sup>50</sup>. Существованием всеобщего избирательного права он объяснял и сам роспуск ВГРС, последовавший в 1868 г.: правительству Бисмарка рабочая организация казалась более опасной в условиях, пускай крайне ограниченного, но все-таки расширения демократических прав. По мнению Энгельса, прусские власти побаивались возможности установления связей рабочих города с пролетариями деревни<sup>51</sup>.

С тем же учетом конкретной исторической обстановки критиковали Маркс и Энгельс и второй важнейший постулат лассалевской

<sup>46</sup> См.: Там же, с. 278.

<sup>47</sup> См.: Там же, т. 32, с. 475.

<sup>48</sup> См.: Там же, т. 16, с. 340.

<sup>49</sup> См.: Там же, с. 341, 342.

<sup>50</sup> Там же, с. 340.

<sup>51</sup> См.: Там же, с. 342.

агитации — тезис о создании рабочих производственных ассоциаций с помощью государственного кредита. Они не сомневались, что кооперирование трудящихся с помощью находящегося в их руках государства явится одним из важнейших средств социалистического преобразования общества. Лассалья они обвиняли в том, что он провозгласил это средство «всеисцеляющим», «знахарским», что он агитировал за создание новых ассоциаций наряду с имеющимися капиталистическими, вместо того чтобы призывать к овладению имеющимися средствами производства<sup>52</sup>, и, наконец, в том, что его выступление возбуждало надежду на создание подобных ассоциаций с помощью бисмарковского государства<sup>53</sup>.

Здесь перед нами характерная особенность критики Марксом и Энгельсом не только лассальянства, но и других немарксистских течений в рабочем движении. Их прежде всего интересовало, какое объективное звучание обретали положения, выдвинутые Лассалем в рабочей аудитории.

Так, Лассаль не утверждал, что введение всеобщего избирательного права приведет к быстрой победе пролетариата. Он говорил, что эффективность этого оружия будет зависеть от того, как народ им воспользуется<sup>54</sup>. В качестве предварительного условия правильного его использования выдвигалось создание мощной рабочей организации, способной издавать собственные газеты и оплачивать своих агентов<sup>55</sup>, что тоже предполагало определенное время. В частной переписке Лассаль даже допускал для Германии возможность «национально-политической революции» и считал, что она будет успешной только в том случае, если ядро революционных сил составит энергичная, сознательная рабочая партия<sup>56</sup>. Однако в его публичных выступлениях все эти сопроводительные моменты либо были отодвинуты на второй план, либо вообще не фигурировали, и многократно повторявшийся лозунг всеобщего избирательного права мог восприниматься и воспринимался как универсальное средство преобразования общества мирным путем.

Лассаль точно так же нигде не предлагал создавать производственные рабочие ассоциации с помощью прусского государства. Но частое повторение этого требования в сочетании со ссылками на прецеденты во Франции и Англии, с идеализацией государства, обретающего в лассалевских работах некий надклассовый характер, с положительной оценкой туманных обещаний прусского короля заняться рабочим вопросом делали подобную трактовку этого пункта агитации Лассалья вполне возможной (на что и указывает Маркс)<sup>57</sup>.

<sup>52</sup> См.: Там же, т. 36, с. 361.

<sup>53</sup> См.: Там же, т. 32, с. 474.

<sup>54</sup> *Lassalle F. Reden und Schriften. München, 1970, S. 50.*

<sup>55</sup> *Ibid.*, S. 200—201.

<sup>56</sup> *Lassalle F. Nachgelassene Briefe und Schriften. Berlin; Stuttgart, 1924, Bd. 4, S. 112.*

<sup>57</sup> На то, что это требование лассалевской агитации не только могло, но иногда и воспринималось так, как опасался Маркс, указывают неоднократные публичные опровержения Лассалем возможности подобного прочтения. Так,

Политик сугубо прагматического толка, Лассаль не мог на практике выступать против экономической борьбы рабочего класса и его объединения в профсоюзы. Однако из его «железного закона» заработной платы действительно вытекала невозможность серьезного улучшения положения пролетариата при сохранении этого закона и, следовательно, бесперспективность экономической борьбы. Поддерживая ее как хорошее средство сплочения пролетариата<sup>58</sup>, он продолжал проповедовать в качестве волшебного средства переустройства общества, т. е. устранения действия «железного закона», лишь создание производственных рабочих ассоциаций. В устах некоторых его эпигонов это положение превратилось в осуждение стачечной борьбы как выступления ограниченной группы рабочих за свои эгоистичные интересы. Маркс и Энгельс здесь тоже оказались правы.

Лассаль никогда не называл все остальные классы реакционными по отношению к пролетариату. Лишь один раз, да и то мимоходом, он назвал равно чуждыми рабочей партии интересы как реакционеров, так и прогрессистов<sup>59</sup>. Маркс и Энгельс поэтому подвергли критике по этому вопросу не то, что говорил Лассаль в 1862—1864 гг., а то, что стало крайне вредным пунктом Готской программы.

Обращает, однако, на себя внимание тот факт, что, критикуя вредные последствия агитации Лассаля, Маркс и Энгельс даже косвенно не классифицируют его как мелкобуржуазного социалиста и тем паче как основателя одного из направлений мелкобуржуазного социализма.

Как упоминалось, Маркса и Энгельса интересовали лассалевские идеи в основном не сами по себе, а в их соприкосновении с рабочим движением, в их, так сказать, публичном звучании. Для нас же побудительные мотивы их создания, их взаимосвязь и последовательность в сознании самого Лассаля представляют немалый интерес, так как позволяют понять подлинные цели, во имя которых они были провозглашены.

В первой из агитационных работ Лассаля, «Программе рабочих», собственно, никакой еще программы нет. Мы уже говорили, что даже это название появилось лишь в ее изданиях конца 1862 г. Большая часть ее посвящена рассказу о том, что мы с марксистской точки зрения могли бы назвать сменой общественно-экономических формаций. Только делает это Лассаль в рамках чистейшего

---

в своих «Франкфуртских речах», опубликованных затем в качестве «Книги для чтения рабочих», Лассаль утверждал, что он никогда не указывал им на существующее сегодня государство, от которого ничего нельзя ожидать. См.: *Lassalle F. Arbeiterlesebuch: Rede Lassalles zu Frankfurt a. M. am 17. und 19. May 1863.* Hettingen; Zürich, 1887, s. 36; *Idem. An die Arbeiter Berlins. Zweite Auflage.* Leipzig, 1868, S. 27.

<sup>58</sup> *Lassalle F. Reden und Schriften*, S. 39—40, 55—60.

<sup>59</sup> *Ibid.*, S. 377. Об этом впоследствии говорил и И. Б. Швейцер. См.: *Schweitzer J. B. von. Politische Aufsätze und Reden.* В., 1912, S. 71, 73. Оценку Энгельсом подобных высказываний см.: *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.* 2-е изд., т. 32, с. 150.

идеализма и при этом крайне путано. Чего стоит одно его определение понятия «буржуазия» или сущности государства<sup>60</sup>. Из практических лозунгов его агитации здесь присутствует лишь указание на всеобщее прямое и равное избирательное право как на средство утверждения в обществе принципа рабочего сословия. Только в «Открытом ответе» в марте 1863 г. агитационная концепция Лассаля предстает в законченном виде. Главная ее идея — утверждение политической борьбы рабочего класса как пути к его экономическому освобождению. Пролетариат не должен быть придатком прогрессистов, т. е. либеральной и мелкой буржуазии. Ему необходимо организовать самостоятельную политическую партию для борьбы за всеобщее избирательное право и создания с его помощью рабочего представительства в законодательных органах страны. Эта борьба должна вестись исключительно мирными, законными средствами и завершится в конечном счете завоеванием на свою сторону большинства населения (включая крестьян и сельскохозяйственных рабочих)<sup>61</sup>.

Преобразование социальных отношений и освобождение пролетариата от действия «железного» закона заработной платы должно начаться с внедрения рабочих производственных ассоциаций, пользующихся кредитом государства, в котором власть на основе всеобщего избирательного права перейдет в руки трудящихся<sup>62</sup>.

Ни в одной из работ, созданных Лассалем между «Программой рабочих» и «Открытым ответом», нет следов вызревания основных идей его агитационной программы. Поэтому только на их основе мы не можем сказать, какая из этих идей понималась им как главная, а какие — как второстепенные. Таковую возможность предоставляет нам, однако, переписка Лассаля. В письме Марксу (9.VI 1862) Лассаль сообщает, что начал «нечто в области политическо-практической агитации»<sup>63</sup>. Силой, на которую Лассаль возлагает при этом все свои надежды, является рабочий класс.

Есть все основания утверждать, что Лассаль начал свою агитацию как сугубо политическую, имея первоначально перед собой совершенно конкретную цель — создание политической рабочей

<sup>60</sup> *Lassalle F. Reden und Schriften*, S. 39—40, 55—60.

<sup>61</sup> *Ibid.*, S. 201; *Idem. Arbeiterlesebuch*, S. 44—46.

<sup>62</sup> Для характеристики Лассаля как мелкобуржуазного социалиста примечательна его полемика в «Открытом ответе» против Шульце-Делича. Лассаль, помимо прочего, упрекает его в том, что все предлагаемые им союзы, кредиты и т. д. адресованы только мелким ремесленникам, предпринимателям, т. е. тем, кто ведет собственное дело, — мелкой буржуазии, а не рабочим в собственном смысле этого слова, занятым в крупном фабричном производстве. См.: *Lassalle F. Reden und Schriften*, S. 178—180. Во «Франкфуртских речах» Лассаль пишет о неумолимом вторжении крупной машинной индустрии в ремесленное производство, о превращении ремесленников в наемных рабочих. Он считает, что только влюбленность Шульце-Делича в его «мелкобуржуазные идеи» лишает его возможности понять бесперспективность попыток остановить этот процесс с помощью учреждения различных сырьевых и потребительских коопераций: См.: *Lassalle F. Arbeiterlesebuch*, S. 27—28.

<sup>63</sup> *Lassalle F. Nachgelassene Briefe und Schriften*. Berlin; Stuttgart, 1922, Bd. 3, S. 390.



партии как ядра и основной движущей силы широкого демократического фронта<sup>64</sup>. Причем независимо от результатов своей деятельности Лассаль хотел создать массовую политическую партию. В начале мая 1863 г., полемизируя с Гервегом, он пишет Рюстову, «что с сотней рабочих — *политическую* партию не создать. С таким количеством можно лишь основать секту для будущих времен, но не партию»<sup>65</sup>. Примерно в то же время в письме Родбертусу (30.IV 1863) Лассаль доказывал, что без лозунга всеобщего избирательного права планируемая им организация может быть «философской школой или религиозной сектой, но ни в коем случае политической партией»<sup>66</sup>. В «Открытом ответе» Лассаль тоже говорит о 100-тысячном рабочем союзе<sup>67</sup>.

Лассаль был политическим деятелем практической хватки. То мелодраматическое раздвоение между реальным политиком и романтическим идеалистом и мечтателем-утопистом, которое находят в нем буржуазные историки, по нашему мнению, сильно преувеличено. Несоразмерность замыслов Лассалья и ряда практических результатов его деятельности чаще всего простекала не из этого душевного комплекса, а из того, что многие его проекты были не обоснованы теоретически. Сплошь и рядом принципы Лассалья не определяли его действия, а приспосабливались к ним, определялись их конкретными целями.

Лассаль окунулся в политическую борьбу, имея совершенно четкую ее концепцию. Для него она означала «актуальную мгновенную действительность»<sup>68</sup>. Для того чтобы повести за собой людей (в данном случае рабочих), надо предложить им нечто «определенное и осязаемое» (а не какой-то закон вообще)<sup>69</sup>.

В отличие от теоретических трудов, качество которых, по мнению Лассалья, тем выше, чем полнее рассмотрены в них все, даже самые отдаленные, результаты развиваемых в них принципов, практическая агитация тем успешнее, чем больше она сконцентрирована на ближайших целях, из которых следуют все остальные<sup>70</sup>.

Наметив главной задачей создание политической рабочей партии, Лассаль все остальные лозунги своей агитации поставил на службу ее практическому осуществлению. В первую очередь это относится к требованиям всеобщего избирательного права и создания производственных ассоциаций с государственной помощью. Оба эти тезиса были абсолютно конкретными и легко понятными рабочим, чему Лассаль придавал большое значение<sup>71</sup>. Они оказались для него весьма удобной и четкой линией размежевания с прогрес-

<sup>64</sup> Ibid.

<sup>65</sup> Ibid., S. 171.

<sup>66</sup> Ibid., 1925, Bd. 6, S. 332.

<sup>67</sup> Lassalle F. Reden und Schriften, S. 200.

<sup>68</sup> Lassalle F. Nachgelassene Briefe und Schriften, Bd. 4, S. 370.

<sup>69</sup> Ibid., Bd. 6, S. 325.

<sup>70</sup> Lassalle F. Herr Bastiat-Schulze von Delitzsch der ökonomische Julian oder: Kapital und Arbeit. B., 1893, S. 218.

<sup>71</sup> Lassalle F. Nachgelassene Briefe und Schriften. Berlin; Stuttgart, 1925, Bd. 5, S. 110.

системами, которые были как против изменения избирательной системы в Пруссии (тем более, что в это время они добились при ней ощутимых успехов на выборах), так и против вмешательства государства в создание производственных ассоциаций. И наконец, для Лассалья они имели сугубо практическое значение, о котором он предпочитал не распространяться публично, но откровенно говорил в переписке. Обращаясь к одному из своих приверженцев, Г. Леви, Лассаль пишет 9 марта 1863 г., т. е. уже после своего «Открытого ответа»: «Агитация среди рабочих налицо. Необходимо дать ей теоретическое обоснование и практический лозунг». И делает при этом крайне знаменательное для нас признание: «Насколько мало я испытывал и испытываю колебаний относительно того, что я сделал, настолько же мало представляю себе возможные последствия этого»<sup>72</sup>.

Следовательно, два важнейших агитационных постулата Лассалья, которым он, а еще больше его последователи старались придать теоретическое звучание, были созданы уже в ходе начатого им движения и в первую очередь диктовались насущными тактическими соображениями.

При этом он не представлял себе, какой резонанс они могут вызвать в обществе, к каким результатам привести. Сомневаться в искренности Лассалья здесь не приходится. Подобное признание чести ему не делало, а о своей репутации он очень заботился. Недостаточность теоретического обоснования и логической завершенности содержания своей агитации сознавал и сам Лассаль. Недаром он пытался внушить окружающим, что буквально накануне выступления перед рабочими фактически приступил к завершению эпохального политэкономического произведения, долженствующего стать теоретической основой его практической деятельности. Осуществлению замысла помешало, по словам Лассалья, якобы то, что он с головой ушел в подготовку создания рабочей партии<sup>73</sup>.

Наиболее подробно разглагольствовал Лассаль причины, побудившие его выдвинуть два главных лозунга своей программы, и цели, которые он с их помощью надеялся достичь, в переписке с Родбертусом. С ним он мог быть более откровенным, чем со своими последователями, так как Родбертус стоял вне лассалевского движения и был, кстати, настроен к нему довольно критически.

В своих письмах Лассаль убеждал Родбертуса в практической ценности для своей агитации лозунга всеобщего прямого избирательного права (против которого тот особенно возражал). В упомянутом выше письме (30.IV 1863) он объявляет это требование условием, без которого невозможно создание политической партии<sup>74</sup>. Поскольку Родбертуса это не убедило, — он считал политическую борьбу противоречащей сути рабочего союза<sup>75</sup>, — Лассаль вновь повторяет: «Мы лишь с помощью этого средства агитации ста-

<sup>72</sup> Ibid., Bd. 4, S. 339; Bd. 5, S. 110.

<sup>73</sup> Lassalle F. Herr Bastiat-Schulze von Delitzsch..., S. 15—16.

<sup>74</sup> Lassalle F. Nachgelassene Briefe und Schriften, Bd. 6, S. 332.

<sup>75</sup> Ibid., S. 336.

нем политической партией»<sup>76</sup>. К этому он, правда, добавил, что сейчас уже поздно проводить столь глубокие изменения в программе — весьма характерное для Лассалья проявление здравого смысла. Таким образом, всеобщее избирательное право для Лассалья не средство установления политической власти рабочего класса (как это воспринималось окружающими), а средство создания рабочей партии и условий, при которых ее существование имело бы практический смысл, так как сохранение трехклассной избирательной системы резко снижало эффективность ее деятельности.

Еще отчетливее прагматическая направленность важнейших идей Лассалья видна в его тезисе о создании рабочих производственных ассоциаций с государственной помощью. Этот программный пункт, как говорилось выше, впервые появился лишь в «Открытом ответе». Нигде прежде мы его не встречаем. Считая, что Лассаль позаимствовал это положение у Бюше, Маркс и Энгельс указывали на первоисточник. Трудно сказать, была ли у Лассалья необходимость обращаться непосредственно к Бюше. В то время идея учреждения производственных ассоциаций в самой различной форме присутствовала и у Прудона, и у Луи Блана и в конце концов у того же Шульце-Делича. Рассказывая о современном коммунизме и социализме, Лоренц фон Штейн, которого Лассаль хорошо знал, писал о выступлении государства в качестве капиталиста по отношению к труду. Оправдываясь перед Родбертусом, весьма скептически оценившим и это лассалевское открытие (и считавшим, что Лассаль здесь много позаимствовал у столь поносимого им Прудона), Лассаль писал ему (22.IV 1863): «Я пока предложил ассоциации, так как пока действительно не вижу средства, которое было бы столь же относительно просто и действенно». Далее следует уже помянутое высказывание о необходимости предложить рабочим нечто определенное и осязаемое для того, чтобы заинтересовать их. Лассаль выразил готовность отказаться от требования производственных ассоциаций, если Родбертус сможет предложить ему взамен что-либо столь же простое и привлекательное<sup>77</sup>.

Через несколько дней он поясняет Родбертусу, что речь идет лишь о принципе, облечь который в столь определенную форму заставило его присущее трудящимся (и вполне оправданное с его точки зрения) стремление всегда увидеть какие-либо конкретные «как» и «где»<sup>78</sup>. Поскольку Родбертус продолжал высказывать весьма серьезные сомнения по поводу практического осуществления этого пункта лассалевской агитации, в которой он являлся главным и фактически единственным социальным требованием, Лассаль вынужден был объяснять всю приверженность ему не только тактическими соображениями. Он заверяет Родбертуса, что его совесть как теоретика не потерпела бы представления о производственных ассоциациях в качестве средства решения социального вопроса,

<sup>76</sup> Ibid.

<sup>77</sup> Ibid., S. 325.

<sup>78</sup> Ibid., S. 329. Сходную мысль он повторяет и в другом письме. См.: Ibid., S. 349.

что речь идет лишь о практической переходной мере, а не о теоретическом принципиальном решении<sup>79</sup>.

Итак, из трех центральных требований программы Лассалья (создание рабочей партии, введение всеобщего прямого и равного избирательного права и учреждение производственных рабочих ассоциаций) два последних, отражавших в глазах общественности лассалевский план социалистического преобразования общества, были призваны на деле обеспечить осуществление первого требования. Именно несоответствие между тем смыслом, который вкладывал Лассаль в эти лозунги, и тем, что увидели в них его современники, и явилось источником массы трудностей как для него, так и для его последователей. Приобретя публичное звучание, идеи Лассалья начали уже в некотором роде самостоятельную жизнь. Вызвав широкий резонанс в обществе (как сочувственный, так и враждебный), а иногда и попытки сыграть на них, они теперь сплошь и рядом определяли поведение своего создателя, заставляя его объяснять, уточнять, опровергать или развивать их. И часто опять наспех<sup>80</sup>.

Критика Марксом и Энгельсом основных положений лассалевской агитации была, следовательно, не только абсолютно обоснованной, но и в определенной степени весьма сдержанной. Ведь они в ней исходили из того, что Лассаль выступил пускай с эклектичной, ошибочной, вредной, но все-таки законченной, продуманной концепцией. Это, разумеется, не означает, что Маркс и Энгельс о многом не догадывались (фактического подтверждения своих догадок они в то время иметь не могли). В 1891 г. в письме к А. Бебелю Энгельс высказал убеждение, что готовящееся издание сочинений Лассалья поможет определенной части социал-демократов преодолеть лассалевскую традицию, так как позволит им самим (а не через посредников) познакомиться с тем, что говорил и писал Лассаль. «... И притом,— добавляет Энгельс,— [он] большей частью говорил и писал то, в чем сам не был убежден»<sup>81</sup>.

Лассаль погиб в самом начале вызванного им движения. Все, что ему довелось сделать в 1862—1864 гг., было направлено, собственно, лишь на создание задуманной им организации. Ее деятельность в рабочем движении началась уже после его смерти. К этому времени ВГРС представлял собой не мощную массовую партию, о которой мечтал Лассаль, а насчитывающий около 3500 тыс. членов рабочий союз с совершенно очевидными сектантскими тенденциями. Они проявлялись прежде всего в полурелигиозном культе Лассалья, неограниченной диктатуре президента союза, придании идеям лассалевской агитации характера догм. В первые годы после смерти Лассалья сектантский фанатизм и основанная на строгой централизации и безоговорочном повиновении железная дисциплина сыграли, кстати, и положительную роль в жизни ВГРС, так как спасли его от развала.

<sup>79</sup> Ibid., S. 356.

<sup>80</sup> Это особенно заметно в его переписке с Родбертусом.

<sup>81</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 38, с. 146.

Однако существование рабочей организации на подобной основе в течение длительного времени было невозможно. Поэтому вся история послелассалевского периода представляет собой борьбу двух тенденций в руководстве ВГРС и среди его членов. Одна часть последователей Лассалья (составлявшая меньшинство в ВГРС) фактически выступала за консервацию сектантского характера организации. Именно ей принадлежит «заслуга» в создании культа Лассалья и превращении каждого его слова в «священное писание» партии. Представители этой группы не только видели теоретическое содержание во всякой, часто случайной или обусловленной конъюнктурным моментом мысли Лассалья, но и доводили ее до логического завершения, усиливая в большинстве случаев ее ошибочность. Последователи этого ортодоксального направления в лассальянстве оказывали наибольшее влияние на политику ВГРС в 1864—1866 гг., т. е. в период, когда Маркс и Энгельс особенно часто упрекали ВГРС в приспособлении к политике Бисмарка, называли это течение правительственным и т. д.

Вторая тенденция (имевшая за собой большинство союза) была направлена на практическое преодоление тех положений лассалевской программы, приверженность которым серьезно мешала расширению влияния ВГРС в пролетарской среде. Эта линия главным образом была связана с именем И.-Б. фон Швейцера, одного из издателей и редакторов органа союза газеты «Социал-демократ», с 1867 г. президента союза. После последовавшего в 1866 г. раскола ВГРС, в результате которого основная масса сторонников первого направления вышла из него и создала собственную организацию, группа Швейцера вплоть до весны 1871 г. определяла политику лассальянского союза.

Весьма критически оценивая личные качества Швейцера и побудительные мотивы его деятельности, Маркс и Энгельс отдавали тем не менее должное его способностям и объективным заслугам перед рабочим движением. Они подчеркивали, что Швейцер хорошо знает дело<sup>82</sup>, что «из всех нынешних вождей рабочих в Германии он, бесспорно, самый интеллигентный и энергичный», что именно он «заставил Либкнехта вспомнить, что существует независимое от мелкобуржуазно-демократического движения рабочее движение»<sup>83</sup>, что он «имеет гораздо более ясные взгляды на общее политическое положение и отношение к другим партиям и излагает их более удачно, чем все остальные»<sup>84</sup>. В 1879 г. в Циркулярном письме Бебелю, Либкнехту, Бракке Маркс и Энгельс выступили в защиту Швейцера от упреков Цюрихской тройки. Они указали, что «на деле он углубил движение как классовую борьбу промышленных рабочих против буржуазии», что «лассалевская партия „предпочитала самым односторонним образом вести себя как рабочая партия“»<sup>85</sup>.

<sup>82</sup> См.: Там же, т. 32, с. 42.

<sup>83</sup> Там же, с. 144.

<sup>84</sup> Там же, с. 150.

<sup>85</sup> Там же, т. 19, с. 169.

Оппортунистов, упрекавших Швейцера, что он «оттолкнул буржуазную демократию», Маркс и Энгельс резонно спросили: «Но разве буржуазной демократии место в социал-демократической партии?»<sup>86</sup>. Немаловажный штрих к вопросу о мелкобуржуазной сущности лассальянства. Продолжая формально признавать основные постулаты Лассаля<sup>87</sup>, Швейцер и его сторонники очень часто действовали вопреки им. Так, не отказываясь от «железного закона» заработной платы, они активно поддерживали стачечное и профсоюзное движение, резко выступали против юнкерско-буржуазного прусского государства. Не предпринималось ни малейших усилий для претворения в жизнь пункта о создании рабочих производственных ассоциаций с государственной помощью. Игнорировать на практике лассалевские лозунги было не так уж трудно, поскольку в большинстве случаев их ошибочность, а иногда и порочность не были провозглашены открыто, что допускало их различное толкование (к примеру, Лассаль формально не запрещал поддержку стачечного движения и т. д.). Швейцер прекрасно понимал<sup>88</sup>, что, не участвуя активно в рабочем движении, его организация долго не протянет. Особенно очевидно это становилось по мере расширения и обострения классовой борьбы в Германии и появления опасных конкурентов в лице руководимого В. Либкнехта и А. Бебелем Нюрнбергского объединения рабочих союзов, превратившегося затем в Эйзенахскую партию.

Цели политики Швейцера и его тактические приемы не представляли секрета для Маркса и Энгельса. «Самое смешное...— писал Маркс Энгельсу 26 сентября 1868 г.,— и к этому его безусловно принуждают предрассудки его армии и его должность президента Всеобщего германского рабочего союза,— это то, что он непрерывно клянется in verba magistrī и при каждой новой уступке требованиям действительного рабочего движения боязливо аргументирует, что она не противоречит догматам единospасающего лассальянского символа веры»<sup>89</sup>.

Внимательно следя за деятельностью ВГРС, Маркс и Энгельс неизменно фиксировали малейшие признаки преодоления его руководством и членами жестких рамок лассалевской догматики. Учитывая их, Маркс и Энгельс дали в 1865 г. согласие на сотрудничество в газете Швейцера «Социал-демократ». Мотивируя свой шаг, они указали, что в присланном им проспекте газеты «не фигурировали ни лозунги Лассаля, ни его имя»<sup>90</sup>.

Маркс и Энгельс положительно восприняли решение Гамбургского съезда ВГРС (1868 г.). Отвечая на приглашение прибыть на

<sup>86</sup> Там же, с. 169.

<sup>87</sup> Лишь уточняя их в ряде случаев с тем, чтобы избежать возможных (невыгодных им в данной ситуации) неверных толкований.

<sup>88</sup> Недаром же Маркс и Энгельс считали его хоть и «прохвостом, но... очень талантливым человеком» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 19, с. 169).

<sup>89</sup> Там же, т. 32, с. 135.

<sup>90</sup> Там же, т. 16, с. 86. Разрыв Маркса и Энгельса с редакцией газеты «Социал-демократ» был вызван их решительным несогласием с тактикой Швейцера. См.: Там же, с. 86—89.

съезд в качестве почетного гостя, Маркс выразил свое удовлетворение (с явным подтекстом) по поводу того, что его программа «включает вопросы, которые действительно должны быть исходными пунктами всякого серьезного рабочего движения: агитацию за полную политическую свободу, нормирование рабочего дня и плановое международное сотрудничество рабочего класса»<sup>91</sup>. Энгельс также подчеркнул, что решение съезда о завоевании полной политической свободы и действиях совместно с МТР означали «полный разрыв со всем прошлым Союза», который тем самым вышел «из своего прежнего положения секты на широкую дорогу массового рабочего движения»<sup>92</sup>. Через шесть лет он вновь отметил, что ВГРС «все более и более действует в духе Интернационала»<sup>93</sup>.

Маркс и Энгельс понимали, что отказ на практике от ряда лассалевских положений отражал не только стремление части руководства союза укрепить свои позиции в рабочем движении, но и объективные процессы, происходившие в ВГРС. Многие его члены все более приближались к марксистским взглядам (хотя бы в той форме, в которой они были представлены в документах Интернационала и Эйсенахской партии). В работе «Роль насилия в истории» Энгельс, оглядываясь назад, отметил, что «после появления „Капитала“ Маркса принципиальные разногласия» между лассальянцами и эйсенахцами «почти совершенно исчезли»<sup>94</sup>. Ту же мысль находим и в его статье «Социализм в Германии»: «Взгляды, развитые в „Капитале“, все больше и больше становились достоянием всех немецких социалистов, — лассальянцев не в меньшей мере, чем других»<sup>95</sup>. Он подчеркивал, что лассальянцы в массе своей все более и более понимали необходимость обобществления средств производства<sup>96</sup>.

Однако объективный процесс слияния лассальянской организации с другими течениями в рабочем движении тормозился тем, что рост классового сознания ее членов был до поры до времени ограничен формальным признанием некогда провозглашенных Лассалем положений и ее сектантским характером. В сохранении их было заинтересовано руководство ВГРС, в том числе даже те его представители, которые (подобно Швейцеру) прекрасно понимали, что большинство лассальянских лозунгов с самого начала носили чисто агитационный характер. Повторение этих магических формул вместе с консервацией жесткой структуры организации ВГРС диктовалось в первую очередь стремлением верхушки союза отстоять собственные позиции и влияние.

В такой ситуации становится понятным, почему Швейцер превращается в наиболее яростного и последовательного противника

<sup>91</sup> Там же, с. 329; см. также с. 334.

<sup>92</sup> Там же, с. 342.

<sup>93</sup> Там же, т. 33, с. 517.

<sup>94</sup> Там же, т. 21, с. 469.

<sup>95</sup> Там же, т. 22, с. 251.

<sup>96</sup> См.: Там же, с. 434.

объединения своей организации с эйзенахцами и ревностного защитника ее сектантского характера. Швейцер понимал, что объединение означало бы конец его политической карьеры, так как для эйзенахцев он являлся персоной *non grata*. Маркс открыто разоблачил эту порочную тактику<sup>97</sup>. То, что для Швейцера борьба против объединения не носила принципиального характера, доказывает письмо, которое он, будучи уже исключен из ВРС, направил своим сторонникам в партии и где призывал как раз к тому, против чего раньше упорно боролся, т. е. к объединению<sup>98</sup>.

В результате борьба между лассальянцами и эйзенахцами приобрела чрезвычайно острые формы именно тогда, «когда между борющимися уже не было ни одного действительно спорного пункта, когда принципы, аргументы и даже средства борьбы у тех и у других во всех существенных пунктах совпадали»<sup>99</sup>. Энгельс позднее указывал, что объединение «еще тормозилось из-за вопросов почти исключительно личного характера»<sup>100</sup>. Признавая, что «ни одна принципиальная борьба групп внутри социал-демократического движения не обходилась *нигде на свете* без ряда личных и организационных конфликтов», Ленин сослался и на пример лассальянцев и эйзенахцев<sup>101</sup>.

Отсюда та резкость, с которой Маркс обрушился на ведущие свое происхождение от Лассалья пункты Готской программы. Его особенно возмутило поведение эйзенахцев, ухитрившихся принять лассалевский символ веры, который даже для его приверженцев сохранял практическое значение лишь как признак их отличия от остального рабочего движения.

\* \* \*

Подведем некоторые итоги. Ни Маркс, ни Энгельс, ни Ленин не считали агитацию Лассалья мелкобуржуазной по своему характеру. Энгельс отмечал, что появление Лассалья «на сцене знаменует собой исходный пункт второго этапа развития социализма в Германии. Ибо Лассалю, благодаря его таланту, рвению, неукротимой энергии, удалось вызвать к жизни рабочее движение, с которым положительными или отрицательными, дружественными или враждебными узами связано все то, что волновало немецкий пролетариат в течение десяти лет»<sup>102</sup>. Эта оценка полностью соответствует содержанию и целям вызванного Лассалем движения. Оно не могло быть разновидностью мелкобуржуазного социализма уже потому, что главной (если не единственной) практической целью Лассалья была активизация политического рабочего движения и создание самостоятельной пролетарской партии — задачи, несовместимые с понятием

<sup>97</sup> См.: Там же, т. 32, с. 474—477.

<sup>98</sup> *Schweitzer J. B. von*. Op. cit., S. 315—321.

<sup>99</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 22, с. 251.

<sup>100</sup> Там же, т. 21, с. 469.

<sup>101</sup> *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 21, с. 419.

<sup>102</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 22, с. 251.



мелкобуржуазного социализма. Маркс и Энгельс указывали, что Лассаль проповедовал классовую борьбу между пролетариатом и буржуазией — «это ядро всякого революционного социализма...», а Швейцер пошел дальше, «еще сильнее подчеркнул этот пункт»<sup>103</sup>.

Нельзя признать мелкобуржуазной агитационную программу Лассаля и если взглянуть на нее с позиций современной ему аудитории, т. е. оставив в стороне его субъективные цели. В его публичных выступлениях мы не встретим ни апологии и защиты мелкой собственности, ни сожаления по поводу ее грядущей гибели. Лассаль не только видел неизбежность и закономерность этого процесса (что понимали и некоторые представители мелкобуржуазного социализма), но и открыто выступал сторонником крупной ассоциированной собственности как в промышленности, так и в сельском хозяйстве будущего общества. Экономическое освобождение пролетариата он обуславливал устранением существующего (т. е. капиталистического) способа производства, единственной, по его мнению, возможности прекратить действие «железного закона» заработной платы<sup>104</sup>. Внедрение поддерживаемых государством производственных ассоциаций рабочих рассматривалось как путь к замене в конечном счете частной собственности кооперативной. Лассаль при этом оговаривался, что считает предлагаемое средство лишь переходным, первым звеном в длинной цепи социальных преобразований.

Созданный Лассалем Всеобщий германский рабочий союз Маркс и Энгельс рассматривали, несмотря на все его недостатки, как явление рабочего движения (хотя и носящее сектантский характер). По их мнению, ВГРС шел по пути преодоления на практике негативных сторон лассалевских идей или молчаливого игнорирования их, в сторону подлинной классовой борьбы. Все более широкий круг его членов воспринимал в прямой или опосредственной форме ряд важных положений марксизма. Сближению лассальянцев с эйзенахцами способствовал и объективный ход исторического развития: завершение объединения Германии, снявшее один из основных спорных вопросов между ними, усиление конфронтации с прусским юнкерско-буржуазным государством и репрессии против рабочих организаций, последовавшие после Парижской коммуны, обострение классовой борьбы, требовавшее преодоления раскола в немецком пролетарском движении.

Следует очень осторожно обращаться с понятием «лассальянство», помня, что Ленин, например, ни разу не использовал его, а Маркс и Энгельс чаще всего обозначали им лишь назойливое повторение ни к месту некоторых положений Лассаля, главным образом тезиса о создании производственных рабочих ассоциаций, о «железном законе» заработной платы и т. д. Энгельс при этом говорил, как правило, о «специфическом», «ограниченном» лассальянстве<sup>105</sup>. Те лозунги Лассаля, которые приобрили со временем

<sup>103</sup> Там же, т. 19, с. 169.

<sup>104</sup> *Lassalle F. Reden und Schriften*, S. 188.

<sup>105</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 16, с. 342; т. 22, с. 95, 252.

значение для рабочего движения в целом, Маркс и Энгельс с понятием «лассальянство» не связывали. Равно как и не относили к нему тактические моменты (даже вредные и ошибочные), оставшие сами собой по мере развития рабочего движения.

Вероятно, наиболее целесообразно использовать этот термин для обозначения одного из течений в немецком рабочем движении, вызванного к жизни Лассалем и отмеченного признанием некоторых его положений. Лассальянство, по нашему мнению, закончило свое существование в 1875 г. в рядах единой Социал-демократической партии Германии. Приверженность некоторых ее членов (чаще всего абстрактная) отдельным идеям Лассалья и сохранение ими его культа уже нельзя считать отличительным признаком целого направления в социал-демократии.

Но если выступления Лассалья и созданная им организация не укладываются в рамки мелкобуржуазного социализма, то есть все основания считать их одним из источников оппортунизма, причем не только в немецком, но и во всем европейском рабочем движении. Именно Лассаль и его последователи провозгласили законный путь преобразования общества единственно возможным. При этом речь шла не просто о тактической уловке. Лассаль хотел создать и создал течение в рабочем движении, принципиально ориентированное на легальное существование в рамках буржуазной законности. Именно поэтому он придавал такое значение завоеванию и использованию всеобщего избирательного права. Доказывая преимущества указанного им пути, Лассаль впервые использовал те доводы, которые стали классическими в идейном арсенале оппортунизма (буржуазию запугивал возможностью кровавой пролетарской революции, рабочих убеждал в том, что объединение в легальную партию и участие в избирательной борьбе намного проще, эффективнее и, что немаловажно, безопаснее, чем бои на баррикадах).

Именно Лассаль положил начало той «реальной» политике, при которой на первый план выдвигаются наиболее близкие и легко достижимые цели, а вопросы тактики объявляются независимыми от партийных принципов, следовательно, сверхгибкими, ценностью которых определяется исключительно их непосредственной результативностью. И если так называемые теоретические пункты агитационной программы Лассалья не оказали почти никакого влияния на практическую деятельность созданного им течения, то его тактический курс был не только усвоен, но и развит, углублен, широко использован на практике. И не только теми, кто считал себя лассальянцами. Политический прагматизм лассальянства, кажущаяся простота предлагаемых им средств, сулящих легкий и быстрый успех, нашли почву в некоторых кругах немецкого рабочего движения, обильно удобвив ее для ростков будущего оппортунизма. Однако связь идей Лассалья и его последователей с ростом оппортунизма в немецкой социал-демократии — это уже тема другого исследования.

## Социалистические искания

В. А. Милютин

Страницы семейного архива фиксируют серьезную озабоченность Дмитрия Алексеевича Милютин — будущего военного министра России в правительстве Александра I — дерзким поведением младшего брата: «Владимира нашел я уже совершенно развитым юношей... занимался он серьезно и подавал утешительные надежды. Учился успешно; но было что-то странное в его характере: с каждым годом все больше отчуждался он от семьи и втягивался в свой особый кружок»<sup>1</sup>. Однако если включение В. А. Милютин в «грозную и ожесточенную борьбу между защитниками существовавших учреждений и представителями новых идей и потребностей»<sup>2</sup> встревожило либерально настроенного брата, то иначе оно было воспринято в демократических кругах России. В. Г. Белинский в письме к В. П. Боткину отмечал: «Теперь есть еще в Петербурге молодой человек Милютин. Он занимается соп амоге и специально политическую экономией. Из его статьи о Мальтусе ты мог видеть, что он следит за наукою и что его направление дельное и современно-гуманное, без прекраснотуши»<sup>3</sup>. Так в середине 40-х годов прошлого столетия, еще будучи студентом Петербургского университета, начинает свой недолгий, но плодотворный путь прогрессивного социального мыслителя Владимир Алексеевич Милютин (1826—1855).

Исследование творчества В. А. Милютин, видного представителя передовой российской интеллигенции, помогает лучше понять сложный процесс борьбы против самодержавия и крепостничества, позволяет углубить наши знания о развитии социалистической мысли в России. Г. В. Плеханов первым из марксистов пришел к выводу о необходимости изучения теоретического наследия В. А. Милютин. В «Общем плане» своего фундаментального труда «История русской общественной мысли» он поставил его рядом с русскими фурберистами и петрашевцами<sup>4</sup>. Исследователи различных направлений и научных интересов анализировали мировоззрение Милютин и далеко не одинаково оценивали его социально-классовые позиции: одни причисляли его к «дворянам-аристократам», другие —

<sup>1</sup> Милютин Д. А. Мои старческие воспоминания за 1816—1873 годы.— ГБЛ, ф. 169, оп. 12, ед. хр. 4, с. 115.

<sup>2</sup> Милютин В. А. Избранные произведения. М., 1946, с. 53.

<sup>3</sup> Белинский В. Г. Собр. соч. М., 1982, т. 9, с. 659.

<sup>4</sup> Философско-литературное наследие Г. В. Плеханова. М., 1974, т. III, с. 135.

к «марксистам»<sup>5</sup>. Так, А. Близнюк считает, что Милютин «по своим классовым симпатиям относится к могущественной аристократии», а Ив. Иванов причисляет его к русским марксистам 40-х годов. В самых разных работах Милютин предстает то филантропом, то либералом, то буржуазным реформатором.

Причина столь резкого расхождения мнений о характере его взглядов лежит, думается, в разрыве классового и конкретно-исторического методов исследования. Недостаточно глубокий исторический анализ мировоззрения Милютина приводит к упрощенным социальным оценкам, и, наоборот, излишне схематизированный подход пренебрегает правильными историческим выводам. В. И. Ленин в работе «Две утопии» специально подчеркивает, что в стремлении определить объективное содержание той или иной утопии мы должны учитывать конкретные условия ее появления, исследовать ее роль в решении задач, стоящих перед освободительным движением данной эпохи<sup>6</sup>. Ошибочно делать заключение о классовой ориентации теоретика (как это произошло в отдельных работах, касающихся творчества Милютина), исходя лишь из его происхождения или отдельных сторон его мировоззрения. Недостаточен также сравнительно развернутый анализ построений утописта, если он не включает в себя те вопросы развития страны, которыми «мучился» мыслитель, если он оставляет в стороне интеллектуальный горизонт его эпохи, если, наконец, анализ не выясняет роль рассматриваемой личности в решении проблем освободительного движения.

После книги П. Н. Сакулина «Русская литература и социализм», опубликованной в 1922 г., Милютин надолго выпадает из поля зрения историков социалистической мысли. В этот период происходит переоценка выводов (с марксистских позиций), сделанных непролетарскими исследователями относительно мировоззрения выдающихся деятелей революционной демократической мысли России: Белинского, Герцена, Огарева, Чернышевского, Добролюбова, Писарева. О Милютине же вспоминают только после войны, когда переиздаются его основные социально-экономические работы<sup>7</sup>. Его теоретические искания оцениваются историками литературы и критики, экономической и общественной мысли по-разному, причем, как правило, без постановки задачи специального изучения<sup>8</sup>. Особо при-

<sup>5</sup> См.: *Иванов Ив.* История русской критики. СПб., 1900. Ч. 3, 4; *Русанов Н. С.* Из идейной истории русского социализма 40-х годов.— Русское богатство, 1909, № 1; *Сакулин П. Н.* Русская литература и социализм. М., 1922; *Близнюк А.* Экономические взгляды В. А. Милютина: Канд. дис., 1946; *Левин Ш. М.* К вопросу об исторических особенностях русского утопического социализма.— В кн.: Исторические записки АН СССР. М., 1948, т. 26; *Нифонтов А. С.* Россия в 1848 году. М., 1949; *Макашин С.* Салтыков-Щедрин. М., 1951.

<sup>6</sup> См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 22, с. 119—121.

<sup>7</sup> См.: *Милютин В. А.* Избранные произведения.

<sup>8</sup> *Штейн В. М.* Очерки развития русской общественно-экономической мысли XIX—XX веков. Л., 1948; *Дементьев А. Г.* Очерки по истории русской журналистики 1840—1850 гг. М.; Л., 1951; *Кулешов В. И.* «Отечественные запис-

стальное внимание произведениям В. А. Милютина уделяют представители экономической науки в 50-е годы<sup>9</sup>. На рубеже 50—60-х годов начинается более углубленное изучение его трудов. Появляются конкретные исторические исследования по русской социалистической мысли, в которых делается вывод, что есть все основания считать Милютину приверженцем утопического социализма и что ему принадлежит достойное место среди передовых демократических кругов России<sup>10</sup>. При этом исследователи обращаются к различным аспектам милютинского творчества, не ставя задачи его систематического анализа<sup>11</sup>. В результате важные стороны социалистического мировоззрения Милютина остались малоизученными. В предлагаемой работе рассматриваются две проблемы: литературная и общественная деятельность Милютина в тесной связи с актуальными вопросами 40-х годов XIX в. и его концепция развития «науки об обществе».

\* \* \*

40-е годы XIX в.— это годы, относящиеся к переходному периоду в освободительном движении России. Это десятилетие усилил самодержавия предотвратить радикальные изменения в стране. Его окончание отмечено жестокой внутривластной реакцией правительства Николая I, вызванной страхом перед возможностью «российского издания» буржуазно-демократической революции. Одновременно это пора становления новой общественной силы в борьбе за социальное освобождение России. В революционном движении на смену представителям дворянства постепенно приходят выходцы из средних слоев<sup>12</sup>. Так, среди петрашевцев мы находим немало дворян по происхождению, но разночинцев по образу жизни. В их число входит и молодой Милютин.

В это время в просвещенных кругах России широко обсуждается главный «социальный вопрос» — о крепостном праве, о путях развития страны. В среде оппозиции самодержавию на почве несколько отвлеченных споров об отношении к событиям в Западной Евро-

---

ки» и литература 40-х годов XIX века. М., 1958; История русской критики. М.; Л., 1958. Т. 1. Ч. 2.

<sup>9</sup> *Боярский С.* Критика капитализма в трудах прогрессивного русского экономиста 40-х годов XIX века В. А. Милютина.— Науч. зап. каф. обществ. наук Одес. политехн. ин-та, Одесса, 1957, т. 15, вып. 1; *Дубнов А. С.* Экономические взгляды В. А. Милютина. М., 1958; История русской экономической мысли. М., 1958. Т. 1. Ч. 2.

<sup>10</sup> *Малинин В. А., Сидоров М. И.* Предшественники научного социализма в России. М., 1963; *Володин А. И.* О классификации утопически-социалистических учений.— В кн.: Проблемы теории научного коммунизма. М., 1972, вып. 6; *Он же.* Утопия и история: Некоторые проблемы изучения домарксистского социализма. М., 1976; *Малинин В. А.* История русского утопического социализма. М., 1977.

<sup>11</sup> Первой попыткой восполнить этот пробел стала кандидатская диссертация автора данной статьи «Критически-утопический социализм В. А. Милютина» (М., 1980).

<sup>12</sup> См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 25, с. 94.

пе, к происходящей там ожесточенной борьбе классов рождаются различные проекты решения этой проблемы. Происходят резкие столкновения двух влиятельных сил — западников и славянофилов. Впервые обнаруживает себя предстоящее размежевание в среде наиболее последовательных противников феодализма — западников, намечается раскол их на умеренных и радикальных сторонников преобразования общественных отношений в России<sup>13</sup>.

В 40-е годы передовые круги страны испытывают мощное воздействие буржуазно-демократических революций Запада, которые окончательно обнажили эксплуататорскую сущность капиталистического государства и в которых впервые продемонстрировал свою классовую силу пролетариат. Лучшими людьми России осваиваются различные системы утопического социализма, что стало переломной вехой в истории прогрессивной отечественной мысли. Вместе с тем опыт исторического развития западных утопических теорий, вступивших к этому времени в полосу кризиса, делает это освоение критическим. Наконец, в 40-е годы в страну проникают произведения создателей научного социализма, становятся известны имена Маркса и Энгельса.

И все же соотношение сил царизма и освободительного движения в этот период остается несоизмеримым. Противник крайне «дикого» русского феодализма еще не способен к серьезным политическим выступлениям. Крестьянские восстания разрозненны и стихийны, их участники далеки от понимания реальных путей успешной антикрепостнической борьбы. Деятельность сознательного врага самодержавия — дворянских и революционных демократов — это преимущественно теоретическая работа. Высшим достижением этой стадии освободительного движения становятся кружки, в которых происходят осмысление революционных выступлений как России, так и Запада, изучение социалистического опыта Европы, выработка передового мировоззрения<sup>14</sup>. Не случайно именно в 40-х годах XIX столетия Ленин видит начало широкой теоретической деятельности лучших людей страны: «В течение около полувека, примерно с 40-х и до 90-х годов прошлого века, передовая мысль в России, под гнетом невиданно дикого и реакционного царизма, жадно искала правильной революционной теории, следя с удивительным усер-

<sup>13</sup> Милютин неплохо разбирался в характере своего времени: «Эпохи переходные (курсив наш.— Авт.) не отличаются никогда единством и общностью убеждений. Поэтому существенную принадлежность нашего века, принадлежащего, без сомнения, к числу таких эпох, составляет чрезвычайно разнообразие индивидуальных мнений и верований. Это разнообразие есть плод глубокого раздвоения, проникающего собой всю умственную и общественную деятельность современных поколений. Горькое сожаление о прошедшем, осужденном на неминуемую гибель, и живая вера в будущее, еще скрытое от нас непроницаемым покровом, составляют два крайние полюса, между которыми в шумном и беспорядочном круговороте движутся, сталкиваются, сходятся и расходятся самые противоположные, самые разнородные требования, интересы, идеи и системы» (Милютин В. А. Избранные произведения, с. 68).

<sup>14</sup> Федосов И. А. Революционное движение в России во второй четверти XIX века. М., 1958.

дием и тщательностью за всяким и каждым „последним словом“ Европы и Америки в этой области»<sup>15</sup>.

«Умственная деятельность» этих лет, отражавшая небогатую политическую практику освободительной борьбы народа, имела свои пределы. Это было время, говоря словами Герцена, «вопросов без ответов». Не видели ясных решений мыслители, страстно желавшие быть реалистами в суждениях о путях и средствах революционного преобразования своего отечества. Отсюда метания духа, обращение надежд своих то на Запад, то на внутренние потенции России, то на высокие идеалы утопического социализма, то на «приземленные», но реализуемые возможности буржуазии. Салтыков-Щедрин в повести «Противоречия», написанной в 1847 г. и посвященной Милютину, так определяет положение демократической интеллигенции: я «стою посередине между тем и другим пониманием жизни: я и не утопист, потому что утопию свою вывожу из исторического развития действительности, потому что населяю ее не мертвыми признаками, а живыми людьми, имеющими плоть и кровь, и не консерватор... потому что не хочу застоя, а требую жизни, требую движения вперед. Это, если хотите, самый верный взгляд на вещи, но так как у меня отняли всякую возможность действовать... то и выходит, что я повис в воздухе...»<sup>16</sup>. Отсутствие «возможности действовать», слабость, неорганизованность антикрепостнических сил, обусловленные в конечном счете неразвитостью социально-экономических и политических отношений в России,— вот истоки ограниченности даже «умственной работы» демократических сил 40-х годов. Но именно эта «деятельность поневоле» стала тем первым серьезным шагом широкого коллективного поиска, «правильной революционной теории», который завершился закономерным переходом к марксизму.

В этих условиях приобщается к литературной и общественной борьбе Милютин. В кружках единомышленников он жаждет ясного ответа на вопрос «что делать?», становится одним из создателей библиотеки «запрещенной литературы», участником «пятниц» М. В. Петрашевского. Пишет ряд острых социально-экономических статей в «Современник» и «Отечественные записки»<sup>17</sup>. Создает вместе с В. Н. Майковым «общество литераторов» (как называл их

<sup>15</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 41, с. 7—8.

<sup>16</sup> Салтыков-Щедрин М. Е. Собр. соч. М., 1965, т. 1, с. 137—138.

<sup>17</sup> О разносторонности научных интересов Милютина можно судить по таким работам, как: Мальтус и его противники.— Современник, 1847, т. IV, V; Пролетарии и пауперизм в Англии и во Франции.— Отечественные записки, 1847, № 1—4; Опыт о народном богатстве или о началах политической экономии.— Современник, 1847, т. V, VI; Опыт о народном богатстве или о началах политической экономии.— Отечественные записки, 1847, № 11, 12; О состоянии женщин в России до Петра I.— Современник, 1850, т. XXIV; Очерки русской журналистики.— Там же, 1851, № 1—3; История судебных учреждений.— Там же, № 10; О производительных силах России, г. Тенгоборского.— Там же, № 12; Этнографическая карта России, Кеппена.— Там же, 1852, № 9; Жизнь Алквиада по новейшим исследованиям.— Там же, 1855, № 1, 2, 9.

кружок Петрашевский), в число участников которого входили М. Е. Салтыков-Щедрин и В. В. Стасов. Идеино близкое к петрашевцам, но критически настроенное к их излишне фурьеристским увлечениям общество Милютин — Майкова спланируется попытками найти путь из «безвыходных противоречий, терзающих современное человечество»<sup>18</sup>.

Для радикально мыслящих людей 40-х годов вопрос о судьбе феодализма в России был теоретически решенной проблемой. Поэтому они часто спорили о том, что ожидает страну после его уничтожения. Ищет ответ на этот вопрос и Милютин. Его взгляд на будущее устройство России отличается от упований тех демократов, которые рассчитывали миновать адювы муки капитализма с помощью крестьянской общины. Здесь Милютин скорее сходится с Белинским, который в конце жизни склоняется к мнению, что его отечеству вряд ли удастся избежать периода буржуазного развития.

В то же время его вывод прямо противоположен заключениям многих близких ему либеральных западников, которых мало беспокоила судьба крестьянских масс, так же как они оставались равнодушными к нищете западноевропейского пролетариата. В буржуазной Европе Милютин всецело на стороне работников города и деревни, в крепостнической России — на стороне крестьянства. Он откровенно (разумеется, с учетом цензуры) выступает против тех «малодушных», «кто, отгадывая у себя зло и неправду, предпочитает спокойно лежать в грязи, вместо того, чтоб трудом и жертвованиями стремиться к благородной цели» — избавлению людей труда от угнетения<sup>19</sup>. Да, Милютин согласен с тем, что России предстоит пройти этап *laisser faire, laisser passer*, ибо народы не могут перескакивать необходимые стадии развития<sup>20</sup>. Но, отстаивая в период становления капиталистических отношений в стране идею социального детерминизма, он смотрит на эту ступень как на закономерный, но преходящий этап эволюции России. Разделить позицию защитника «государства разума» Милютину помешало не только глубоко укоренившееся с детских лет чувство неприятия несправедливости, но и пристальное изучение истории Западной Европы.

В. А. Милютин резко выступает против «близоруких судей Запада» — славянофилов и представителей «официальной народности, которые видят в европейской цивилизации только гниение и

<sup>18</sup> См.: Милютин В. А. Избр. произведения, с. 86. Более подробно об «обществе литераторов» см.: Усакина Т. И. Петрашевцы и литературно-общественное движение сороковых годов XIX века. Саратов, 1965, с. 9—10, 16—17, 103, 107.

<sup>19</sup> Милютин В. А. Избранные произведения, с. 162.

<sup>20</sup> В основе его исторических взглядов лежит мысль о «бесконечном усовершенствовании человечества». Отстаиваемая такими писателями, как Кондорсе, Валлас, Годвин, Оуэн, эта идея стала «коренным убеждением века». Каждый народ в своем общественном развитии проходит ряд этапов, ни один из которых не может быть пропущен в силу действия закона «необходимого и постоянного тождества в порядке развития каждого общества...» (Там же, с. 68, 69, 73, 76, 389).



разложение, и это в то время, как она прошла значительно больший путь общественного развития, нежели наше отечество»<sup>21</sup>.

В. А. Милютин — сын 40-х годов и типом своего мышления, противоречивость которого объясняется не столько эклектикой, сколько незавершенным переходом от умозрительности к реализму. Достижения его социальной мысли, так же как и закономерный характер утопических умозаключений, становятся более понятными в контексте того уровня и тех тенденций развития теоретического сознания, которые были присущи ему во второй четверти прошлого века. Это было время кульминации и последующего кризиса рационализма как способа философского и научного мышления<sup>22</sup>. Натурфилософия и философия истории — особенно после подвигов гегелевской «абсолютной идеи», совершенных в «инобытии», — постоянно низвергаются с пьедестала. Критерием истинности объявляется опыт: все, что противоречит ему, не заслуживает звания науки. Это настоящее восстание против рационализма было, по сути дела, выступлением против идеализма и метафизики, дискредитировавших теоретическое познание. В то же время оно вовсе не означало повсеместного торжества «ползучего эмпиризма». К этому времени ограниченность его методологических установок выявилась не менее, чем мистифицированность рационалистических. В воздухе носилась идея синтеза эмпиризма и рационализма, что, впрочем, не гарантировало ее легкого успеха<sup>23</sup>. Но, несмотря на частую утрату материалистических позиций и непоследовательность, этот поиск подготавливал почву для окончательного сведения счетов со спекулятивным сознанием, для рождения подлинной научной методологии познания.

Изучение милютинского способа социального анализа показывает, что он представляет собой отражение противоречивого типа теоретического мышления. Носители этого мышления уже не довольствуются просветительской формулой «мнения правят миром», принимают к сведению утверждения историков периода Реставрации и политэкономов о важной роли материальных интересов классов в общественной жизни. Но тем не менее еще не могут расстаться с мыслью о всемогуществе человеческого разума. Восприятие Милютиным этого переходного метода исследования накладывает отпечаток на все аспекты его деятельности. Во всех направлениях литературного творчества — при изучении «объективной истории»

<sup>21</sup> См.: Там же, с. 161—162.

<sup>22</sup> См.: *Киссель М. А.* Судьба старой дилеммы: (Рационализм и эмпиризм в буржуазной философии XX века). М., 1974, с. 27—90.

<sup>23</sup> Широко распространенным, но тушковым течением этого противоречивого периода в истории науки стал позитивизм. Его попытка «снятия» противоречия между рационализмом и эмпиризмом оказалась неудачной. Провозглашая ориентацию на объективное познание действительности, он вновь занялся постулированием «самоочевидных истин». В результате рационализм, будучи выгнанным в дверь, возвращается через окно. Многие социальные концепции, в том числе и Милютина, не связанные общностью «социального направления» с системой О. Конта, все же разделяют его методологические заблуждения.

человечества, резкой критике капитализма, анализе философских, экономических и социологических концепций, теорий утопического социализма, в исканиях «науки об обществе» — Милютин соединяет, казалось бы, несоединимое; философско-антропологическое и историческое понимание социальных явлений. В качестве исходного пункта он выбирает материалистический вариант антропологии, усвоенной не без помощи книги Л. Фейербаха «Сущность христианства». Однако впоследствии Милютин не удовлетворяется этим умозрительным принципом и под влиянием своих духовных предтеч — Сен-Симона, Герцена, Белинского — ищет более «естественные основания» для изучения общественной жизни, нежели «природа человека». Методологическим стержнем его изысканий становится историзм, воплотивший в себе передовые веяния предмарксистской гносеологии и социальной мысли<sup>24</sup>. Так, рассматривая жизнедеятельность общественного организма *laisser faire, laisser passer*, Милютин не останавливается на выводе (в духе гегелевской философии) о его неизбежной гибели в силу действия разумной «исторической необходимости», но идет к социологическому анализу капиталистического общества.

Будучи хорошо знакомым с современной политэкономией, он использует такие понятия, как производительность общества, производительные силы, отношения классов, различные интересы и борьба классов и т. п. В повышении «производительности общества» Милютин видит необходимую предпосылку социального прогресса, ликвидации пауперизма, улучшения материального благосостояния рабочих масс и духовного, нравственного, физического совершенствования человека. Не проходит мимо его взора и то, что до сих пор общественная жизнь изменяется далеко не мирным путем, что каждый шаг дается «ценой страшной борьбы», что классовая борьба интересов и поныне являет собой не признак гниения, но жизни, движения, развития<sup>25</sup>. Все это свидетельствует о стремлении В. А. Милютина к материалистической интерпретации истории. Однако оно осталось нереализованным, ибо применение теоретических средств экономического и классового анализа носило ограниченный характер.

Если при объяснении Милютиным *функционирования* (говоря современным языком исторического материализма) существующего «общественного организма» они еще как-то выполняют возложенную на них функцию, то в его воззрениях на *развитие* общества, на переход от нынешней, буржуазной формы социально-экономического устройства к будущему, «совершенному человечеству»<sup>26</sup> этим понятием уже не находится места. Изменения в экономике не рас-

<sup>24</sup> А. И. Володин справедливо считает, что в России 40-х годов XIX в. Милютин олицетворял собой «историческое направление социалистической мысли» (Володин А. И. О классификации утопически-социалистических учений, с. 302).

<sup>25</sup> См.: Милютин В. А. Избранные произведения, с. 72, 162, 186.

<sup>26</sup> С содержанием общественного идеала Милютина, который выступает логическим завершением его концепции исторического движения человечества, читатель познакомится ниже.

смаstrиваются как основа движения вперед, а классовая борьба — как сила, преобразующая мир. Кроме того, для него характерно незрелое толкование важнейших категорий науки. Так, в определение «производительные силы» Милютин вкладывает точно такое же содержание, что и Фурье, — «труд, капитал и талант». Не находит он подлинного места в общественной жизни и такому институту, как собственность на средства производства, хотя и догадывается о его социальной роли, когда замечает, что грядущее человечество будет основываться «не на состоянии, а на единстве и солидарности интересов...»<sup>27</sup>. И как результат основную причину антагонизмов буржуазного общества Милютин видит не в частной собственности, не в господстве капиталистов — он усматривает ее в том, что производство совершенно свободно от контроля государства, что «власть» якобы нейтральна к «враждующим классам»<sup>28</sup>. Неудивительно, что отсюда всего один шаг до просветительских лозунгов: «Промышленный переворот... не произвел бы никаких вредных результатов, если бы подумали вовремя о последствиях этого нового явления...»<sup>29</sup>. Кто бы подумал? Разумеется, наука и государственная власть.

Милютинская вера во всеислие научной истины, во всемогущество просвещения не оставляет равнодушным. Его статьи пронизаны пафосом борьбы за создание подлинной «науки об обществе», за усиление ее роли в решении социальных проблем<sup>30</sup>. Милютин не может смириться с положением, когда при столь бурном развитии производительных сил Запада жизнь народов по-прежнему определяется враждой классов, а наука, призванная направлять движение человечества, согласилась с участием пассивного регистратора угнетения труда капиталом. Не объяснять неприглядную действительность, но изменять ее — вот, по сути дела, в чем видит он предназначение науки и просвещения, перед истинами которых не в состоянии устоять самый «закоренелый человеческий предрассудок», не способна оставаться преступно нейтральной ни одна «общественная власть».

До понимания исторически преобразующей миссии пролетариата Милютин не добирается. Он высоко оценивает место рабочего класса в общественном производстве, считает его главной производительной силой, с симпатией относится к его требованиям об изменении условий жизни. Но пролетариат остается для Милютина только, по выражению Ленина, «страдающим» классом, а борьба классов — изжившим себя двигателем истории<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> Милютин В. А. Избранные произведения, с. 74.

<sup>28</sup> См.: Там же, с. 318—319.

<sup>29</sup> Там же, с. 213.

<sup>30</sup> Создатели научного социализма вскрыли причину подобных надежд утопистов Запада, их веры в грядущую науку: «Так как развитие классового антагонизма идет рука об руку с развитием промышленности, то они... не могут еще найти материальных условий освобождения пролетариата и ищут такой социальной науки, таких социальных законов, которые создали бы эти условия» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 4, с. 455).

<sup>31</sup> См.: Милютин В. А. Избранные произведения, с. 172—173, 327, 175.

Какими бы проблемами ни занимался В. А. Милютин, внутренним стимулом его творчества постоянно была забота о новой России, об обществе без угнетения, способном обеспечить свободное и гармоничное развитие всех и каждого, о совершенном человечестве. Для реализации этих высоких целей необходимо — в этом Милютин убежден — предварительное создание науки, которая откроет «общие и вечные законы» общественного развития, пути и средства достижения социального идеала. Поиск подходов к решению этой нелегкой задачи и стал центральной темой его теоретической работы. Задавшись актуальным в ту пору вопросом о существовании истинного социально-экономического знания, он вынужден отрицательно ответить на него: «Надо иметь очень узкое и ограниченное понятие о достоинстве и существе науки, чтоб называть этим многозначительным именем нестройную массу самых противоположных идей и гипотез...»<sup>32</sup>. В целях анализа столь противоречивого переходного (по мнению Милютина) состояния он предпринимает критический экскурс в прошлое и настоящее общественной мысли, вычленяет исторические стадии ее развития. Буржуазная политэкономия, учение Сисмонди, «современные утопические теории» — таковы ступени, пройденные наукой. Их исследование, считает Милютин, подведет к пониманию задач нынешнего этапа. И он обращает на это свои усилия.

Первой на путь объективного познания законов общества вступила экономическая мысль; ее идеи появились уже в античное время<sup>33</sup>. Однако ни в древнем мире, ни в средние века не могло родиться науки о хозяйственных отношениях: крайне ничтожным был уровень производства народов этих времен. Только «материальное развитие», «экономический и политический» перевороты создали необходимые условия рождения политической экономии<sup>34</sup>. Меркантилисты и физиократы, пишет Милютин, осознали объективность законов хозяйственной жизни общества, заговорили о надобности их изучения. Но только Смит к достижению этой цели «пошел путем наблюдения и опыта, оставив тот бесплодный путь идеализма, который заставил его предшественников искажать и переиначивать факты, не подходившие под мерку их узких и односторонних теорий»<sup>35</sup>. В лице Смита буржуазная наука достигла вершины своего развития. После него она вступила в период упадка. Едва заметные недостатки ошибочного направления «отца современной политэкономии» возводятся в работах его учеников в ранг абсолютных истин, доводятся до абсурда<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> Там же, с. 392.

<sup>33</sup> Об этих идеях, пишет Милютин, можно узнать «из сочинений разных философов и политиков, особенно Ксенофонта, Аристотеля, Платона» (Там же, с. 278).

<sup>34</sup> Там же, с. 282.

<sup>35</sup> Там же, с. 300.

<sup>36</sup> Там же, с. 304.

Милютинская критика «смитовой школы экономистов» — это прежде всего социальная критика. И в этом ее сила. В односторонне-объективистской позиции, отрицающей обязанность науки думать о последствиях ее рекомендаций для общества, видит Милютин главный порок данной системы политэкономии<sup>37</sup>. Пролетариатство и пауперизм хотя и выступают для Мальтуса, Сэя и других злом, но злом неизбежным, которое не может поколебать их веры в неизблемость мира *laissez faire, laissez passer*. Сэй, приходит к выводу Милютин, убежден в вечности его, является его горячим приверженцем. И именно буржуазной страстью объясняется бесстрастность экономистов к большим вопросам западной цивилизации. Поэтому неудивительно, что концепция Сэя была с восторгом принята французской буржуазией, а ее автор стал «любимым, привилегированным экономистом *bourgeoisie*»<sup>38</sup>.

Критика Милютиным буржуазной политэкономии — конструктивная критика. Ибо, во-первых, ее цель не подновление существующей, а создание новой науки, противоположной по «характеру и направлению» господствующим школам. И во-вторых, Милютин чужд крайних оценок, он не забывает также указать на заслугу «экономистов»<sup>39</sup> в обнаружении законов жизнедеятельности капиталистического производства. Но для современной науки одного этого уже недостаточно. Ученики Смита, по его мнению, остановились на изучении фактов существующей действительности, они выдают законы сегодняшнего общественного устройства за «законы общие всем временам, действующие одинаково на всех ступенях общественного развития»<sup>40</sup>, тогда как буржуазное общество — это всего лишь необходимый, закономерный, но преходящий этап в прогрессивном движении человечества<sup>41</sup>.

Особое место в развитии социально-экономической мысли В. А. Милютин отводит Сисмонди, труды которого, по его мнению, представляют собой «посредствующее звено между системой учеников Смита и теориями новейших, социальных школ»<sup>42</sup>. В критике буржуазной науки, выполненной «с блистательным успехом», в обращении к изучению «задач практических и в особенности к изучению самого важного из современных вопросов — вопроса о пауперизме и судьбе низших классов общества» — видит Милютин пе-

<sup>37</sup> Там же, с. 309.

<sup>38</sup> Там же, с. 331.

<sup>39</sup> «Во избежание недоразумений,— предупреждает Милютин,— считаем нужным заметить, что... в тесном смысле экономистами называются только последователи Смита в противоположность социалистам» (Там же, с. 304, сноска).

<sup>40</sup> Там же, с. 315.

<sup>41</sup> Там же, с. 73—74. По всей вероятности, именно резкий бескомпромиссный характер критики Милютиным капиталистического общества и буржуазной политэкономии, причем критики, разворачивающейся на поприще экономической науки, и побудил Ив. Иванова сделать поспешный вывод о том, что В. А. Милютин «усвоил учение Маркса» (см.: *Иванов Ив.* Указ. соч., с. 303).

<sup>42</sup> Под теориями «новейших, социальных школ» Милютин понимает различные концепции утопического социализма первой половины XIX в. (См.: *Милютин В. А.* Избранные произведения, с. 331).

реходный характер его теоретической работы. Тем самым Сисмонди изменил «направление и характер политической экономии»<sup>43</sup>.

Отрицательное отношение Сисмонди к ученым — защитникам капитализма русский исследователь преемствует полностью. Но его не удовлетворяет непоследовательность Сисмонди; не разделяет он и основ построенной им новой системы. В. А. Милютин находит, что Сисмонди не сумел отречься от всего старого, остался поклонником «устарелых и осужденных на смерть учреждений». Будучи аристократом по рождению и симпатиям, он стремился «удовлетворить разом самым противоположным требованиям и действовать во имя будущего, не отряпаясь безусловно от воспоминаний прошедшего... его задушевная мысль... состояла в том, чтоб соединить улучшение судьбы всех классов общества, и особенно низших, с упрочением в государстве существования богатой и могущественной аристократии»<sup>44</sup>.

В сисмондистской рекомендации об опекунстве капиталиста над работником Милютин видит «ничтожную полумеру», в то время как речь должна идти о «радикальном преобразовании на Западе экономического устройства»<sup>45</sup>. Но Сисмонди, пишет Милютин, даже не приходили в голову мысли о таком изменении общественных отношений: «Он так привык к различию между богатым и бедным, что, восставая энергически против губительных последствий этого различия, допускал, однако же, необходимость существования в государстве небольшого числа капиталистов, имеющих возможность „развить вполне свои способности и стать выше своих сограждан“»<sup>46</sup>. Эта непоследовательная позиция, резюмирует В. А. Милютин, не позволила Сисмонди воспринять идею «новых школ» и сделать решительный шаг в деле создания «науки об обществе»<sup>47</sup>.

Критический анализ буржуазной политической экономии — это часть милютинского исследования пути, пройденного социально-экономическим знанием. Здесь, как и в изучении «объективной истории», обнаружила себя материалистическая направленность методологии Милютина. Но столь же явно проявились историко-идеалистические истоки его социального мышления. Вскрылось, что в силе милютинской критики — ее ориентированности на *социальные* аспекты экономической науки — заключается и ее слабость, неготовность последовательно критически оценить содержание буржуазной политэкономии, исходя из нее самой, ее категориального аппарата, из законов хозяйственной жизни общества. Маркс и Энгельс подошли к политической экономии как к системе знаний, имеющей дело с *производством* материальных благ, и занялись концептуальной разработкой таких понятий, как товар, стоимость, прибавочная стоимость и т. д. Милютин же в своих выводах о ее предмете предлагает, по сути дела, выйти за пределы изучения собственно эконо-

<sup>43</sup> См.: Там же, с. 337.

<sup>44</sup> Там же, с. 339—340.

<sup>45</sup> Там же, с. 341.

<sup>46</sup> Там же, с. 341.

<sup>47</sup> Там же.

мических отношений. Его подвела чрезмерно резкая реакция на отрешенность буржуазной науки от жгучих социальных вопросов действительности<sup>48</sup>. Он еще согласен признать, что такие отвлеченные категории, как товар, стоимость и т. п., как-то отражают существо буржуазных отношений, но не хочет согласиться, что с их помощью можно обосновать неизбежность коренного переустройства общества<sup>49</sup>.

Таким образом, милютинская критика буржуазной политэкономии, несмотря на решительность и стремление быть историчной, научной, несмотря на то что субъективно она отвергает классовые установки теоретических защитников капитализма, все же остается преимущественно негативной критикой, ибо фактически покидает пределы, говоря словами Маркса, «того предмета, который она будто бы исследует». Ограниченное проникновение Милютин в сущность буржуазного общественного организма предопределило и rumbo его анализа экономической науки. Позитивная, имманентная критика последней была «совершенно невозможна без весьма положительных знаний по вопросу о движении частной собственности»<sup>50</sup>. Но как раз этого он получить не мог.

И тем не менее критика Милютиным буржуазной науки, невзирая на эти ограниченности методологии (а может быть, и благодаря ей), стала оружием революционных демократов России в борьбе против отечественных адептов общественных отношений Запада<sup>51</sup>. Милютин одним из первых в стране поставил вопрос о кризисе экономической науки капитала и необходимости создания политэкономии, отстаивающей интересы труда. Подводя итоги, он делает аргументированный (для России 40-х годов XIX в.) вывод о том, что политическая экономия буржуазии, воплощавшая до определенного момента прогресс общественной мысли, постепенно зашла в тупик. Интересы ее дальнейшего движения вперед требовали изменения

<sup>48</sup> Так, серьезнейший недостаток учения Рикардо и его последователей, по мнению Милютин, заключается в том, что они «сделали из своих метафизических исследований не только главный, но даже почти единственный предмет науки, ограничив круг своей деятельности анализом отвлеченных понятий ценности, полезности, богатства, производства и т. д. Отрешаясь от действительности и ее интересов, они вращались исключительно в сфере безжизненных абстракций и по большей части оставались чуждыми всем живым вопросам, шевелившим умы их современников и вытекавшим логически из экономической жизни европейских обществ» (Там же, с. 308).

<sup>49</sup> Споры экономистов, например, о содержании понятия «стоимость» Милютин полагает софистикой, а их отношение к работнику, основной производительной силе общества, как к «товару» — бесчеловечным. См.: Там же, с. 187.

<sup>50</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 2, с. 56.

<sup>51</sup> Милютин буквально обрушивается на опубликованный курс А. Бутовского «Опыт о народном богатстве или о началах политической экономии», который представлял, по его мнению, жалкую компиляцию из работ Сэя и учеников его школы. Он опасается, как бы книга Бутовского, в которой извращаются идеалы социалистов, «не принята была русской публикой и особенно русским юношеством в руководство для изучения политической экономии и не послужила таким образом орудием к распространению ложных взглядов на науку столь важную...» (Милютин В. А. Избранные произведения, с. 274—275, 356—357, 439—441).

взглядов на задачи науки. Однако «экономисты», верные принципу *laissez faire, laissez passer*, решить их уже не были в силах.

Социализм, представляющий «самые благородные и возвышенные идеалы» науки, подчеркивает Милютин, принял на себя нелегкий труд выхода из кризиса, в котором оказалось социально-экономическое знание по милости ученых — защитников буржуазии. Но для того чтобы поколебать учение последователей Смита, надо было сразиться с ними с помощью фактов производственной жизни. И «социальные школы» делают это. Милютин неразрывно соединяет социализм с экономической наукой, рассматривает его различные системы как течения в политической экономии<sup>52</sup>. Учения Сен-Симона, Фурье, Оуэна и их последователей он считает органическим этапом в процессе развития «науки об обществе». Исторический смысл их он видит в преодолении апологетической позиции «экономистов», в переходе к «изучению общественного зла и открытию путей его искоренения».

Учитывая значительную роль утопий в совершенствовании человечества, Милютин ставит задачу их серьезного изучения, предпринимает едва ли не первую в Россию попытку подобного исследования<sup>53</sup>. Он сразу предупреждает, что его не интересует утопия в расхожем смысле слова — как беспочвенное мечтание, фантазия ума. Его увлекает утопия как природное стремление человека к созданию *идеала* лучшего общественного устройства, без которого нельзя преобразовать мир, без которого нет и не может быть прогресса<sup>54</sup>. По его убеждению, современные утопии — это «явление совершенно необходимое», выступающее альтернативой буржуазной науки, вооружившейся гегелевским принципом «все действительное — разумно, все разумное — действительно». «Какая мысль, — риторически восклицает Милютин, — лежит в основании всякой утопии?» И отвечает: «Мысль о том, что действительность, неудовлетворяющая человека, не имеет в себе ничего безусловно необходимого, ничего постоянного и вечного...»<sup>55</sup>.

На всех этапах общественного развития утопии представляли собой, по мнению их создателей, идеал справедливейшей и совершеннейшей организации. «Везде и во все времена, — пишет Милютин, — неудовлетворительность существовавшего порядка вещей вызвала собою появление мыслителей, которые отрешались смело от всех условий действительной жизни и придумывали средства для преобразования обществ согласно с своими личными понятиями о справедливости и разумности общественных отношений». В античном мире он считает такой утопией республику Платона, в новое

<sup>52</sup> Справедливо замечание В. А. Малинина о том, что Милютин «предпринял попытку с помощью аргументов политической экономии обосновать социалистическое решение общественных проблем» (Малинин В. А. Указ. соч., с. 142).

<sup>53</sup> Не исключено, что в этой работе он использовал книгу Рейбо «Очерки о современных реформаторах или о новейших социалистах...», которая была в «запрещенной библиотеке» петрашевцев.

<sup>54</sup> См.: Милютин В. А. Избранные произведения, с. 346.

<sup>55</sup> Там же, с. 346, 350.



время — «Утопию» Мора, «Город Солнца» Кампанеллы, «Новую Атлантиду» Ф. Бэкона, «Базилиаду» Морелли и т. д. Кроме «индивидуальных порывов человеческой мысли», Милютин обнаруживает «целые общества людей», которые пытались уйти от гнетущего бытия и осуществить на деле свой идеал социальной организации. Среди этих попыток он называет опыты квакеров, менонитов, анабаптистов и многие другие. Милютин излишне категоричен в утверждении, что историческое исследование мечтаний разных народов и времен позволило бы составить «непрерывный и последовательный ряд утопий, связанных друг с другом самыми тесными узами». Однако сам он решается набросать в аллегорической форме только ключевые — логически ключевые — стадии эволюции «одной из самых естественных форм человеческой мыслительности» — «стремления к лучшему, к идеалу», сравнивая последнее с умственным развитием отдельного индивида<sup>56</sup>.

«В детстве, — пишет Милютин, — мечтание бывает совершенно свободно; оно ничем не связывается и не стесняется, мечта сливается с действительностью... Взрослый человек в своих утопиях отрицает действительность, но в то же время признает ее существование, принимает ее в соображение...»<sup>57</sup> Аналогично последнему «взрослеющая» общественная мысль проводит резкую черту между реальностью и идеалом. Однако вступление в эту пору развития не означает выхода социальных мечтаний за пределы утопической фазы движения. Они по-прежнему могут носить иллюзорный характер, ибо воображению предоставляется полный простор. В результате человек продолжает гоняться за чистой, ничем не ограниченной мечтой, оставляя в покое неприглядный «порядок вещей». Его основная цель — «найти идеал общественной организации, придумать такое устройство, которое бы могло уничтожить все страдания современного человека и обеспечить каждому из людей возможно большую долю богатства, наслаждений и счастья»<sup>58</sup>.

Но вот «в развитии наших утопий» наступает новый момент, продолжает Милютин: фантазия стесняется, в расчет начинают приниматься объективные условия жизни, в них отыскивается твердая точка опоры. Мыслитель уже не хочет оставлять в стороне беспоконное, мешающее бытие, но ищет с ним столкновения, желает его пересоздания. Целью социального творчества становится не идеал как таковой, но приведение его в соответствие с реальностью и осуществление на практике<sup>59</sup>. И все же этого еще недостаточно для окончательного преодоления произвольных представлений о будущем, о путях и средствах его приближения. Чтобы сделать такой шаг, «необходимы наблюдения и опыт, необходима наука», которые раскрыли бы внутренние «стремления и силы» существующей действительности, превратили бы сам идеал в «рациональное предвидение» грядущего общественного устройства. Только в этом случае

<sup>56</sup> Там же, с. 344, 346.

<sup>57</sup> Там же, с. 347.

<sup>58</sup> См.: Там же, с. 347, 349, 343.

<sup>59</sup> См.: Там же, с. 347, 349.

утопия вступает в новый, завершающий период своего движения, «начинает терять характер утопии и принимает мало-помалу характер чисто научный... сама собой и вследствие присущей ей силы развития переходит в науку и мало-помалу из несбыточной мечты превращается в идею совершенно практическую и вполне способную к постепенному или даже немедленному переходу из сферы отвлечения в сферу действительности»<sup>60</sup>.

Несколько слов о содержательной стороне милютинской схемы эволюции утопии. Думается, что он вполне отдает себе отчет в ее умозрительности, оторванности от реальных изменений как в общественном бытии, так и в общественном сознании. То, что возможно иной, более исторический способ анализа социально-экономической мысли, Милютин показал на примере исследования политической экономии, где, как мы видели, прямо говорил о связи интересов «экономистов» и буржуазии. Видит он (в этом мы убедимся немного ниже) и зависимость современных утопий от хозяйственной жизни, от прогрессирующей общественной науки. И все же в качестве аналога перехода утопии в науку Милютин выбирает умственное развитие отдельного индивида. И это не случайно. Выбор приема, широко распространенного в метафизических концепциях философии истории того времени, представляет Милютину, по всей вероятности, единственным способом *целостного* охвата всего пути развития социалистической мысли, которой еще требуется немало усилий для избавления от «мистического и субъективного». А в том, что в русском мыслителе жила потребность в целостном представлении о поисках человечества «справедлившей, совершеннейшей организации общества», нас убеждает его обращение к «современным теориям общественных преобразований», в поступательном развитии которых он видел неизбежное рождение науки об обществе<sup>61</sup>.

Что касается самого факта подхода Милютина к этой проблеме, то предпринятая попытка увидеть переход социализма в науку (в годы, когда этот процесс только разворачивался), несмотря на ее спекулятивный характер, выглядела вполне обоснованной. В то же время было бы большим заблуждением говорить о марксистском подходе Милютина к теориям утопического социализма, как утверждали некоторые ранние историки<sup>62</sup>. Его замечание об утопии, которая «сама собой и вследствие присущей ей силы развития» перей-

<sup>60</sup> Милютин В. А. Избранные произведения, с. 350. Но этот переход в науку утопии еще предстоит сделать: существующие школы социалистов еще не готовы к нему.

<sup>61</sup> «Истинное назначение утопии,— пишет в 1847 г. Милютин,— состоит в том, чтоб совершенствоваться постоянно, сбрасывать с себя мало-помалу свой субъективный и мистический характер и, переходя в сферу науки, приобретать все те условия, от которых зависят рациональность и положительность ученых теорий. Этого назначения современные учения до сих пор еще не выполнили, но должны выполнить его рано или поздно; и в постоянном стремлении к такой цели заключается, по нашему мнению, как настоящее их призвание, так и залог для дальнейших успехов науки» (Там же, с. 355).

<sup>62</sup> См.: Сакулин П. Н. Указ. соч., с. 262.

дет в науку, лишний раз обнаруживает отличие методологических позиций Милютин от гносеологии марксизма, вскрывает его плененность (традиционной для домарксистского мышления) концепцией филиации идей.

От составления логической схемы развития утопии он переходит к описанию ее современных форм, и прежде всего обращает внимание на появление новейших социальных школ, отличающихся «человеческим направлением», в период обострения антагонизма между трудом и капиталом, на то, что они «были вызваны самой силой обстоятельств, т. е. экономическими и общественными событиями настоящей эпохи». Другой их источник Милютин видит в наличии достаточно развитой науки: современные социальные теории вышли «совершенно логически из учения экономистов», возникли как реакция на его ложную апологетику сущего<sup>63</sup>. Одной из основных особенностей «нынешних утопистов» он считает их обращенность на действительно злободневные социальные проблемы хозяйственной жизни. Их заслуга в том, что они принялись за изучение таких важных актуальных вопросов, как организация производства и распределение произведенных богатств. Милютин высказывает свое отношение к разработке социалистами этих тем.

При рассмотрении «организации труда» новые школы обнаруживают «огромное преимущество над экономистами». Отвергая принцип «неограниченной свободы промыслов», они требуют, чтобы общество не отдавало производства на откуп частным интересам, но приняло на себя заботы по его организации. В то же время, формулируя эту задачу, утописты понимают, что необходимо открыть средства для ее решения. И вот здесь они вступают на ложный путь, пишет Милютин. С одной стороны, они оказываются неспособными преодолеть отвлеченность своих рекомендаций, не могут «найти средства для постепенного усовершенствования экономической организации», ибо не сознают, что «человечество не может делать скачков в своем развитии и не может, следовательно, перейти прямо и без приготовления из нынешнего состояния в состояние полного и безусловного совершенства». В результате, «вместо того, продолжает Милютин, чтобы стремиться к... ближайшей и непосредственной цели, современные школы думают гораздо более о цели, слишком... отдаленной...»<sup>64</sup>. Так, некоторые писатели (Милютин, видимо, имеет в виду Ш. Фурье и его последователей), чтобы избежать вредных последствий разделения труда и одновременно сохранить его как условие прогресса, предлагают ввести «беспрестанное изменение занятий», и в особенности чередование труда земледельческого и промышленного. Слов нет, это средство, будучи осуществленным, окажет благотворное воздействие на гармоничное развитие человека. Но реально ли оно сегодня? Милютин отрицательно отвечает на этот вопрос: данное изменение «нельзя

<sup>63</sup> См.: Милютин В. А. Избранные произведения, с. 331, 345.

<sup>64</sup> Там же, с. 353—354.

осуществить без важных перемен в отношениях между капиталом и трудом»<sup>65</sup>.

С другой стороны, те учения, которые не оставили идею организации труда в «неопределенной всеобщности», но сформулировали ее достаточно ясно, обнаружили другой важный недостаток — «стремление к излишней централизации, к излишнему подчинению частных интересов интересу общему»<sup>66</sup>. Личность человека, выступает Милютин против последователей аскетизма, подвергается здесь самым стеснительным ограничениям или исчезает вовсе: «Вместо того, чтобы найти средства для примирения двух равно необходимых начал: индивидуализма и общности, современные теории по большей части жертвуют первым в пользу второго...»<sup>67</sup>.

Переходя к рассмотрению вопроса о «распределении богатств» в социалистических учениях, Милютин обнаруживает не просто различные взгляды, но развитие их, постепенный логический переход от мнений ложных к понятиям все более справедливым. Первые противники буржуазных экономистов, пишет он, считали, что самым правильным будет распределение «по равным долям между всеми членами общества». Это заблуждение рассеяли «позднейшие утописты», доказавшие, что идея «абсолютного равенства благ» несостоятельна, ибо «при различии человеческих потребностей равенство средств для их удовлетворения... упрочивает собою совершенное неравенство между людьми»<sup>68</sup>.

Одна из школ, отмечает с некоторой проницательностью Милютин, стремясь согласовать *все* интересы, существующие в *настоящее* время, утверждает, что «самое справедливое распределение богатств есть то, в котором назначается каждому члену общества известная доля, определяемая по мере его труда, капитала и таланта»<sup>69</sup>. Следующее направление утопического социализма, «отвергнув права капитала», продолжает Милютин, рассчитывало найти самую верную норму распределения благ в известной формуле «каждому по мере его способностей, каждой способности по мере ее произведений»<sup>70</sup>. Наконец, представители третьей школы, отринув предшествующие решения данного вопроса и видя в богатстве только средство удовлетворения потребностей человека, полагают, что «самые потребности должны служить мериллом для распределения» производимых

<sup>65</sup> Там же, с. 217.

<sup>66</sup> Там же, с. 354.

<sup>67</sup> Там же, с. 354, 70.

<sup>68</sup> Там же, с. 355. Наш автор резко выступает против филиппик Г. Бутовского, который нападает на «коммунистов» за их якобы требование «равного раздела богатств». В настоящее время, пишет Милютин в 1847 г., кроме одной только школы, «доказывающей справедливость уравнивания не богатств, а задельной платы», нет ни одной системы, которая поддерживала бы устаревшую и давно опровергнутую мысль об абсолютно равном распределении благ. См.: Там же, с. 440, 441.

<sup>69</sup> Милютин сильно сомневается в этой рекомендации Ш. Фурье. См.: Там же, с. 355.

<sup>70</sup> Не согласен он и с принципом сен-симонистов. См.: Там же.

ценностей<sup>71</sup>. Вывод Милютин о том, что утописты, развивая идею разделения благ, достигли ясного и верного понимания, позволяет думать о его согласии с последней школой. Это подтверждает и милютинская полемика с Бутовским, в которой он счел нужным противопоставить нападкам на якобы уравниловку коммунистов учение, распределяющее общественное богатство «по нуждам и потребностям каждого»<sup>72</sup>.

Анализ оценок Милютиним проектов будущего в системах утопистов позволяет лучше понять его собственный общественный идеал. Это не лишне, поскольку сам он не считает нужным заниматься его специальной разработкой, видя в этом упражнении «отвлеченного мышления». В то же время Милютин полагает необходимой задачей науки открытие основных законов положительного социального устройства и средств их внедрения в жизнь. Это даст человечеству некий эталон его преобразовательной деятельности. Кроме того, выявление общих принципов идеальной общественной организации представлялось Милютину нужным и для целенаправленной критики учреждений антагонистического общества. Он разделял взгляд своего друга В. Н. Майкова, писавшего, что «создание идеала может дать смысл и крепость анализу и отрицанию»<sup>73</sup>.

«Совершенное человечество», по Милютину,— это общество полного удовлетворения оправданных материальных и духовных потребностей людей, «гармоничного всестороннего развития» их сил и способностей. Для создания этого единственно достойного идеала необходимо перестроить экономические отношения, уничтожить саму возможность столкновения частных и общественных интересов и добиться их единения. В конечном счете слияние коллективных и индивидуальных устремлений, по мнению В. Милютина, самый верный критерий оценки уровня развития социально-экономической организации. Общество «организованного труда» должно основываться «не на состоянии, а на единстве и солидарности интересов...»<sup>74</sup>. Такое устройство было бы способно, среди прочих негативных моментов, устранить нынешнее отношение к труду как «несносному и тягостному игу» и превратить его «в самую настоятельную необходимость» человека, в свидетельство его величия и могущества<sup>75</sup>.

В то же время подобное общество, подчеркивает Милютин, возражая защитникам капитализма, вовсе не представляет собой то

<sup>71</sup> Там же, с. 355. Милютин, характеризуя теории утопического социализма, не называет лиц, их представляющих. В отношении данной школы есть основания думать, что он, в частности, имел в виду Дезами и Кабе. В «библиотеке запрещенной литературы», в создании которой Милютин принимал прямое участие, находилась книга Дезами «Организация свободы и всеобщего благосостояния» и достаточно широко был представлен Кабе, в том числе его работы «Осуществление общности в Икарии» и «Каким образом я стал коммунистом и мое коммунистическое кредо». См.: Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. М., 1953, с. 733, 734.

<sup>72</sup> Милютин В. А. Избранные произведения, с. 440.

<sup>73</sup> См.: Майков В. Н. Соч.: В 2-х т. Киев, 1901, с. 99.

<sup>74</sup> См.: Милютин В. А. Избранные произведения, с. 73—74, 320, 322, 70, 115.

<sup>75</sup> Там же, с. 115.

«безусловное и безграничное совершенство», которое бы лишило род человеческий желаний и стремлений. Развитие человечества бесконечно. Всякий новый успех заключает в себе источник дальнейшего движения, и «совершенство для человека может быть только относительное, условное, состоящее в уничтожении всех тех причин, которые заставляют его вместо развития мирного, естественного, любовного почитать каждый шаг вперед, каждую победу над препятствиями ценой страшной борьбы, ценой страданий, унижения и мук»<sup>76</sup>.

Но вернемся к милютинским оценкам современных теорий общественных преобразований. Последние, обратившись к проблемам организации труда и распределения произведенных богатств, выказали, по мнению русского историка, «большую зрелость понятий» в отличие от утопий прошлых времен, нацупали «настоящий корень всех общественных зол и настоящее средство решения многих общественных вопросов». Поэтому они «имеют гораздо больше исторического значения, чем прежние...»<sup>77</sup>. Однако при всей симпатии к новейшим теориям Милютин не склонен закрывать глаза на то, что они по существу остаются утопиями. Он досадует на неуклюжесть пинных социалистов, которые, увлекшись доказательством «древности своих идей», называют физиократов своими предшественниками, в то время как последние близки по духу их нынешним противникам — экономистам типа Сэя<sup>78</sup>. Немало тревожит Милютина и то, что утописты возбуждают против ими же провозглашаемых идей социализма общественное мнение, когда, «заглушая в себе требования исторической объективности», допускают «резкие и несправедливые выходы против Смита», обвиняя его в пороках последователей. Это заблуждение непростительно, ибо оно препятствует распространению возвышенных идеалов<sup>79</sup>.

Но самым серьезным упущением современных социалистов Милютин считает отказ от изучения существующего общества. Уже в вопросе о предмете исследования политической экономии он подмечает непоследовательность во взглядах утопистов. С одной стороны, они требуют внимания к «практической стороне» науки, призывают ученых не забывать о социальных последствиях хозяйственного развития. С другой же — ни на йоту не приближают свои теории к жизни, остаются на уровне «несбыточных и произвольных гипотез», ибо вместо конкретного анализа действительности, поиска законов ее изменения занимаются фантазированием зачастую неосуществимых идеалов, гаданиями о путях и средствах их достижения<sup>80</sup>. В результате, заключает Милютин, школы социалистов, приняв из рук экономистов эстафету развития «науки об обществе»,

<sup>76</sup> Там же, с. 72.

<sup>77</sup> Там же, с. 345.

<sup>78</sup> См.: Там же, с. 295.

<sup>79</sup> Там же, с. 297—298. Милютин ссылается, в частности, на статью Пьера Леру, помещенную в «Encyclopédie Nouvelle».

<sup>80</sup> См.: Там же, с. 352—353, 378.

исполнили эту миссию лишь частично<sup>81</sup>. Сделав предметом полит-экономии производство, ориентированное на создание условий для востороннего и гармоничного развития человека, они шагнули вперед. Но, отказавшись от познания как частных, так и общих «естественных законов» сущего, новые школы отступили назад.

В рассмотренной самобытной концепции Милютин, по сути дела, постоянно ведется речь о двух стержневых закономерностях развития «науки об обществе». Во-первых, наш исследователь не устает повторять, что прогресс социально-экономического знания обнаруживает себя в постоянно нарастающем проникновении в природу общественных процессов. И во-вторых, подчеркивает, что углубляющееся познание приближает теорию к осуществлению ее исторического призвания — обнаружению средств искоренения несправедливости и угнетения, созданию строя совершенного человечества. До сих пор ни одна из систем не сумела реализовать эти требования, но школы социалистов, по мнению Милютина, воплощают то направление общественной мысли, которое рано или поздно добьется этого. В них заключается «залог... дальнейших успехов науки»<sup>82</sup>.

\* \* \*

Мы коснулись только двух малоизученных сторон творчества В. А. Милютина, но, думается, и сказанного достаточно, чтобы присвоить ему гордое имя «человека 40-х годов», которым называли революционеры последующих лет лучших людей России из когорты Белинского. Критически восприняв прогрессивные веяния философской, экономической и социально-политической мысли эпохи, Милютин подчинил труд свой исканиям науки о «совершеннейшем и справедливейшем» обществе. Его работа стала важным звеном в развитии отечественной социалистической традиции. На его статьи воспитывалось не одно поколение революционеров России. Он целеустремленно занимался не только «учеными исследованиями»<sup>83</sup>, но и активной пропагандой «возвышенных» идеалов западных утопистов. В стране сурового полицейского режима, когда употребление слова «социализм» было высочайше запрещено, Милютин всеми доступными средствами доносит до читателя смысл великих идей Сен-Симона, Фурье, Оуэна. Со страниц передовых журналов,

<sup>81</sup> Милютин считает важным подчеркнуть противоположность взглядов буржуазных экономистов и социалистов и в вопросе, касающемся их методов. Правда, здесь преимущество вторых уже не видно. Ибо если ученики Смита «признают все действительное справедливым», то их противники — «все справедливое возможным». «Одни унижают науку, употребляя ее как средство для оправдания современной действительности, другие отрицают самую действительность, нисколько не принимая ее в соображение при построении своих теорий» (Там же, с. 353).

<sup>82</sup> Там же, с. 356.

<sup>83</sup> Есть свидетельство, что диссертация Милютина на степень магистра государственного права «О недвижимых имуществах духовенства в России», опубликованная уже после его смерти, вызвала интерес К. Маркса. См.: К. Маркс, Ф. Энгельс и революционная Россия. М., 1967, с. 300, 308, 311; Русские книги в библиотеках К. Маркса и Ф. Энгельса. М., 1979, с. 115, 176.

с кафедры Петербургского университета звучит его слово, посвященное их «благородным стремлениям»<sup>84</sup>. Поэтому неудивительна та ненависть, которую питали к Милютину «охранители существующего порядка»<sup>85</sup>. Поэтому не случайно Чернышевский, освоивший наследие Милютина, называет его имя среди «распространителей новых и здравых идей», «которые шли наряду с мыслителями Европы, а не в свите их учеников»<sup>86</sup>.

К сожалению, социалистические искания Милютина оказались непродолжительными. Правительство было напугано западноевропейскими событиями. В стране начинается новая полоса политической и духовной реакции, наступает пора, печально известная под названием «мрачное семилетие». Николаевский гнет стал, по выражению И. С. Тургенева, «для образованного общества своего рода чумой». В 1849 г. III Отделение Канцелярии его императорского величества громит кружок Петрашевского, а царская фемида отправляет основную часть его членов на казнь, отмененную лишь в последний момент на эшафоте. Милютин избегает участи петрашевцев благодаря случайности. Главная улика против него — изъятая при обыске рукопись А. П. Заболотского-Десятковского, чтение которой на собрании звучало обвинительным актом крепостничеству. Владимиру Алексеичу грозила участь других участников кружка. Но на его счастье она попала в руки члена следственной комиссии кн. А. Ф. Голицына, «страстного любителя редких манускриптов», который и «позанимствовал» ее из «Дела В. А. Милютина» в собственную коллекцию<sup>87</sup>.

Думать в этих условиях об обсуждении острых вопросов современности, составляющих основной предмет занятий молодого автора «Современника», не приходилось<sup>88</sup>. Вернуться к этой работе по окончании «мрачного семилетия», в 1855 г., он уже не смог. В этот год В. А. Милютин покончил с собой.

<sup>84</sup> См.: *Евгеньев-Максимов В.* «Современник» в 40—50-е годы: От Белинского до Чернышевского. Л., 1934, с. 213, 215; Конспект лекций В. А. Милютина... составленный кандидатом Петербургского университета А. Спасским.— ЦГИА, ф. 869, оп. 1, ед. хр. 1662.

<sup>85</sup> На Милютина доносит Булгарин. Не отстают от него член «меньшиковского» цензурного комитета Дегай, российский приверженец вульгарной политэкономии Бутовский. Министр просвещения ставится в известность о невольном характере университетских лекций молодого адъюнкта. См.: *Голос минувшего*, 1913, № 3, с. 222—228; *Евгеньев-Максимов В.* Указ. соч., с. 202; *Дементьев А. Г.* Очерки русской журналистики, 1840—1850 гг. М.: Л., 1951, с. 180; *Никитенко А. В.* Записки и дневник (1826—1877). СПб., 1893, с. 548.

<sup>86</sup> См.: Конспект лекций Чернышевского по психологии, этике и философии, читанных А. А. Фишером в 1847—1848 гг.— Архив Дома-музея Н. Г. Чернышевского, ед. хр. 960, л. 46. Расшифровка Н. А. Алексеева (цит. по: *Усакина Т.* Указ. соч., с. 141); *Чернышевский Н. Г.* Избранные философские произведения. М., 1950, т. 1, с. 686—687.

<sup>87</sup> См.: *Семенов Тянь-Шанский П. П.* Мемуары. Пг., 1917, т. 1, с. 206—207.

<sup>88</sup> В силу этих причин Чернышевский, видимо, был не прав, считая, что «Милютин покинул политическую экономию для русской истории и истории русской литературы, когда захотел достичь того, чтобы каждый вспоминал его, когда вспоминал о... популярных людях в литературе, и называл его в числе полезнейших ее деятелей» (*Чернышевский Н. Г.* Указ. соч., т. 2, с. 774).



18 марта 1823 г. дублинское общество пребывало в некотором возбуждении. «С самого раннего утра экипажи теснились у входов в Ротонду, — сообщал безвестный хроникер, — а Круглый зал был переполнен дамами и джентльменами, собравшимися в невиданном количестве»<sup>1</sup>. Ожидали выступления Роберта Оуэна. Одних влекло любопытство, желание взглянуть на знаменитого ньюлэнаркского филантропа, «скандално» известного своими нападка на религию. Другие надеялись узнать нечто такое, что помогло бы избавить «остров уязвленный», как называл его Шелли, от тяжелых невзгод и бед, которых за первые два десятилетия нового века не стало меньше.

Ко времени приезда Оуэна в Ирландию драматические события конца XVIII в. — расправа с «Объединенными ирландцами», восстание 1798 г., заговор Р. Эммета — уходили в область преданий. Угроза истребления огнем и мечом по-прежнему висела над ирландцами. Но все осязаемое становилась угроза уничтожения бескровного, но тем не менее ужасного лишения средств к существованию. Неокрепшая ирландская промышленность после унии 1801 г. была раздавлена конкуренцией своего соседа. Перед разорившимися ремесленниками и оставшимися не у дел рабочими открывались два пути — эмиграция или возвращение к земледелию. Эмигрировать значило обречь себя на тяжелую и грязную работу за самое жалкое вознаграждение, от которого отказался бы последний английский паупер. Стать арендатором значило отдать себя целиком и полностью на произвол посредника, безнаказанно грабившего крестьян. Но взять в аренду клочок земли даже на кабальных условиях оказывалось весьма непросто. Слишком много было нуждающихся. «У народа, — писал Маркс, — оставался единственный выбор — либо аренда земли за любую арендную плату, либо голодная смерть»<sup>2</sup>.

В начале XIX в. Англия тоже переживала тяжелые времена. Промышленный переворот и порожденная им крайняя нищета масс были главной темой английских публицистов той поры. Но в сравнении с Ирландией Англия могла считаться благополучной страной. «До сих пор я не представлял себе, в какой нищете живут люди. Дублинская беднота несомненно самая жалкая из всех. В узких улочках гнездятся тысячи — сплошная масса копошащейся

<sup>1</sup> New Moral World, 1843, July 29.

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 16, с. 471—472.

грязи», — говорил о своих первых ирландских впечатлениях Перси Шелли, посетивший страну в 1812 г.<sup>3</sup>

Если в городах нищета перемежалась с роскошью, то сельская Ирландия, особенно юг страны, являла собой сплошную трупобу. Невообразимое бездорожье, безлесые пригорки, рассеченные каменными перегородами на крохотные наделы; земляные лачуги без окон, похожие на «кротовые холмики, раздавленные ногой прохожего»<sup>4</sup>, не имеющие иных внутренних убранств, кроме деревянного лежака и некоего подобия очага, дым от которого выходил в дверь; босые, одетые в отрепья обитатели этих жилищ, не знакомые с иной пищей, кроме картофеля, и ведающие лишь одну заботу — выжить. Иностранцы искренне поражались тому, что люди способны сносить подобные лишения. «Англичанин не прожил бы и недели в той нищете, в какой вынуждены жить ирландцы», — с полной убежденностью сказал одному путешественнику его собеседник<sup>5</sup>.

Поистине бесподобную жизнестойкость ирландцев зачастую превращали в обвинение против них самих: нормальные люди не в силах выдержать такого существования, ирландцы выносят, следовательно, они не люди. Подобный «силлогизм» не редкость в рассуждениях многих политиков и публицистов той эпохи. К примеру, Т. Мальтус призывал не вводить в Ирландии системы помощи бедным. Она бессмысленна, убеждал он, ибо ирландцы настолько деградировавшая нация, что их скорее следует считать животными, чем людьми<sup>6</sup>.

Искусственно создаваемый образ «презренного» народа, полнейшее невежество большинства англичан во всем, что касалось Ирландии, позволяли правящим классам нещадно грабить остров, оставаясь чуть ли не героями в глазах общественного мнения. На чью-либо помощь ирландцам рассчитывать не приходилось. В стране не действовали законы о бедных, британское правительство, в полной мере руководствуясь принципом *laissez-faire*, ничего не предпринимало для облегчения участи народа. Местная знать, по преимуществу протестанты, сочувствовала оранжистам и видела в ирландцах-католиках своих заклятых врагов. Конечно, существовала немногочисленная католическая аристократия, владевшая огромными состояниями. Но ее патриотизм просыпался лишь в тех случаях, когда речь шла о ее собственных интересах. Алексис Токвиль, умный и пристальный наблюдатель, во время своей поездки по Ирландии спросил деревенского священника-католика, есть ли разница в отношении к крестьянам между помещиками-протестантами и помещиками-католиками. «Никакой, — последовал ответ, — католики и протестанты угнетают народ одинаково. Стоит католику превратиться в крупного собственника, как он пускает в ход любые средства, чтобы увеличить свое богатство за счет бедных»<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Шелли П. Б. Письма. Статьи. Фрагменты. М., 1972, с. 71.

<sup>4</sup> *Tocqueville A. Oeuvres complètes. P., 1958, vol. 5, p. 137.*

<sup>5</sup> *Ibid., p. 107.*

<sup>6</sup> *Inglis B. Poverty and Industrial Revolution. L., 1972, p. 275.*

<sup>7</sup> *Tocqueville A. Op. cit., p. 142.*

Если власть имущие в Великобритании оставались безучастными к бедствиям ирландцев, то люди прогрессивные и просто честные и сострадательные пытались помочь им. В начале прошлого века, во многом благодаря романам Марии Эджворт<sup>8</sup>, стихотворениям Шелли и Томаса Мура, англичане открыли для себя Ирландию, самобытность ее народа, измученного, но стойкого. И хотя поэты пробили лишь небольшую брешь в стене предрассудков, опутавших «зеленый остров», интерес к нему возрос и, как следствие, начали во множестве появляться проекты его спасения<sup>9</sup>.

Не оставались безучастными к судьбам Эйре и последователи великого социалиста-утописта Роберта Оуэна. Бесспорно, их успехи в этой стране были гораздо скромнее, чем в Англии. Но можно ли согласиться с авторами, утверждающими будто оуэнизм не оставил следа в ее истории<sup>10</sup>?

В Ирландии, как ни в одной другой стране, прошлое тесно вплетается в современную политическую борьбу<sup>11</sup>. В начале XX в. оуэнистские эксперименты в Эйре, к тому времени основательно забытые, вновь оказались предметом дискуссий. Буржуазные националисты доказывали, что социализм чужероден характеру ирландцев. Им возражал Джеймс Конноли, ссылаясь на удачные опыты оуэнистов. Именно они, считал Конноли, положили начало истории ирландского социализма<sup>12</sup>.

Обратимся же к событиям, которые, по мнению Конноли, стали прологом социалистического движения на «зеленом острове».

«Я пришел к вам с единственным желанием найти причины ваших бедствий и, если возможно, устранить их», — заявил Оуэн в «Обращении к знати, землевладельцам и жителям Ирландии», опубликованном вскоре после приезда в страну и как бы предварявшем его публичные выступления<sup>13</sup>. Что привело Оуэна в Ирландию? Мы вправе лишь строить догадки. Бесспорно, Оуэн желал помочь ирландцам, верил, что поможет, и знал как. В Ирландии он надеялся обрести родину для будущей первой общины, с которой связывал многие свои чаяния. До сих пор его обращения к парламенту, подписные листы и увещевание крупных землевладельцев были безуспешны. Неурожайный 1822 г. и голод, казалось бы, должны были сделать ирландцев более восприимчивыми к истинам, открытым им Робертом Оуэном.

Он несколько грешил против правды, говоря ирландцам, что намерен искать причины их несчастий. Ему они были известны давно. Неразумность общественных систем — беда всех народов. Ирландия еще одно веское доказательство пагубности социальной несправед-

<sup>8</sup> См. высказывания по этому поводу Вальтера Скотта в кн.: *Эджворт М. Замок Рэкрент*. М., 1982, с. 298.

<sup>9</sup> *Crump S. An Essay for the Best Means of Providing Employment of Poor in Ireland*. L., 1823.

<sup>10</sup> *Podmore F. R. Owen. L., 1905; Cole G. D. H. Life of R. Owen. L., 1925; Booth A. R. Owen, the Founder of Socialism in England. L., 1864.*

<sup>11</sup> *Goldring M. L'Irlande: Idéologie d'une Révolution Nationale*. P., 1975.

<sup>12</sup> См.: *Конноли Д. Рабочий класс в истории Ирландии*. М., 1969.

<sup>13</sup> *New Moral World*, 1843, June 29.

дивости, царящей в мире. «Ни один человек, — замечал Оуэн, — наблюдавший то зрелище, которое представляет собой южная Ирландия, не может не прийти к выводу: в существующей системе нет ничего, что не заслуживало бы коренных изменений»<sup>14</sup>. Недуг Эйре — это недуг всемирный. А следовательно, с его точки зрения, средство исцеления едино для Англии, для Ирландии и любой другой страны. Поэтому, выступая в Дублине в 1823 г., он почти в неизменном виде преподносит слушателям все важнейшие положения своего «Доклада графству Лэнарк» о влиянии обстоятельств на характер человека, об общине как наилучшей форме организации общества, о естественном мериле стоимости<sup>15</sup>.

Читая дублинские речи Оуэна, невольно поддаешься впечатлению, что он был несведущ в политической обстановке Ирландии. Эмансипация католиков, абсентизм, субаренда и другие немаловажные стороны жизни острова ускользнули от его внимания. Дело, однако, не в неосведомленности Оуэна. Подобные вопросы были в его понимании второстепенными, своего рода деревьями, скрывающими лес. Первооснова всех бед — неразумность существующего строя. По ее вине люди становятся невежественными и несчастными, природа человека извращается и уродуется. Соперничество, порожденное корыстолюбивыми интересами, затуманивает сознание людей религиозными, национальными, классовыми и партийными предрассудками<sup>16</sup>. В новом разумном обществе человек исцелится от заблуждений, его природа очистится от всего наносного, он станет мудрым, счастливым, доброжелательным.

Всемирный переворот близок, утверждал Оуэн. «Мир знает и чувствует существующее сейчас зло, он рассмотрит новый, предложенный теперь порядок вещей, одобрит его, пожелает этой перемены и все будет сделано»<sup>17</sup>. Все силы и помыслы людей должны быть направлены к сей великой цели. Отбросьте надуманные разногласия — национальные, религиозные, партийные, «объединитесь во имя переустройства мира на началах социальной справедливости», призывал Оуэн.

Нация, класс, религия — заблуждения с точки зрения видевшегося ему нового мира, противоположного нынешнему. Но в жизни они существуют. Предлагая отрешиться от них, Оуэн порой принимал желаемое за действительное. Поэтому, вступаясь за угнетенных, он в то же время увещевал их не ссориться с угнетателями. Противник порабощения одних народов другими, он не одобрял освободительной борьбы.

Подобная противоречивость оуэнизма приводила к двояким последствиям. Учение Оуэна помогало сближению англичан и ирландцев. Но, обходя стороной столь важный для Ирландии национальный вопрос, Оуэн терял многих потенциальных союзников. Впрочем, в 1823 г., когда оуэнизм лишь начинал прокладывать себе

<sup>14</sup> Ibid., Sept. 23.

<sup>15</sup> Report... Explanatory of Mr. Owen's Plan for Relief of Ireland. Dublin, 1823.

<sup>16</sup> Оуэн Р. Описание ряда бед и заблуждений. — Убр. соч. М., 1950, т. 1, с. 143.

<sup>17</sup> Там же, с. 141—142.

дорогу на острове, эта его слабость была почти незаметна. В те годы лозунгом освободительной борьбы ирландцев была эмансипация католиков. Ратуя за свободу совести, Оуэн тем самым поддерживал их требование.

Первые выступления в Дублине, казалось, предвещали Оуэну успех. Разумеется, не обошлось без критики, порой похожей на брань. Как и в Англии, особенно усердствовали церковники, обвинявшие его в безбожии<sup>18</sup>. Все же сочувствующих Оуэну было больше. Когда, завершив одну из своих речей, Оуэн предложил собрать средства на создание общины, председательский стол, по словам очевидцев, был буквально завален деньгами. Распоряжаться ими поручили вновь учрежденному Ибернийскому филантропическому обществу. В его списках значилось немало именитой публики: лорд Клонкэрри, адвокат Флуд, генерал Браун, герцог Лейнстер, католический архиепископ Мэррей. Вполне вероятно, что ими двигало искреннее патриотическое чувство, ибо все они участвовали в освободительном движении конца XVIII в., а некоторые даже подвергались гонениям. Бедствия родины трогали их, они были бы рады приютить нищих и бездомных в оуэновских общинах, тем более что Оуэн сулил максимальные выгоды при минимальных затратах. Однако ломать всю существующую систему, как того требовал Оуэн, они не собирались. Его убежденность в своей правоте, в способности разрешить проблемы острова на краткий миг зажегала слушателей. Поддавшись личному обаянию Оуэна, аудитория, состоявшая в основном из фабрикантов и землевладельцев, могла раскрыть свои кошельки, но не могла проникнуться идеей социального равенства. Не просуществовав и года, Ибернийское общество распалось, успев опубликовать речи Оуэна и собрать по подписке некую сумму. Из тех, кто слушал его в Дублине в 1823 г., лишь трое — Джон Ванделер, Уильям Томпсон и Р. О'Брайен — появляются на последующих страницах истории оуэнизма в Ирландии.

Все же мы не вправе говорить о неуспехе Оуэна. Он первым обосновал необходимость и возможность социального переустройства страны<sup>19</sup>. Сторонники его идеи нашлись и в Эйре. Правда, не среди тех, к кому взывал Оуэн, а среди трудящихся острова.

Когда заходит речь о деятельности ирландских последователей Оуэна, историк оказывается в немалом затруднении, пытается найти ей подходящее определение. Была ли она провинциальной копией оуэнизма метрополии? Или же уместнее говорить об ирландском движении оуэнистов? В поисках ответа обратимся к хронике оуэнизма в Эйре.

Распространение учения на острове внешне шло по тем же канонам, что и в других частях Соединенного королевства. В 1824 г. были отменены законы, преследовавшие организации трудящихся.

<sup>18</sup> New Moral World, 1843, Aug. 19.

<sup>19</sup> В работе «Развитие социализма от утопии к науке» Ф. Энгельс писал о дублинских речах Оуэна: «...в 1823 г. Оуэн составил проект устранения ирландской нищеты путем создания коммунистических колоний» (*Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 19, с. 200*).

Рабочее движение обрело некоторую свободу. Возрождались тред-юнионизм, ранее загнанный репрессиями в подполье. Создают свои организации приверженцы Оуэна. В Ирландии их общества возникают в 1826 г. в Дублине и Корке. Руководили ими отставной капитан Р. О'Брайен и помещик У. Томпсон. Вскоре еще в нескольких городах появились организации оуэнистов.

Подобно своим английским единомышленникам, ирландские оуэнисты верили, что путь к обновлению мира лежит через общину или, по оуэнистской терминологии, через «поселок единения и сотрудничества (cooperation)». Ученики Оуэна именовали себя «кооператорами», т. е. людьми, «работающими вместе во имя счастья каждого на условиях полного равенства», пояснял ирландский оуэнист, врач из Белфаста Генри Маккормак<sup>20</sup>.

Мечтая о скором учреждении «поселка единения», ирландские кооператоры были далеки от беспощадного прожектерства. Ведь их чаяния уже воплощались зримо. «Орбистон» в Шотландии и «Новая Гармония» в Америке отмечали в 1826 г. первую годовщину своего существования. Разумеется, не все трудности были позади, в жизни общин хватало неурядиц. Но кто мог требовать немедленного совершенства от начинания, столь беспримерного? Оуэнисты, которым, как упомянутому О'Брайену, посчастливилось побывать в общинах, не сомневались в конечном успехе.

В 1820-е годы пример «Орбистона» и «Гармонии» воодушевлял тех, кто шел за Оуэном. Не являлись исключением и его ирландские ученики. Их помыслы были устремлены к созданию собственных общин. Конечно, им противостояло немало преград, но все они выглядели преодолимыми. Энтузиазма было не занимать. Требовались лишь земля и деньги. Землю можно купить, благо в Ирландии хватало необрабатываемых пустошей. Сложнее обстояло дело с деньгами. Роберт Оуэн, питавший склонность к скрупулезным подсчетам, утверждал, что устройство общины на 1200 человек, а по его убеждению именно такова наилучшая численность поселка, обойдется в 100 тыс. ф. ст.! Сумма огромная, почти равная стоимости столь крупного и процветающего предприятия, как ньюлэнкаркская фабрика. Правда, «Орбистон» и «Гармония» не вполне соответствовали смете Оуэна. Американская община стоила ему 30 тыс. ф. ст.<sup>21</sup>, а шотландские оуэнисты затратили на свой опыт около 25 тыс. ф. ст. Но и такая сумма была непомерно велика для ремесленников и рабочих, составлявших кооперативные общества. Уповать на заем или пожертвования богатых благожелателей? У. Томпсон не исключал, что среди имущих отыщутся люди, желающие порвать с паразитическим образом жизни и «примкнуть к системе всеобщей справедливости и счастья»<sup>22</sup>. Надежда более чем призрачная. Бесспорно, встречались подвижники, готовые, подобно

<sup>20</sup> *Maccormac H. Words of Wisdom, Addressed to the Working Classes. Armagh, 1830, p. 11.*

<sup>21</sup> *Фол Д. Г. Роберт Оуэн. М., 1931, с. 140.*

<sup>22</sup> Цит. по: *Holyoake J. J. History of Co-operation: 2 Vol. L., 1875—1877, vol. 1, p. 16—17.*

Оуэну, основателю «Орбистона» А. Комбу или самому Томпсону, отдать все свое состояние ради достижения великих идеалов. Но их было ничтожно мало. Впрочем, многие кооператоры начисто отвергали всякую мысль о покровительстве и помощи имущих. Благотворительность хозяев неминуемо обернется против рабочих, утверждал Г. Маккормак в своей книге «Слова мудрости, обращенные к рабочим классам»<sup>23</sup>.

То, что собственники наживают свои состояния несправедливым путем, было для оуэнистов неоспоримой истиной. Она была занесена У. Томпсоном в устав Коркского общества<sup>24</sup>. Ее проповедовал Маккормак: «Богатства мира сего находятся в руках тех, кто их не создавал»<sup>25</sup>. Казалось бы, трудящиеся, творцы земных благ, вправе требовать возвращения отнятого у них. Однако логика оуэнизма вела к иному умозаключению. Человек — продукт обстоятельств, гласила первейшая заповедь Оуэна. Люди не ответственны за свои деяния. Герой не заслуживает почестей, равно как негодяй — осуждения. И подвиг, и преступления порождены условиями, в которых человек рос и воспитывался. Стало быть, капиталист, обделяющий рабочих, безвиновен. Так мыслили оуэнисты. В «Словах мудрости» Маккормак сравнивал трудящихся с проигравшимися игроками, а хозяев — с их более везучими партнерами. Силой отбирать проигранное — бесчестно. Можно лишь выйти из игры<sup>26</sup>.

Но как это сделать? Выход подсказывало оуэнистское толкование теории Д. Рикардо. В его свете все становилось до крайности простым и ясным. Труд — источник всех богатств. Рабочие — единственные владельцы сего источника. Следовательно, нет нужды в ранее созданных богатствах, ибо трудящиеся могут произвести для себя новые. Томпсон, Маккормак и другие оуэнистские публицисты подкрепляли свои рассуждения деловыми советами. Прежде всего надо приступить к работе на себя, а не хозяина. В этом труженикам поможет взаимное сотрудничество, иначе — «кооперация». Она, пояснил Томпсон, «есть добровольное объединение трудящихся, или производящих классов, достаточно многочисленное, чтобы обеспечить рынок сбыта для продуктов, производимых друг для друга в целях взаимного удовлетворения своих наиболее насущных потребностей»<sup>27</sup>.

Иными словами, оуэнистские теоретики предлагали создавать потребительские и производственные товарищества, сходные с так называемыми «обществами взаимопомощи» (*friendly societies*), существовавшими в Ирландии и Англии еще в конце XVIII в. Однако оуэнисты видели в них не самоцель, а лишь ступеньки восхождения к общине. Продавая друг другу свои изделия, кооператоры откладывали бы прибыль в общий фонд. Скопив достаточную

<sup>23</sup> *Maccormac H.* Op. cit., p. 5.

<sup>24</sup> *Co-operative Magazine*, vol. 1, p. 314.

<sup>25</sup> *Maccormac H.* Op. cit., p. 13.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>27</sup> *Thompson W.* *Practical Directions for Speedy and Economical Establishment of Communities.* L., 1830, p. 34.

сумму, они открыли бы собственное производство. Доход от него, а также еженедельные взносы составили бы со временем средства, необходимые для учреждения общины. Путь довольно долгий, но, с точки зрения кооператоров, более верный, нежели упование на милость высших классов. Конечно, прибыль от товарищества вряд ли когда-нибудь достигнет той шестизначной цифры, на которой настаивал Оуэн. Но его ученики и не собирались строить многолюдные общины. 100 человек будет вполне достаточно для жизнедеятельности поселка, считал Маккормак<sup>28</sup>.

Дублинские речи Оуэна и книги Томпсона и Маккормака разделяют какие-нибудь пять—семь лет. Но сколь велико различие между ними. Беспомощные, невежественные рабочие — у Оуэна, соль земли, преобразователи мира — у его учеников. Взывание к великодушью и щедрости имущих — у первого, неприятие показной благотворительности хозяев — у вторых. Оуэновское видение сердечного согласия высших классов и тружеников — и утверждение Томпсона: «Большинство общины должны составлять трудящиеся. Если этого нет, не может быть кооперативной общины»<sup>29</sup>. Невольно напрашивается вопрос: вправе ли мы именовать Томпсона, Маккормака и тех ирландцев и англичан, кто мыслил сходным образом, учениками Оуэна? Несомненно, они были его учениками, но не из тех, кто заучивает как заклинание однажды услышанные истины, а одаренными, пытливыми, способными дополнить учителя.

Те несколько лет, которые Оуэн провел в Америке, многое изменили в жизни Соединенного королевства. Движения трудящихся переживали подъем. Разворачивалась борьба радикалов. Крепли тред-юнионы. Вместо единичных приверженцев оуэнизм располагал теперь тысячами сторонников. Родоначальник учения не сразу увидел эти перемены, зато они происходили на глазах его учеников. Они не переиначивали оуэнизм, но приблизили его к запросам и чаяниям тех слоев, которые острее всего нуждались в социальных преобразованиях. Как и Оуэн, они верили в необходимость переустройства общества. «При нынешнем состоянии общества, — писал Маккормак, — большая часть человечества не может достичь иного положения, чем оставаться слугами тех, кто живет их трудом»<sup>30</sup>. Подобно Оуэну, его последователи отвергали насильственное ниспровержение существующей социальной системы и видели в общине наилучшую форму устройства нового нравственного мира.

Ирландским оуэнистам было чуждо бездеятельное ожидание грядущих перемен. Немалые усилия затратили они, пытаясь построить свои «поселки единения». Порой казалось, что они уже находятся в преддверии общины. Дублинские кооператоры, собрав несколько тысяч фунтов стерлингов, подыскивают подходящее место для «поселка», уведомлял в 1829 г. своих читателей лондонский «Кооперативный журнал»<sup>31</sup>. Два года спустя, в начале 1831 г.,

<sup>28</sup> *Maccormac H. Op. cit., p. 3.*

<sup>29</sup> *Thompson W. Op. cit., p. 47.*

<sup>30</sup> *Maccormac H. Op. cit., p. 10.*

<sup>31</sup> *Podmore F. Op. cit., p. 377.*



глава ольстерских оуэнистов Д. Эмерсон сообщал Оуэну о близящемся дне основания общины. В 1833 г. сам Роберт Оуэн объезжает Ирландию, присматривая имение, удобное для осуществления его плана<sup>32</sup>.

Но обнадеживающие сообщения оказались преждевременными. Замыслы как ирландских, так и английских оуэнистов воплотить не удалось.

Все же община в Ирландии появилась, правда немного неожиданно для оуэнистов. Она строилась в соответствии с предначертаниями Оуэна, но была непохожа на предыдущие и последующие оуэнистские коммуны. Обитатели «Гармонии» и «Орбистона» принадлежали, как правило, к ревностным сторонникам английского социалиста-утописта. Участники «Сельскохозяйственной и промышленной ассоциации Ралахайн», так называлась новая община, были простыми ирландскими крестьянами, прежде не имевшими ни малейшего понятия ни об Оуэне, ни о его системе.

Предыстория «Ралахайн» несколько необычна. Ее главное действующее лицо — Джон Скотт Ванделер<sup>33</sup>. Протестант, владелец двух крупных поместий в окрестностях Лимерика, он мало чем отличался от прочих ирландских лендлордов. Земли свои сдавал в аренду мелкими участками, а досуг посвящал охоте и картам, развлечениям, судя по романам М. Эджворт, обычным для людей его круга. Впрочем, он, видимо, не чуждался и умственных занятий, ибо в 1823 г. оказался в числе слушателей дублинских речей Оуэна. Более того, Ванделер до известной степени проникся его идеями и даже свел с ним знакомство. Но последователем не стал. Возможно, планы Оуэна казались ему лишь благими пожеланиями. Однако спустя несколько лет произошли события, заставившие его вспомнить об Оуэне.

Власть британской короны в Ирландии держалась на узаконенном насилии. Оградить себя от него ирландцы могли лишь ответным насилием. Тайные общества, нападения на помещичьи усадьбы, убийства наиболее ненавистных чиновников и посредников были обыденными явлениями ирландской жизни. Насилие не обошло стороной и владения Ванделера. Многие из его арендаторов принадлежали к террористическим союзам графства Клэр, таким, как «Терри Альтс», «Белоногие», «Парни леди Клэр». Союзы постоянно давали о себе знать. Зимой 1829 г. был убит управляющий Ванделера, слывший человеком жестоким и бессердечным. Наступивший 1830 г. не принес спокойствия графству Клэр. Напротив, все ощутимее становилось недовольство ирландцев десятиной, которую взимали с них в пользу чужой, англиканской церкви. Отданный на откупщиков, этот налог зачастую из одной десятой превращался в половину урожая. Назревал кризис, известный в литературе как война против десятины.

<sup>32</sup> Crisis, 1833, June 15.

<sup>33</sup> Джеймс Конноли в своей работе называет его Артуром Ванделером. Однако это ошибка. См.: *Pare W. Co-operative Agriculture. L., 1870, p. 9.*

В случае необходимости Джон Ванделер мог рассчитывать на оружие английских солдат, но предпочел действовать иначе, решил последовать совету Оуэна и учредить общину. Скорее всего, в нем заговорил опытный игрок, сочетавший в себе азарт с трезвым расчетом. Создавая «поселок», он шел на риск, но в надежде на солидный выигрыш. Ванделер принялся за дело с основательностью, свидетельствовавшей о серьезности его намерения: построил шесть коттеджей для семейных, возвел двухэтажное здание для холостяков, столовую, школу. Кроме того, пообещал предоставить к услугам поселенцев и близлежащий замок Ралахайн. К лету 1831 г. все было готово.

А несколькими месяцами раньше Ванделер нашел человека, способного возглавить новое предприятие. Его звали Эдмонд Крэйг. Тогда ему было 27 лет. Житель Манчестера, он кормился портняжным ремеслом, но снискал известность и как оуэнистский публицист, редактор газеты «Ланкаширский кооператор». Почему Ванделер остановил свой выбор на Крэйге, как произошло их знакомство — мы не знаем. В своих воспоминаниях Крэйг умалчивает об этом. Достоверно лишь то, что манчестерский оуэнист прежде был в Ирландии<sup>34</sup>.

Вряд ли Крэйг до конца представлял себе все трудности, которые ожидали его в «Ралахайн». Если шедшие в «Орбистон» знали, куда и зачем они идут, то арендаторы Ванделера не понимали и поначалу не принимали затеи своего лендлорда<sup>35</sup>. Похоже, наиболее веским доводом в пользу общины было недвусмысленное обещание Ванделера согнать с земли каждого, кто откажется в нее вступить. Первое время Крэйг с трудом находил с крестьянами общий язык в буквальном и переносном смысле слова. Он не знал гэльского, они — английского. В Крэйге они видели чужака, принимали за правительственного шпиона, занимавшегося подозрительными приготовлениями. Помимо недоверия ирландцев, Крэйг встретил враждебность домашних Ванделера, воспротивившихся нововведению.

К чести Крэйга, он сумел обойти все препоны: выучил гэльский язык, завоевал доверие крестьян, весьма толково организовал жизнь общины.

Памятуя о междоусобицах, то и дело вспыхивавших в «Гармонии» и «Орбистоне», Крэйг боялся, что раздоры и склоки в зародыше погубят его начинание. Но как уберечь общину от распрей, как добиться столь необходимого доброжелательства и единодушия? Нашлось простое решение: каждого вступающего в ассоциацию обязали заручиться согласием остальных ее участников. Люди, которым предстояло жить в «Ралахайн», были давними соседями и хорошо знали друг друга. Снискавшему дурную славу или неприязнь путь в общину был заказан. Собрав будущих поселенцев, Крэйг устроил своего рода отборочный конкурс. 40 взрослых и 12 детей стали членами ассоциации.

<sup>34</sup> *Craig E. T. An Irish Commune: The History of Ralahine. Dublin, 1920.*

<sup>35</sup> *Crisis, 1832, May 12.*

Ее президентом, как того требовал закон, числился Ванделер. Альтруизм не был его отличительной чертой, и вводить новшества себе в убыток он не собирался. Земли и постройки оставались в его собственности. Правда, по замыслу, окрепнув, община могла их выкупить. А пока она владела ими на правах аренды и выплачивала внушительную ренту — около 900 ф. ст. ежегодно.

Крэйгу предстояло вести хозяйство «Ралахайн» таким образом, чтобы в накладе не оставались ни крестьяне, ни лендлорд. Впрочем, он не намеревался брать в руки все бразды правления. По его убеждению, человек способен совершить большее, действуя по своей воле, нежели по принуждению. По сути дела, общинники сами распоряжались своими делами. Ежедневно собирался выборный комитет, решавший насущные вопросы. Женщины принимали участие в управлении наравне с мужчинами. Имелась особая книга, в которую каждый мог занести любое предложение в уверенности, что его обсудят. По рассказам очевидцев, большинство предложений были весьма дельными, хотя исходили они от малограмотной ирландской бедноты.

Наименование ассоциации — «сельскохозяйственная и промышленная» (курсив наш. — Авт.) — может вызвать недоумение. В ней не было ни ремесленного, ни тем более машинного производства. Возможно, основатели «Ралахайн» мечтали в будущем обзавестись собственным предприятием? Маловероятно. По крайней мере, в программе ассоциации нет и намека на подобную надежду. Скорее всего, название лишь копия с оуэновского термина «сельскохозяйственные и промышленные поселки», т. е. общины<sup>36</sup>. Земледелие и скотоводство были единственными занятиями обитателей «Ралахайн», причем велись они рутинными способами, типичными для Ирландии той поры. Судя по всему, Крэйг очень хотел воспользоваться наиновейшими достижениями техники, но для этого явно не хватало средств. Единственной машиной, которую смогла приобрести ассоциация, была жатка.

Труд обязан принести радость. Эту истину отстаивал Оуэн. В нее верил Крэйг. Он ввел правило, которое неукоснительно соблюдалось: каждый вправе выбрать себе занятие по душе. На нерадивых воздействовали силой убеждения и личным примером. Джон Финч, оуэнист из Ливерпуля, побывавший в «Ралахайн» в 1832 г., поведал о том, как перевоспитали двух лентяев, поставив их работать рядом с людьми отменно трудолюбивыми.

Рабочий день в общине продолжался 11 часов. Напомним, что в Англии тех лет лишь детский труд законодательно ограничивался 13,5 час., а труд взрослых был нормирован только в 1847 г.! Общинники сами распределяли между собой работу и следили за ее выполнением.

Крэйг создавал «Ралахайн», мысленно обращаясь к изображенному Оуэном облику идеальной общины. Ее предназначенье — полное равенство и удовлетворение всех потребностей. Залог этого —

<sup>36</sup> Оуэн Р. Указ. соч., с. 140.

в общности имущества, совместном производстве и распределении, основанном на «естественном мериле стоимости» — труде. Таков идеал. Крэйг не был догматиком. Человек трезво мыслящий, он сознавал, что в малочисленной, слабой, наконец, единственной в стране общине подобный идеал недостижим. Совершенное равенство и изобилие — удел будущего. В настоящем можно лишь стремиться к ним. Поэтому Крэйг не пытался слепо следовать проекту Оуэна.

Участники ассоциации трудились совместно. Работа каждого оплачивалась особыми «трудовыми талонами», сообразно затраченному времени. По талонам общинник мог получить на складе предметы первой необходимости. Часть заработка отчислялась в общий фонд, который шел на освещение помещений, прачечную, обучение и одежду для детей, пособия больным. Позднее Крэйг вспоминал, что крестьяне очень быстро поняли преимущества «трудовых талонов». «Они не беспокоились о постоянной работе, — писал он, — заработках или ценах на продовольствие... Мы создали такое общество, которое обеспечивает всем безопасность, беспристрастность и справедливость»<sup>37</sup>.

Жизнь в «Ралахайн» не сводилась к хозяйственным заботам. Как истинный оуэнист, Крэйг почитал невежество первейшим врагом нового нравственного мира. Эту веру он сумел передать своим подопечным. Взрослые охотно выслушивали лекции Крэйга, делившегося с ними своими познаниями в естественных науках. Все дети посещали школу. В ассоциации не пренебрегали и нравственным совершенствованием. Вступая в общину, крестьяне поклялись отрешиться от прежних дурных привычек и, действительно, сумели от многих избавиться. Все посетители «Ралахайн» единодушно утверждали, что там не потребляют ни спиртного, ни табака, а язык очистился от забористых, но непечатных словечек. В чем секрет подобного преобразования? В хорошо известной преданности ирландцев однажды данному заруку? Или, может статься, Крэйг, обладая незаурядным педагогическим даром, сумел навести лоск на «темных» ирландских мужиков? Заслуги Крэйга несомненны. Но перемены в обыденных привычках, в поведении крестьян производил прежде всего новый уклад жизни. Один из общинников объяснял: «Раньше не к чему было работать больше или работать хорошо. На нас смотрели как на механизмы, и делом надсмотрщика было приводить нас в движение. Но теперь, когда наши интересы и наши обязанности стали совпадать, нам не нужно никаких надсмотрщиков»<sup>38</sup>. Новое отношение к труду вызвало к жизни явление по тогдашним меркам невиданное: в страдную пору общинники добровольно работали сверх положенного времени.

Многое в «Ралахайн» обращало на себя внимание своей необычностью. Необычен был состав участников: не религиозные сектанты-фанатики, не ревностные адепты философских систем, а ирландцы из низов. Необычной была их самостоятельность: они дока-

<sup>37</sup> Цит. по: *Копноли Д.* Указ. соч., с. 145.

<sup>38</sup> *Pare W.* Op. cit., p. 20.

зали, что народ с успехом может обходиться без «наставников» из среды привилегированных сословий. «Ралахайн» была необычайно мирным местом: война против десятины охватила всю округу, не задев течения жизни в общине. Необычным было отсутствие религиозной розни, хотя в общине обитали и католики, и протестанты. Наконец, после неудач «Гармонии» и «Орбистона» необычным казался сам успех общины. Неудивительно, что «Ралахайн» стала местом паломничества, как в свое время Нью-Лэнарк. Приезжали оуэнисты, в том числе и сам родоначальник учения. Одни из них стремились в «Ралахайн», чтобы рассказать об увиденном, другие — чтобы остаться. Наезжали филантропы, священники, политики, репортеры провинциальных и столичных газет. Община обрела славу, пережившую ее.

В конце XIX столетия история «Ралахайн» занимала столь далеких по своим взглядам людей, как Уильям Моррис и Дизраэли, Альфред Уоллес и Джеймс Конноли. Последнему принадлежат слова, как нельзя лучше объясняющие значение опыта «Ралахайн» для Ирландии. ««Ралахайн», — писал Конноли, — была ирландским знаком вопроса, воздвигнутым среди варварства капиталистической мысли и феодальной практики и напрасно требовавшим ответа от них обеих... Когда Ирландия будет полностью распоряжаться своей судьбой, она должна искать счастья для своего народа в распространении на национальной основе социальных порядков «Ралахайн»»<sup>39</sup>.

Конец общины был таким же неожиданным, как и ее возникновение. Ванделер крупно проигрался в карты, его имущество пошло с молотка, а сам он уехал в Америку. Новый лендлорд не рискнул или не пожелал продолжать эксперимент, и в ноябре 1833 г. «Ралахайн» перестала существовать.

Летопись «Ралахайн» оборвалась на полуслове. Видимо, поэтому историки порой не могут устоять перед соблазном домыслить несбывшееся. Как долго еще продержалась бы община, не будь рокового стечения обстоятельств? Могли бы принципы ее устройства обеспечить ей вечное процветание? А может успех «Ралахайн» лишь в том, что она не дожидаясь неминуемой неудачи? Рассуждениями на подобные сюжеты изобилуют работы многих авторов (А. Бут, Д. Д. Холиок, С. Джаод). За их догадками зачастую просматривается недвусмысленный намек: «Ралахайн» была суждена долгая жизнь, ибо Крэйг не следовал предписаниям Оуэна и сумел избавиться от его визионерских мечтаний о равенстве.

Не будем гадать о возможной судьбе общины. Ясно одно: три года ей сопутствовал очевидный успех. В чем его секрет? Пожалуй, не погрешив против истины, можно признать, что Крэйг находился в более выгодном положении, нежели основатели других общин. Члены его ассоциации уступали обитателям «Орбистона» и «Гармонии» в знании оуэновской системы. Но зато они далеко превосходили в искусстве земледелия горожан, преобладавших в поселениях

<sup>39</sup> *Connolly J. Labour in Irish History. Dublin, 1910, p. 141, 143.*

Оуэна и Комба. Кстати, один оуэнист, клерк по профессии, вступив в «Ралахайн», быстро ее покинул, убедившись в своей неприспособленности к ремеслу землепашца. В общине Крэйга этот случай был единственным, чего нельзя сказать о других коммунах.

В известной мере успеху «Ралахайн» способствовали и некоторые национальные особенности Ирландии. К примеру, коллективная аренда, при которой лендлорд сдавал свои земли не отдельным арендаторам, а целым деревням, практиковалась на острове в начале прошлого века. Кроме того, в стране бытовали традиции, унаследованные от клановой системы. Вот что писал Джеймс Конноли о распространенном в сельской Ирландии обычае взаимопомощи: «Для ирландцев было довольно привычным зрелищем, когда все сельские жители собирались на постройку хижины кому-либо, оставшемуся без крова, для уборки урожая соседа, слишком слабого, чтобы справиться с этим самому, чтобы вскопать поле вдовы»<sup>40</sup>. Неудивительно, что Крэйгу довольно легко удалось привить членам общины навыки совместного труда.

Завершая разговор о «Ралахайн», остановимся еще на одном вопросе: вправе ли мы причислять ирландский эксперимент к оуэнистским опытам? Его инициатор, Джон Ванделер, не был членом оуэнистских клубов. Его участники, за исключением Крэйга, тоже в них не состояли. Достоверно неизвестно — разделяли они взгляды Оуэна или нет. Наконец, Крэйг значительно отступил от оуэновского проекта.

Несомненно, расхождения между «Ассоциацией Ралахайн» и общиной из «Доклада графству Лэнарк» велики. Но не меньшие расхождения мы обнаружим, если сравним эталон общины с его воплощением в «Орбистоне» и «Новой Гармонии». Подлинная жизнь, в которой не все было так гладко, как в гипотетических построениях Оуэна, вносила поправки в его план. Дело, видимо, не в избыточном оптимизме Оуэна. Вынося свой план на суд публики, он изображал наилучшее, наиболее желаемое, стремясь ошеломить читателей картинной раскрывающихся перед ними возможностей. Но на практике ему приходилось считаться с обстановкой, идти на уступки, переиначивать план. Крэйг тоже был вынужден изменить оуэновский вариант образцовой общины. Но он делал это, следуя духу, а в ряде случаев — и букве учения Оуэна. Община строилась и жила согласно принципам оуэнизма. И можно ли считать ее неоуэнистской лишь потому, что ее обитатели не относились к числу учеников английского социалиста-утописта? Разве Оуэн когда-нибудь предполагал заселять общины исключительно своими приверженцами, не допуская в них людей, не сведущих в его теории? На наш взгляд, не подлежит сомнению, что «Ралахайн», несмотря на все ее своеобразие, была одним из эпизодов истории оуэнизма в Ирландии, возможно самым ярким и драматичным.

Развитие оуэнистского движения изобиловало столькими поворотами, что нередко его изображают набором случайностей или от-

<sup>40</sup> Конноли Д. Указ. соч., с. 289—290.

ражением прихотей Р. Оуэна<sup>41</sup>: Расчет на помощь государства и имущих в 1810-е годы; попытка проникновения в новый правительственный мир через общины кооператоров в 1820-е годы; в 1830-е годы — увлечение Рабочими базарами и гильдиями тред-юнионов. Однако в этой кажущейся непоследовательности есть своя логика. Изменения социально-экономической обстановки позволяли оуэнистам искать все новые пути к переустройству общества. Но видение строя будущего оставалось неизменным.

В начале 1830-х годов наибольшие перспективы, по мнению последователей Оуэна, сулило учреждение Банков честного обмена труда, иначе — Рабочих базаров. Смысл плана сводился к следующему. Банки должны были служить рынком сбыта для товаров, изготовленных кооперативами, общинами и гильдиями тред-юнионов. Таким образом, по мысли Оуэна, наряду с капиталистическим производством возникло бы иное, рабочее, которое со временем вытеснило бы первое. Замысел грандиозный, но, по убеждению оуэнистов, вполне осуществимый. В 1832 г. в Британии действовало около 500 кооперативных обществ, в которых состояло 20 тыс. человек<sup>42</sup>. Учение английского социалиста-утописта стало достоянием тред-юнионов и даже части радикалов. Казалось, что Оуэну удастся объединить всех тружеников Британии и подвинуть их на коренное преобразование существующего строя. Пропаганда оуэнизма велась с небывалым размахом. Оуэнистские брошюры вытесняют воскресные газеты, сетовал Д. С. Миль<sup>43</sup>. По стране разъезжали «социальные миссионеры», проповедовавшие учение Оуэна и помогавшие созданию новых обществ и Базаров.

Устройством Банка в Ирландии занялся сам Оуэн. В июне 1833 г. он договорился об аренде помещения для Базара в центре Дублина. Дело лишь за деньгами, сообщал он. Однако вскоре выяснилось, что мешает не только отсутствие средств. «Я нашел, — писал Оуэн, — преждевременным чтение лекций по обмену труда в Дублине до тех пор, пока наши дела здесь не продвинулись вперед»<sup>44</sup>. Другими словами, он признал, что Банк создавать не для кого. Слишком мало его последователей нашлось в столице Ирландии. В Белфасте и Корке работали местные «миссионерские советы». В Дублин же пришлось отправить миссионера из Англии Уильяма Пэйра. В конце 1833 г. он установил связи с редакторами ряда дублинских газет, отпечатал несколько сот экземпляров плакатов и листовок, разъяснявших суть Рабочих базаров, устроил несколько митингов<sup>45</sup>. Этого оказалось недостаточно. Тогда Национальная ассоциация Банков честного обмена труда, центральный орган оуэнистов, постановила учредить особый фонд для агитации на острове. Но все усилия оказались безуспешными.

<sup>41</sup> *Garnett R. R. Owen and Community Experiments.* — In: R. Owen, *Prophet of the Poor.* Lewisburg, 1971, p. 53.

<sup>42</sup> *Crisis*, 1832, June 12; *Holyoake J. J. History of Co-operation in England.* Manchester, 1871, p. 5.

<sup>43</sup> См.: *Уэбб С. и Б. История рабочего движения в Англии.* СПб., 1899, с. 107.

<sup>44</sup> *Crisis*, 1833, June 15.

<sup>45</sup> *Ibid.*, Oct. 12.

Не оставила в Ирландии сколько-нибудь заметного следа и деятельность Великого национального союза производителей — последнего и самого внушительного оуэнистского начинания 1830-х годов. Он объединял многие тред-юнионы и насчитывал до полумиллиона человек. Некоторые ирландские тред-юнионы, например обойщики Белфаста, хотели примкнуть к нему, но, видимо, не успели<sup>46</sup>. В августе 1834 г. союз распался. Начинался кризис оуэнистского движения.

Может сложиться впечатление, что, начав с триумфа, оуэнизм с годами утрачивал свои позиции в Ирландии. В этом есть некоторая доля истины. Выступая противниками притесненной католиков, оуэнисты ратовали за их эмансипацию. А именно она была лозунгом ирландского национального движения до 1829 г. Но когда его главным требованием стало расторжение унии, оуэнисты отнеслись к нему более чем скептически, считая его бессмысленным и даже вредным<sup>47</sup>. Естественно, это не способствовало их успеху в Эйре. Кроме того, в начале 1830-х годов рабочие организации острова подвергались преследованиям. Их вдохновителем был лидер буржуазных националистов Даниель О'Коннел, ранее выставивший себя защитником трудящихся. Эти обстоятельства сдерживали распространение оуэнизма в Эйре.

В сравнении с Англией достижения оуэнистов в Ирландии выглядят более чем скромными. Сотни обществ, десятки тысяч последователей в метрополии и несколько организаций на острове, в самой крупной из которых состояло 100 человек. В Ирландии выходила одна-единственная оуэнистская газета, в Англии — около 20. Может, причина в той пресловутой чужеродности социализма для Ирландии, о которой твердили оппоненты Конноли? Однако национальный характер ни при чем. Если составить карту распространения оуэнизма в Англии, то окажется, что наибольшим влиянием он пользовался в крупнейших промышленных центрах — Лондоне, Манчестере, Бирмингеме, Ливерпуле, Глазго. Сельские районы на такой карте предстали бы белым пятном. Неудивительно, что в Ирландии, стране аграрной, оуэнизм нашел поддержку в основном среди рабочих промышленного Ольстера.

Воздействие оуэнизма на жизнь острова было не столь явным, как в Англии. Но вряд ли стоит судить о нем по числу обществ или числу их участников. Идеи Оуэна заставили многих ирландцев по-иному взглянуть на бедствия своей родины, понять необходимость социальных преобразований. Оуэнизм дал толчок к зарождению социалистической мысли Эйре. У. Томпсон, Г. Маккормак, Р. О'Брайен, их единомышленники были учениками Оуэна, но в то же время и пионерами утопического социализма Ирландии. И хотя их труды не увенчались немедленным успехом, они подготовили почву для последующих движений ирландских рабочих.

К числу бесспорных заслуг оуэнистов относится их борьба за сплочение ирландских и английских трудящихся. Примером подобного сплочения были организации оуэнистов. Р. О'Брайен, глава

<sup>46</sup> Webb S., Webb B. History of Trade Unionism. L.; N. Y., 1910, p. 120.

<sup>47</sup> Crisis, 1834, July 26.



Дублинского кооперативного общества, участвовал в создании шотландской общины «Орбистон». У. Томпсон сотрудничал в Лондонском кооперативном обществе. Крэйг руководил «Ралахайн», Пэйр вел пропаганду в Дублине. Оуэнисты сумели перешагнуть через национальную рознь и настойчиво призывали к этому трудящихся.

В начале 1830-х годов стремительные успехи оуэнистского движения в Англии, казалось, предвещали крушение старых общественных систем. Близится час всемирного переворота, возвещал центральный орган оуэнистов «Кризис»<sup>48</sup>. В предвидении его в марте 1834 г. последователи Оуэна приняли «Хартию прав человечества». Она предусматривала создание международного конгресса, разрешающего споры между странами, свободный обмен изобретениями, товарами, введение международного языка<sup>49</sup>.

Если способы ликвидации барьеров, разобщающих народы мира, лишь намечались, то с национальной разобщенностью в Британии велась подлинная битва. «Должны ли мы смотреть на нашего собрата как на врага лишь потому, что он родился в другой стране? Деспотизм говорит — да, свобода — нет!» — утверждал «Кризис» в 1833 г.<sup>50</sup> В этом отрывке истоки национальной розни понимаются иначе, чем в ранних работах Оуэна. Национализм не просто предрасудок, но предрасудок, насаждаемый защитниками старого строя. Трудящиеся, если они стремятся достичь нового нравственного мира, обязаны преодолеть национальные предубеждения, утверждали лидеры оуэнизма. «Было бы весьма желательно, — писала оуэнистская газета «Пионер», — чтобы три слова — «английский, ирландский, шотландский» — были отброшены, а их место заступило слово «британский»<sup>51</sup>.

Призывая к сотрудничеству ирландцев и англичан, оуэнисты и в 1830-е годы по-прежнему обходили стороной вопрос о независимости Эйре. Ирландская проблема оставалась для них исключительно проблемой социальной. Но при всей своей слабости оуэнизм, отстаивавший, пусть несовершенные, идеи интернационализма, был антитезой буржуазному национализму. И не случайно в конце 1830-х годов О'Коннел объявил оуэнистов «врагами Ирландии», угрожая им физической расправой<sup>52</sup>. Но новое поколение ирландских оуэнистов, пришедшее на смену Томпсону и Маккормаку, упорно продолжало начатое ими дело. Не всегда им сопутствовал успех, но, отвергая всякую мысль о тщетности социалистической пропаганды в Ирландии, редактор оуэнистского издания «Нью Морал Уорлд» писал: «Не будем никогда разочаровываться в творении добра, ибо жизнь человеческая, несомненно, посвящена ему. И добьемся ли мы успеха при жизни или умрем с этой мыслью, но это уже наша счастливейшая из побед, плодами которой будут в полной мере наслаждаться наши мудрые и потому более счастливые потомки»<sup>53</sup>.

<sup>48</sup> Ibid., 1832, June 20, Aug. 1.

<sup>49</sup> Ibid., Mar. 1.

<sup>50</sup> Ibid., 1833, June 1.

<sup>51</sup> Pioneer, 1834, Mar. 22.

<sup>52</sup> New Moral World, 1843, Jan. 7, Febr. 4, 11; Mar. 18.

<sup>53</sup> Ibid., Sept. 2.

## Рантеры и Уинстэнли

9 августа 1650 г. парламент Английской республики после двухмесячного обсуждения издал акт «против всякого рода безбожных, богохульных и возмутительных мнений, оскорбляющих богопочитание и разрушающих человеческое общество». Подвергались осуждению взгляды, согласно которым «неправедность или разврат, богохульство, пьянство и тому подобные пороки и непристойное поведение не являются деяниями нечестивыми ... или что такого рода поведение разрешено богом». Лица, утверждающие, что пьянство, воровство, мошенничество, обман, убийство, кровосмешение, внебрачное сожитие, разврат, содомия, безнравственные и непристойные слова «не являются сами по себе деяниями постыдными, вредными, грешными, нечестивыми, мерзкими, гнусными» или «представляются по своему существу такими же святыми и правыми, как молитва, проповедь или принесение благодарения богу», или «что вера и общее благоденствие заключаются в совершении описанных выше поступков», подлежали при первом уличении шестимесячному тюремному заключению, при втором — изгнанию за пределы Англии; самовольное возвращение преступника каралось смертной казнью<sup>1</sup>.

Эти суровые меры были плодом деятельности парламентского комитета, назначенного в июне того же года для изучения и пресечения деятельности «рантеров и других еретических групп». 21 июня комитет доложил парламенту «о различных гнусных деяниях секты, называемой рантерами». Парламент в ответ постановил публично сжечь некоторые из рантерских сочинений и подготовил соответствующий билль<sup>2</sup>. Текст его со всей очевидностью показывает, что взгляды и поступки рантеров представлялись правительству весьма опасными; они побудили его к немедленным действиям. По указанию сверху был опубликован ряд разоблачительных памфлетов против рантерства; немедленно же последовали и полицейские репрессии. По всем графствам прошли аресты и судебные разбирательства<sup>3</sup>. Два года спустя движение рантеров было окончательно подавлено, многие из них публично — перед судьями или в письменных декларациях — отреклись от своих взглядов.

Рантеры появились в Англии вскоре после разгрома восстания левеллеров в мае 1649 г. Название, данное им противниками, происходит от глагола «to rant» — напыщенно, шумно разглагольство-

<sup>1</sup> Acts and Ordinances of the Interregnum, 1642—1660 / Coll. and ed. by C. H. Firth, R. Rait. L., 1911, vol. 2, p. 409—412.

<sup>2</sup> Morton A. L. The World of the Ranters: Religious Radicalism in the English Revolution. L., 1970, p. 102—103.

<sup>3</sup> Ibid., p. 103—104.

вать, витийствовать, раздражаться тирадами, суесловить; а также шумно веселиться, громко петь, буянить. Понятие «ranting» создавало представление о диком, неистовом, богохульном поведении, отметающем любые устои и условности.

До недавнего времени о рантерах было известно очень мало: историки революции обходили их своим вниманием. Рантерские трактаты, малопонятные, путанные, пронизанные мистикой, сумбурные по стилю, не переиздавались. И только в последние годы появились исследования и публикации, познакомившие читателей с этим движением. В 1970 г. английский историк-марксист А. Л. Мортон выпустил монографию «Мир рантеров. Религиозный радикализм в Английской революции»; два года спустя К. Хилл посвятил рантерам две большие главы в книге «Мир вверх дном»<sup>4</sup>. Определенное место отведено рантерам и в двух последних монографиях К. Хилла<sup>5</sup>. О рантерах упоминает Т. Хейс в своей книге об Уинстэнли (не останавливаясь, впрочем, на их социальных доктринах)<sup>6</sup>. Наконец, недавно появилось переиздание ряда рантерских памфлетов, предпринятое Н. Смитом<sup>7</sup>.

Мы узнали, что рантеры не были сектой в прямом смысле этого слова: у них отсутствовали какая-либо организация, членство, видимая церковь, догматика, обрядность. Установить их численность не представляется возможным. Согласно А. Л. Мортону, рантерами становились выходцы из лондонских трущоб, «обнищавшие ремесленники и чернорабочие (labourers), пострадавшие в результате войны», а также поставленные на грань нищеты жители городов по всей Англии — поденщики и бродячие мелкие производители. К ним присоединилось также некоторое число левеллеров — армейских и гражданских. Проповедь их была обращена к «самым распяленным и деклассированным, к низшему слою городских бедняков», а также «к нищим, грабителям, ворам, проституткам и карманникам»<sup>8</sup>. К. Хилл добавляет к этому еще и лишенных крова крестьян-коттеров, которых притягивали большие города, где, впрочем, они тоже оказывались посторонними и зачастую не могли найти жилища и работы<sup>9</sup>.

А. Л. Мортон и К. Хилл показали рантеров на широком фоне радикальной общественной мысли Англии эпохи революции, связали и сопоставили их деятельность с выступлениями других социальных группировок крестьянско-плебейского лагеря. Оба автора под-

<sup>4</sup> Ibid.; *Hill Chr. The World Turned Upside Down: Radical Ideas during the English Revolution*. L., 1972, ch. 9, 10, p. 148—207.

<sup>5</sup> *Hill Chr. Milton and the English Revolution*. L., 1977; *Idem. The Experience of Defeat: Milton and some Contemporaries*. L., 1984, p. 42—50.

<sup>6</sup> *Hayes T. W. Winstanley the Digger: A Literary Analysis of Radical Ideas in the English Revolution*. Cambridge (Mass.), 1979, p. 171—175, 197, 243—244.

<sup>7</sup> *A Collection of Ranter Writings from the 17th Century*/Ed. by N. Smith. Foreword by J. Carey. L., 1983 (Далее: *A Collection*). См. рец. Т. А. Павловой в журнале «Новые книги за рубежом по общественным наукам» (1984, № 10, с. 60—64).

<sup>8</sup> *Morton A. L. Op. cit.*, p. 111, 112, 71.

<sup>9</sup> *Hill Chr. The World Turned...*, p. 163.

черквивают, что отличительной чертой рантерства явился стихийный эгалитаризм и стремление к обобществлению имуществ, что заставляет Хилла причислить некоторых из них наряду с диггерами и автором «Лицемерного тирана»<sup>10</sup> к приверженцам «коммунистических теорий»<sup>11</sup>. А. Л. Мортону воззрения рантеров представляются даже более радикальными, чем учение Уинстэнли. «Уравнение, как его понимали Коппе и Фостер,— пишет он,— подразумевало гораздо более значительный социальный переворот, чем политические изменения, отстаиваемые Лилберном и его соратниками, или узко ограниченные предложения совместной обработки общинных и пустующих земель, выдвигаемые Уинстэнли. Оно было связано со страстным осуждением богатства и с примитивным коммунизмом, который обращался вспять — как к первоначальной апостольской церкви, так и к учению Джона Болла». Коппе и другие рантеры, по мнению исследователя, стремились к утверждению человеческого достоинства беднейших и презираемых и провозглашали скорое и неминуемое наступление «дня свободы, братства и социальной справедливости»<sup>12</sup>.

Такие утверждения не могут не вызвать сомнений. В самом деле, имеем ли мы основания считать рантеров причастными к «коммунистическим теориям»? И каково соотношение их воззрений с учением вождя диггеров Уинстэнли?

Задачей настоящей статьи является рассмотрение сочинений рантеров с целью проследить социальные мотивы в их творчестве и соответственно определить их место в истории общественной мысли революционной Англии. Представляется также небезынтересным сопоставить — насколько это возможно — воззрения рантеров с учением Уинстэнли: и современники и историки указывают на близость этих явлений.

В качестве основного источника нам послужил изданный Н. Смитом сборник произведений рантеров. Несмотря на определенную тенденциозность в отборе памфлетов и очевидную неполноту<sup>13</sup>, он дает возможность изучить воззрения ряда главных представителей рантерского движения — Э. Коппе, Л. Кларксона, Дж. Салмона, Дж. Ботумли. Недостающий материал мы черпали из книги А. Л. Мортонна, который обильно цитирует сочинения Р. Коппина, Дж. Фостера и Л. Кларксона. Важным источником для изучения рантерских воззрений и практики их движения являются трактаты Уинстэнли, особенно относящиеся к весне 1650 г., где он прямо polemизирует с рантерами и подчеркивает отличие от них диггеров.

\* \* \*

Как показали работы советских и прогрессивных зарубежных исследователей, идеология плебса, выступившая на буржуазно-де-

<sup>10</sup> См.: Барз М. А. Народные низы в Английской буржуазной революции XVII в. М., 1967, с. 250—259, 267—293.

<sup>11</sup> Hill Chr. Milton and the English Revolution, p. 100.

<sup>12</sup> Morton A. L. Op. cit., p. 87, 89.

<sup>13</sup> См.: Павлова Т. А. Указ. рец., с. 61—62.

мократическом этапе Английской революции в качестве самостоятельного течения социальной мысли, была исключительно богатой по своему содержанию<sup>14</sup>. Задаваясь вопросом о сущности движения рантеров, попытаемся прежде всего выяснить идейные его позиции.

Отправным пунктом их философско-религиозных воззрений являлось почти полное отождествление понятия бога с понятием сотворенного им мира — то, что К. Хилл охарактеризовал как «материалистический пантеизм», граничащий с атеизмом<sup>15</sup>. Бог представлялся рантерам как бесконечный дух, пронизывающий все творение, не поддающийся человеческому определению. Кларксон писал: «Бог не находится в храме, сделанном руками, как нет какого-то места более святого, чем другое, ибо в Писании доказано, что, если два или три человека соберутся во имя его, там бог присутствует среди них и что каждый верующий есть храм божий»<sup>16</sup>. Это утверждение, несомненно, являлось выражением протеста против официальной церкви (вспомним, что в годы революции неоднократно издавались указы, предписывавшие всему населению обязательное соблюдение установленных постов, праздников, обрядов, посещение богослужения в приходском храме и т. п.). Такие взгляды были характерны и для сикеров, к которым одно время принадлежал Уиштанли, и для квакеров, и для многих других народных сект революционной поры.

Но что отличает воззрения рантеров от всех подобных, достаточно распространенных мнений? Это доведение до крайности принципа «бог присутствует во всех вещах». Так, Дж. Салмон утверждал, что бог движет любым действием человека — и добрым и дурным; что он направлял тиранию монархии, руководит всеми партиями в революции, а в настоящее время (в 1649 г.) движет действиями армии<sup>17</sup>. Дж. Ботумли подчеркивал: бог является бытием и сущностью всего, что есть на земле, он неотделим от творения, и творение — от него. Он отрицал личное существование бога, присутствие его где-либо в особом месте на земле или в небесах. «Я вижу, что бог находится во всех тварях, человеке и животном, рыбе и птице, и в каждом растении от высочайшего кедра до плюща на стене»<sup>18</sup>. Бог, утверждали другие рантеры, находится «в этой собаке, в этой трубке с табаком, он во мне и я в нем»; он «в собаке, кошке, стуле, табурете»<sup>19</sup>.

Такой крайний пантеизм приводил к весьма смелым философским выводам. В рождественском гимне рантеров, например, были такие строки: «Они болтают о боге; поверьте, собратья по творению, этого пугала не существует; все произошло от Природы. Мы знаем, все произошло из ничего и когда-нибудь властью Природы верне-

<sup>14</sup> Барг М. А. Указ. соч., с. 266; Сапрыкин Ю. М. Социально-политические взгляды английского крестьянства в XIV—XVII вв. М., 1972. Гл. IV.

<sup>15</sup> Hill Chr. The World Turned..., p. 165; *Idem.* Milton and the English Revolution, p. 331.

<sup>16</sup> A Collection, p. 178, 231.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 192—193, 196.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>19</sup> Цит. по: Hill Chr. The World Turned..., p. 165.

тся к тому же»<sup>20</sup>. Неудивительно, что акт, изданный парламентом по поводу рантеров, на первое место ставит наказание «безбожных взглядов»; весь этот акт получил наименование «Декларации против атеизма»<sup>21</sup>.

Немаловажной особенностью воззрений рантеров было отождествление «в боге» добра и зла, светлой и темной стороны бытия, добродетели и греха, дозволенного и недозволенного. Этот взгляд восходит к антиномизму — протестантской ереси, отрицавшей обязательность морального закона для тех христиан, которые живут «по закону благодати»<sup>22</sup>. В Англии антиномизм проповедовался многими сектами в 40-е годы XVII в. Рантеры стали наиболее горячими и последовательными его приверженцами. Pamфлет Л. Кларксона, относящийся к 1650 г., носит название: «Единое око. Все — свет, тьмы нет, или Свет и тьма — одно и то же». Автор его утверждал, что «в боге» тьма и свет неразделимы, вернее, что «тьма», т. е. грех, преступления, страдания и т. п. существует только в человеческом сознании; «в боге» же — все свет. Настанет время, уверял Кларксон, когда бог освободит людей от ложных идолов, просветит их и обратит тьму в свет<sup>23</sup>. Ссылаясь на слова пророка Исайи: «Я образу свет и творю тьму, делаю мир и произвожу бедствия» (45.7), Кларксон доказывал, что все сущее на земле — «одной природы» и исходит от бога; в этом смысле нет разницы между Исавом и Иаковом, Фараоном и Моисеем, Пилатом и Христом; они подобны ручьям, текущим в противоположном направлении, но из одного источника. Чистые, не замутненные предрассудками глаза, заверяет он, увидят, что «дьявол — это бог, ад — это небеса, грех — святость, проклятие — спасение»<sup>24</sup>.

Отсюда делается вывод, что нечистые или греховные поступки — «тьма» в ее обычном понимании — существуют только в воображении человека, в действительности же «нечистых» или «греховных» деяний быть не может. «Нет действия, — пишет он, — которое является нечистым в боге, греховным перед богом»<sup>25</sup>. И Кларксон, и Коппе потому оправдывали такие действия, как богохульство, лжесвидетельство, пьянство, разврат, супружеские измены и пр.<sup>26</sup> «Таверны я называл домом божьим, — вспоминает Кларксон, — буфетчиков — ангелами, а бурдюк — божеством»<sup>27</sup>. Однако преувеличивать эти черты или сводить к ним все движение рантеров, как это делали их противники, было бы неправомерно.

Показателен в данном отношении трактат Дж. Ботумли «Светлые и темные стороны бога», где он пытается обосновать наиболее

<sup>20</sup> Ibid., p. 148.

<sup>21</sup> Acts and Ordinances..., vol. 2, p. 409. См.: Дмитриевский Н. П. Законодательство Английской революции 1640—1660 гг. М.; Л., 1946, с. 148.

<sup>22</sup> Hill Chr. Milton and the English Revolution, p. 311—312.

<sup>23</sup> A Collection, p. 164, 165.

<sup>24</sup> Ibid., p. 167—169.

<sup>25</sup> Ibid., p. 169.

<sup>26</sup> Ibid., p. 106—107, 169—171, 180.

<sup>27</sup> Ibid., p. 182.

смелые рантерские доктрины. Подобно Уинстэнли, он утверждает, что бог и Христос находятся внутри человека; это тот «духовный закон», или «правило справедливости», которое заставляет человека поступать по совести. И этот высший закон оправдывает любые поступки человека, даже кажущиеся в глазах «мира сего» нечестивыми. Тот самый закон, который находится внутри человека, пишет он, водил рукою тех, кто писал Библию; если человек повинуется этому закону духа, душа его находится в мире с собой и окружающими<sup>28</sup>. Ботумли не призывает к пьянству или распутству; он доказывает, что бог и дьявол, ад и рай, ангелы и демоны, «закон плоти» и «закон справедливости» обитают внутри человека; это его добрые и злые побуждения. Из таких постулатов действительно при желании можно было сделать выводы достаточно крайние. Но делали их зачастую не сами рантеры, а их противники, для которых провозглашение столь безудержной свободы несло вполне конкретную социальную и политическую опасность. Трактат Ботумли написан с целью опровергнуть обвинение в том, что рантеры отрицают существование бога, загробной жизни, воскресение или Писание (что, добавим, по законам республики каралось весьма сурово).

Стремление подчеркнуть внутреннюю, духовную природу бога, Христа, рая, ада, антихриста, воскресения и т. п. свойственно было и другим рантерам. Так, Коппе постоянно подчеркивает, что бог и Христос находятся внутри человека и нигде более; он призывает людей «вернуться домой», т. е. обратиться к своему внутреннему миру, обновить, изменить его. «О день божий!— взывает он.— Пади на них, несознающих, в то время как они едят и пьют, женятся и отдаются в браке! Соедини их браком с духом, с твоим собственным сыном, с самим собою... Пусть они едят и пьют внутри себя — хлеб в царствии небесном и вино в царствии небесном...»<sup>29</sup> О том же писали и Кларксон, и Салмон, и Коппин<sup>30</sup>. При этом все они по существу отвергали непререкаемый для современников авторитет не только Ветхого, но и Нового завета. Яснее всего это выражено у Ботумли. Бог, Христос и Писание для него имеют только духовное бытие. «Вся история и буква Писания,— заявляет он,— утверждают и говорят всего лишь о двух состояниях и условиях бытия человека или в человеке: это плотское бытие и божественное; человек естественный и духовный». В этом и только в этом смысле он понимает сказания о Каине и Авеле, Исааке и Измаиле, Иакове и Исаве, Давиде и Сауле. Что до Нового завета, то истинное понимание его — внутреннее, духовное. «Христос умер в духе и воскрес в духе»<sup>31</sup>. Такая доктрина, отрицающая по существу и любую церковную организацию, и авторитет Писания, несла в себе политическую и социальную угрозу. Отметим, что подобными взглядами проникнуты и ранние трактаты Уинстэнли.

<sup>28</sup> Ibid., p. 260—261.

<sup>29</sup> Ibid., p. 53.

<sup>30</sup> Ibid., p. 168, 172; *Hill Chr. The Experience of Defeat*, p. 45.

<sup>31</sup> A Collection, p. 262—263, 195—196.

Все сочинения рантеров отмечены эсхатологическим пафосом — ощущением близящегося конца света. «День божий на пороге, — постоянно предупреждает Коппе, — для некоторых он уже начинается. Плач великий стоит, и в полночь тоже: смотрите, се жних грядет»<sup>32</sup>. Час настал, последняя печать открылась, труба протрубила, царство небесное близко, господь поднялся, чтобы сотрясти землю, — такие образы постоянно встречаются в трактатах Коппе. Ему вторят другие рантеры<sup>33</sup>. Трактат Кларксона «Единое око» (1650), как значится на титульном листе, издан «в тот год, когда власти неба и земли были, есть и будут сотрясены, более того, прокляты, до тех пор пока не исчезнут навеки»<sup>34</sup>. Трактат Коппе «Пламенный раскат» (1649) носит подзаголовок: «Слово господа ко всем великим мира сего... Последнее предупреждение в грозный день суда»; он напечатан «в начале того знаменательного дня, когда тайны всех сердец открываются»<sup>35</sup>. Трактат Фостера называется «Последний трубный глас»<sup>36</sup>.

Здесь рантеры ни в коей мере не оригинальны. Вся плебейская Англия, многочисленные секты и еретические учения, приветствовавшие революцию, расценивали ее как начало грандиозного всеенского сакрального переворота, который установит наконец «новое небо и новую землю». Казнь короля, потрясшую весь европейский мир, они воспринимали как лучшее доказательство скорого преобразования человечества<sup>37</sup>.

Э. Коппе пришествие судного часа часто рисуется в образе ночного вора, грабителя, нападающего на благополучного обывателя. «О, царствие придет! — восклицает он. — О, день господень придет, яко тать в нощи, внезапно и неожиданно... чтобы они не могли себе помочь...»<sup>38</sup> И в другом памфлете: «У тебя много мешков денег, но смотри! Я (господь) приду к тебе, яко тать в нощи, с мечом в руке, и яко тать скажу тебе: давай твой кошелек, давай живо! Давай, или я перережу тебе глотку»<sup>39</sup>. Господь в таком образе придет для того, чтобы покарать «нерадивого хозяина», который пользовался данным ему виноградником в корыстных, плотских целях. Он придет покарать фальшивых проповедников, которые отправляют «формальное богослужение, формальные молитвы, формальное крещение, формальное причастие», уничтожить «плотскую, внешнюю, формальную религию», ложное понимание Библии, ханжество и прочие пороки духовенства<sup>40</sup>. Он придет, наконец, для того, чтобы

<sup>32</sup> Ibid., p. 47.

<sup>33</sup> Ibid., p. 48, 51—53, 55, 71, 76, 77, 80, 87, 88—89, 164, 190, 191, 199.

<sup>34</sup> Ibid., p. 161.

<sup>35</sup> Ibid., p. 80.

<sup>36</sup> Morton A. L. Op. cit., p. 87.

<sup>37</sup> Winstanley G. The New Law of Righteousness.— Works/Ed. by G. Sabine. Ithaca. N. Y., 1941, p. 152—153, 156, 170—171, 183, 185, 189, 191, 207—208, 225.

<sup>38</sup> A Collection, p. 53.

<sup>39</sup> Ibid., p. 100.

<sup>40</sup> Ibid., p. 55, 71, 76.



установить «землю обетованную», «Новый Иерусалим» и «вечную справедливость»<sup>41</sup>.

Нетрудно заметить, что многие из религиозно-философских взглядов рантеров восходят к средневековым европейским ересям, в частности к Иоахиму Флорскому с его учением о трех эпохах в жизни человечества, последняя из которых, «царство святого духа», принесет на землю совершенную религиозную свободу. Подобные взгляды были распространены в Италии, Франции и Германии, где существовали братства «свободного духа», провозглашавшие единство в боге и отсутствие греха. В XVI в. эти учения получили новое выражение в деятельности немецких анабаптистов и Томаса Мюнцера и затем проникли в Англию<sup>42</sup>. Расцвет их на английской почве обязан началу революции, давшей мощный толчок религиозному свободомыслию.

Выступление рантеров явилось своеобразной реакцией на узость кальвинистской догмы, воплощенной в английском пуританизме. Ортодоксальные пуритане на первое место выдвигали доктрину предопределения и возможности спасения лишь для некоторых, «избранных». В противовес этому рантеры утверждали, что бог одинаково любит всех людей и все после смерти сольются с ним, «как капли с океаном». Пуритане (и пресвитериане, и индепенденты) строили свою аргументацию на Писании, «слове божьем». Рантеры, как и другие представители крестьянско-плебейского лагеря, отрицали безусловный авторитет Библии. Они не признавали также догмат оправдания верой, существование загробного воздаяния, ада и рая, троичность божества<sup>43</sup>, первородный грех, воскресение во плоти и т. п. Наконец, многочисленным запретам на развлечения, мирские радости и чувственные удовольствия, выпущенным пуританами, рантеры противопоставляли культ плотских наслаждений.

Но этого мало. Движение рантеров не было только идейным или религиозным протестом. Это был и протест против пуританского образа жизни, против законительства и ханжеской морали, против пуританской церковной и государственной иерархии, попытка освободиться от социальных и политических оков. Поэтому движения рантеров и близких к ним сикеров, милленариев, магглотиан, квакеров и т. п. едва ли можно считать «пуританскими». Все они отрицали основополагающие протестантские доктрины и в этом смысле образовывали скорее «антипуританское» идейное движение в общественной мысли эпохи Английской революции.

\* \* \*

Читая памфлеты рантеров, нетрудно заметить определенно выраженные мотивы социального протеста. Это прежде всего антицерковная направленность их выступлений. Пресвитерианская церковь, ставшая государственной в годы гражданской войны, ее ханжеская

<sup>41</sup> Ibid., p. 81.

<sup>42</sup> Morton A. L. Op. cit., p. 71—72.

<sup>43</sup> A Collection, p. 234.

дисциплина, различного рода поборы, регламентация и надзор вызвали бурный протест. Для Коппе «многие пасторы разрушили божий виноградник». Господь, его хозяин, говорит: «Я сам стану пастором, и народ мой не будет знать ни архиепископов, ни епископов... ни пасторов, ни учителей, ни старших, ни пресвитеров, но только господа, который есть дух»<sup>44</sup>. Он открыто заявляет, что не признает «формальной молитвы, формального крещения, формального причастия»<sup>45</sup>.

Коппе подчеркивает ложную, земную природу проповедуемой с официальных кафедр религии, своекорыстие и мирские пороки священнослужителей. Апокалипсическим зверем он называет «жирных приходских пасторов, викариев, лекторов и т. п., кто (для собственных низких целей, чтобы потешить свою гордость и тщеславие и наполнить брюхо и кошелек) служил главным исполнителем всех тех страшных мерзостей, адских, жестоких, дьявольских преследований в этой стране, которые вопиют к отмщению»<sup>46</sup>. Подчеркивается своекорыстие официальных протестантских проповедников, которые служат «за десятины, наемную плату и деньги»<sup>47</sup>.

Столь решительно отвергают протестантские церковные установления и другие рантеры<sup>48</sup>. Один из них, подписавшийся инициалами I. F., в памфлете «Богословие Иоанна Богослова» (1649) заявлял, что отныне нет нужды в проповедях, крещении, причастии, церковных обрядах и т. п. Воплощение, смерть, воскресение, вознесение Христа и Страшный суд есть не что иное, как отражение или тень того, что происходит внутри каждого человека<sup>49</sup>.

Насколько опасно было высказывать открыто такие воззрения, можно судить по следующим фактам. В 1646 г. палата общин постановила, что отрицание воскресения мертвых, проповедь всеобщего спасения, свободы воли, а также непризнание обязательности крещения и причащения караются тюремным заключением. 2 мая 1648 г. ордонанс о наказании богоульства и ересей осуждал как тяжкие преступления отрицание бытия бога, его вездесущности, предвечности и всесовершенства, отрицание догмата троичности, божественного или человеческого естества в Иисусе Христе, его смерти, воскресения и вознесения, отрицание «слова божьего», явленного в Писании, воскресения мертвых и Страшного суда. В случае отказа обвиняемого отречься от этих еретических учений он подлежал смерти, а в случае отречения — заключению в тюрьму<sup>50</sup>. 29 сентября того же года парламентское большинство выпустило ордонанс, устанавливавший пресвитерианскую систему церковного

<sup>44</sup> Ibid., p. 45, 56, 59.

<sup>45</sup> Ibid., p. 71, 76, 78.

<sup>46</sup> Ibid., p. 88, 91, 106, 113—114.

<sup>47</sup> Ibid., p. 91.

<sup>48</sup> Ibid., p. 234, 237, 246, 262—263.

<sup>49</sup> Hill Chr. The Experience of Defeat, p. 43.

<sup>50</sup> *Бара М. А.* Указ. соч., с. 94; Acts and Ordinances... L., 1911, vol. 1, p. 1133—1136.

управления по всей Англии<sup>51</sup>. Об акте против безбожных и богохульных мнений, изданном 9 августа 1650 г., уже говорилось выше. Следовательно, рантеры, проповедуя свои взгляды, шли на определенный риск — борьба их против господствующей церкви отнюдь не была безобидной и безопасной.

Рантеры выступали и против церковной десятины — одного из самых непопулярных налогов в годы революции. Помимо того, что он был достаточно высоким по тем временам (во многих местах значительно превышая десятую долю урожая<sup>52</sup>), правом на его получение обладали не только духовные, но и светские землевладельцы, собственники бывших монастырских, епископских и церковных земель. Поэтому требование отмены десятины содержало в себе немалую социальную угрозу. В парламент неоднократно вносились петиции с требованием отмены этого налога. Особенно горячо выступали против него представители плебейских сектантских движений. Коппе называет десятину среди наиболее тяжелых поборов, усугубляющих угнетение народа<sup>53</sup>. Кларксон пишет: «Более похвально отнимать кошельки на большой дороге, чем заставлять приход содержать тех, кто ищет его погибели, чьи доктрины — отравляющая совесть»<sup>54</sup>. В целом, однако, протесты рантеров против десятины не носят столь последовательного и социально выраженного характера, как, например, у квакеров, которые требовали превращения поступлений от десятины в общественный фонд для помощи бедным<sup>55</sup>.

Наиболее определенно социальные мотивы прослеживаются в отношении рантеров к богатству и бедности. Все рантеры — безусловные защитники бедняков. Р. Коппин, один из первых выразителей рантерских идей, пишет: «Бог ныне отходит от великих и ученых мира сего и возвышает себя через бедных и невежественных; как говорит Иаков: «Не бедных ли мира избрал бог?»»<sup>56</sup>. Ему вторит Коппе. Ныне настало время, пишет он, когда бог говорит через рыбаков, дубильщиков, изготовителей палаток, кожевников<sup>57</sup>. Он рисует в своих памфлетах тяжкие бедствия простого народа, который живет в страшной нужде; сотни бедняков каждую неделю умирают от голода, страдают в зачумленных тюрьмах и грязных подвалах<sup>58</sup>. Полны неподдельной искренности его слова: «Мои уши до краев полны криками бедных заключенных; крики в Ньюгете, Ладгете,

<sup>51</sup> *Haller W.* The Rise of Puritanism, or The Way to the New Jerusalem. N. Y., 1947, p. 94—95; Acts and Ordinances..., vol. 2, p. 112.

<sup>52</sup> *James M.* The Political Importance of the Tithes Controversy in the English Revolution 1640—1660.— History, 1941, vol. 26, N 101, p. 2.

<sup>53</sup> A Collection, p. 89.

<sup>54</sup> Цит. по: *Hill Chr.* The World Turned..., p. 172.

<sup>55</sup> См.: *Павлова Т. А.* Джон Беллерс и английская социально-экономическая мысль второй половины XVII в. М., 1979, с. 86—87.

<sup>56</sup> Иаков, 2.5. В оригинале дальше следует: «...быть богатыми верою и наследниками Царствия, которое Он обещал любящим Его!». Обрывая цитату таким образом, Коппин усиливает ее социальное звучание. Цит. по: *Morton A. L.* Op. cit., p. 84.

<sup>57</sup> A Collection, p. 60.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 94, 100.

слышанные недавно, звучат в ушах моих. Эти скорбные крики — «Хлеба, хлеба, хлеба ради бога!» — пронзают уши мои и мое сердце, я не могу больше выносить их!»<sup>59</sup>.

Сочувствие беднякам в произведениях рантеров тесно связано с осуждением богатства, которое часто в соответствии с ветхозаветной традицией выливается в страстные протесты и угрозы. Богачи, отнявшие у «меньшого брата» земные блага, выступают в образе библейского Исава, бедняки — в образе кроткого незлобивого Иакова (мотив, весьма характерный для аргументации крестьянско-плебейского лагеря в революции; он встречается и в трактатах Уинстэнли). Коппе изображает «дом (или род) Исава» как «грубую, волосатую, рыжую, вспльчивую, свирепую, шершавую плоть, ненависть, борьбу, злобу, преступление, темные подозрения и т. п.», «человека плоти»<sup>60</sup>. У Кларксона «темные власти мира» выступают в образах Исава, Фараона, Ирода, Пилата<sup>61</sup>. Для Ботумли Исава — «гордое себялюбивое существо», делающее зло своему «чистому и искреннему» брату Иакову<sup>62</sup>.

Один из программных памфлетов Коппе обращен к «сильным мира сего». «Предупреждаю вас, — пишет автор как бы от имени бога, — что я низложу, низложу, низложу»<sup>63</sup>. И как епископы, Карл и лорды в свой черед были низложены, так и ваш черед придет вслед (вы, уцелевшие сильные мира сего, каким бы именем или титулом ни были вы отмечены и кем бы вы ни были)<sup>64</sup>. Подобные угрозы составляют основной пафос этого памфлета. Главный порок «сильных мира сего» Коппе видит в угнетении ими «меньшого брата», бедняка, в распространении нищенства и бедствий<sup>65</sup>. «Кара божья обрушится на ваши кошельки, амбары, дома, лошадей, ящур падет на ваших свиней, о вы, жирные свиньи земли, кто скоро пойдет под нож ...»<sup>66</sup>.

Мотив осуждения богатства у рантеров продолжает традиции средневековых ересей на английской почве — Джона Болла и лоллардов. То же осуждение богатства и накопления, те же филиппики против «плотских и мирских» благ в противовес «небесным» — духовным, тот же призыв склониться перед бедняком и поделиться с ним излишками своего достояния. Кларксон идет дальше всех в понимании социальных антагонизмов своего времени. «Кто есть угнетатели, как не дворянство и джентри, и кто угнетенные, как не йомен, фермер, ремесленники и подобные им?.. Не избираете ли вы угнетателей, дабы они освободили вас от угнетения? Для дворянства и джентри естественно от рождения считать бедных дураками, а себя умными, и поэтому когда вы, народ, собираете парламент,

<sup>59</sup> Ibid., p. 90; ср.: p. 94. «Кровь вопиет в ушах моих: Отмщение, отмщение, отмщение! Мне отмщение и аз воздам». См. также p. 93.

<sup>60</sup> Ibid., p. 78, 92.

<sup>61</sup> Ibid., p. 167.

<sup>62</sup> Ibid., p. 234, 245.

<sup>63</sup> Иезекииль, 21, 27.

<sup>64</sup> A Collection, p. 86—87, 88—89.

<sup>65</sup> Ibid., p. 90; см. также: p. 94, 95, 99.

<sup>66</sup> Ibid., p. 100; см. также: p. 101, 110, 115.

они уверены, что избраны в него должны быть самые высокородные и богатые... Ваше рабство — их свобода, ваша нищета — их благоденствие... Мир для них разрушитель, а война обогащает их...»<sup>67</sup>

Неудивительно, что в качестве альтернативы такому вопиющему социальному разделению рантеры выдвигают идею равенства всех людей. Оно представляется им прежде всего равенством перед богом. «Один столь же свят, сколь другой, — пишет Кларксон. — Не более драгоценен (внутри себя), чем иной; ибо... с богом — один свет»<sup>68</sup>. Бог одинаково любит всех людей, утверждает Ботумли. Отрицание греха и отождествление «в боге» светлых и темных сторон бытия приводят к утверждению человеческого равенства<sup>69</sup>.

Из этих идей рантеры, подобно Дж. Боллу, выводили равенство политическое и имущественное<sup>70</sup>. Целью земного существования человека и пафосом великого грядущего переворота для них должно было стать уравнивание всех живущих. Фостеру явился в видении человек на белом коне; он повергал наземь «всех мужчин и женщин, встречавшихся ему, которые были выше, чем средний уровень, и поднимал тех, которые были ниже, чем средний уровень, и делал их всех равными, и кричал: „Равенство, равенство, равенство... Я... сделаю низких и бедных равными богатым“»<sup>71</sup>. Фостер называет бога «могучим левеллером», который сделает богатых «равными простым людям»<sup>72</sup>.

Для Коппе бог также выступает в роли «могучего левеллера», который придет «уравнять всерьез, уравнять для некоей цели... уравнять холмы с долинами и сделать низкими горы». Кто понимался под «горами» и «холмами», сомневаться не приходится, ибо судный день падет на «всех, кто горд и надменен, и они будут унижены»<sup>73</sup>. Коппе при этом подчеркивает, что такое уравнивание не следует понимать иносказательно, «как внутреннее уравнивание». Он разъясняет смысл своих пророчеств: «Ибо почет, знатность, родовитость, собственность, превосходство и т. п. являются (вне сомнений) отцом дьявольской отвратительной гордыни, высокомерия, надменности, убийств, преступлений, всех видов злобы и нечестия»<sup>74</sup>.

Мы не найдем в этих страстных выкриках сколько-нибудь ясной положительной программы. Они напоминают скорее туманные лозунги средневековых антифеодальных движений, чем положительные требования Лилберна (политическое равенство) или Уинстэнли (равенство и общность пользования землей). Рантеры называют бога «левеллером» и сочувственно говорят о левеллерском движении,

<sup>67</sup> Цит. по: *Hill Chr. The World Turned...*, p. 172.

<sup>68</sup> *A Collection*, p. 167.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>70</sup> См.: *Энгельс Ф.* Крестьянская война в Германии.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 362, 363.

<sup>71</sup> *Hill Chr. The World Turned...*, p. 179.

<sup>72</sup> *Morton A. L. Op. cit.*, p. 85.

<sup>73</sup> *A Collection*, p. 87.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 88; см. также: p. 89, 90, 96.

но в целом их требование равенства не вносит ничего нового по сравнению со средневековыми еретическими представлениями.

Отрицание частной собственности и требование обобществления имущества наиболее явно выражены в сочинениях Коппе. Подобно Уинстэнли, он считает частное присвоение причиной всякого зла и угнетения в мире. «Все наши узы и смерть,— пишет он,— происходят от присвоения себе вещей, для себя самих»<sup>75</sup>. Собственность наряду с сословным разделением он называет отцом всех человеческих бедствий. Весь мир, земля и ее плоды — общее достояние, и каждый может пользоваться всем свободно, ничего не называя своим<sup>76</sup>. Но частная собственность укоренилась в мире; и Коппе обращается к богатым и могущественным с призывом отдать свое достояние беднякам. «Отдайте, отдайте, отдайте,— пишет он,— отдайте ваши дома, лошадей, добро, золото, земли, отдайте, не считайте ничего своим собственным, владейте всем сообща»<sup>77</sup>. В качестве главного аргумента при этом Коппе ссылается на «Деяния апостолов»<sup>78</sup>. «Истинная общность среди людей,— поясняет он,— это иметь все вещи в общем владении и не называть ничего, что имеешь, своим собственным»<sup>79</sup>. И опять: «Кладите все в общую сокровищницу, ничего не считайте своим, владейте всем сообща»<sup>80</sup>.

Те же идеи высказывал Фостер, который призывал обобществить имущество и превратить землю в общую сокровищницу. Он утверждал, что «бедные презираемые сектанты поймут и узнают, что все вещи принадлежат им»<sup>81</sup>. Иногда идея общности имущества появляется в памфлетах Кларксона и в других рантерских документах. Так, в «Последней проповеди рантеров» читаем: «Они учат, что противно цели творения присваивать что-либо какому-нибудь мужчине или женщине, но что следует установить общность всех вещей»<sup>82</sup>.

А. Л. Мортон указывает, что призывы к обобществлению имущества были достаточно «широко распространены» в рантерском движении. Значит ли это, что рантеров можно считать более радикальными борцами за социальную справедливость, чем Уинстэнли и диггеры?

Политические воззрения рантеров далеки от радикализма. Кларксон, например, в одном из самых смелых своих трактатов («Единое око», октябрь 1650 г.) довольно пространно развивает тему «нет власти еще не от бога». В свое время бог «превратит власть тьмы во власть света», значит, проклинать или осуждать существующую власть не следует<sup>83</sup>. Ведь Исав и Иаков, Фараон и Моисей, Пилат

<sup>75</sup> Ibid., p. 65.

<sup>76</sup> Ibid., p. 88, 72, 99.

<sup>77</sup> Ibid., p. 101, 109, 110, 112—113.

<sup>78</sup> Деяния, гл. 2; 4,31—37; 5,1—12.

<sup>79</sup> Ibid., p. 114, 115.

<sup>80</sup> Ibid., p. 116, 122, 145.

<sup>81</sup> Цит. по: *Hill Chr. The World Turned...*, p. 179—180.

<sup>82</sup> Цит. по: *Morton A. L. Op. cit.*, p. 90.

<sup>83</sup> A Collection, p. 167.

и Христос имеют «один источник», «одну природу». И та власть, посредством которой Фараон преследовал Израиль или Пилат отдал на распятие Христа, — это власть санкционированная и направленная свыше<sup>84</sup>. Такое рассуждение нужно автору для того, чтобы перейти далее к обоснованию «отсутствия греха в боге» и оправданию моральной вседозволенности<sup>85</sup>.

Дж. Салмон отправляется от той же самой посылки. Он утверждает, что бог являет себя и в темных, и в грозных правителях. В форме монархии «бог облек свое прекрасное присутствие густым облаком тьмы». После падения ее божественный промысел стал проявляться в действиях парламента, который продолжал осуществлять монархическую власть, «сделав себя столь же абсолютным и тираническим, каким являлся король в своем правлении». Теперь же, после роспуска пресвитерианского парламента, власть перешла к армии и бог действует через нее<sup>86</sup>.

Однако мотив политического протеста все же присутствовал в сочинениях рантеров. Один из памфлетов Салмона начинается обращением к командованию армией: автор призывает солдат продолжить со всей твердостью дело, которое они начали. «Джентльмены, — пишет он, — вы — бич божий, вы — бич божьего гнева в собственной руке его... и в этот день божьего гнева вы сокрушите до основания короля, дженгри и аристократию, все они падут перед вами; вы имеете полномочия от господина покарать угнетателей Англии; сделайте это от имени бога, сделайте это (говорю вам) полностью, горячо и резко»<sup>87</sup>. Этот памфлет, написанный в 1649 г., свидетельствует, что некоторые рантеры были связаны с армейскими радикалами и возлагали надежды на продолжение революционных преобразований под нажимом армии. Салмон упрекает армейских лидеров в следовании «свокорыстному интересу», «самосохранению» и «внешней свободе» в ущерб «божественной справедливости»<sup>88</sup>. Однако начатый смелыми угрозами и призывами памфлет заканчивается неожиданно примирительной нотой, уводящей от злободневных проблем; Салмон завершает его проповедью всеобщей любви, долготерпения, покорности, мира и единства; современное ему конфликты он переводит в общий, абстрактный, духовный план<sup>89</sup>.

В целом политическая умеренность рантеров объяснима репрессиями, начавшимися сразу же после установления республики, и в первую очередь, разгромом левеллеров, с которыми рантеры были связаны. Отклики на это событие не раз встречаются в их памфлетах. «Вы, — обращается Коппе к правителям Англии, — столь же не выносите слово „левеллерство“, как и недавно убитый Карл (ваш предшественник, который идет перед вами), и предпочли бы услы-

<sup>84</sup> Ibid., p. 168—169.

<sup>85</sup> Ibid., p. 169—175.

<sup>86</sup> Ibid., p. 193—194.

<sup>87</sup> Ibid., p. 190.

<sup>88</sup> Ibid., p. 191, 193—197.

<sup>89</sup> Ibid., p. 198—199.

шать имя дьявола, чем имя левеллеров»<sup>90</sup>. Коппе упрекает армейское командование в расстреле левеллерских вождей и пытается защитить их принципы<sup>91</sup>.

С другой стороны, вряд ли можно объяснить политическую умеренность рантеров только репрессиями. Революция после казни короля и разгрома левеллеров постепенно шла на спад; захватившие власть при поддержке массового народного движения индепенденты стремились теперь укрепиться у кормила правления и не допустить продолжения революционных преобразований. Значительная часть армии уже была отправлена в грабительский ирландский поход. В этих условиях призывы к открытому бунту не могли иметь успеха. Вспомним, что и Уинстэнли постоянно подчеркивал стремление к мирным, ненасильственным преобразованиям политического и общественного строя Англии<sup>92</sup>.

Кроме того, сама специфика воззрений рантеров заставляла их отодвигать политические проблемы на второй план. Характерно, что тот же Коппе недвусмысленно отмежевывается от левеллерского движения. «Уравнение силой меча» и «диггерское уравнение», говорит он, «не мои принципы»<sup>93</sup>. Противореча сам себе, он утверждает, что «истинное, божье уравнительство» касается только внутреннего мира человека. Его он противопоставляет «ложному уравнительству — низменному и глупому»<sup>94</sup>. Вероятно, можно согласиться с А. Л. Муртоном, который пишет, что рантеры, разочарованные в политическом левеллерстве после его поражения, питали теперь надежды на сверхъестественное вмешательство божественных сил, которые проведут «истинное уравнение»<sup>95</sup>.

Весьма примечательным представляется тот факт, что рантеры, выступая против частной собственности, в то же время враждебно относились к опыту диггеров. Коппе отвергал «диггерское уравнение», Кларксон обвинял Эверарда и Уинстэнли в своекорыстии, тщеславии и попытке «возвыситься над собратьями»<sup>96</sup>. Видимо, между рантерами и Уинстэнли имелись некие существенные, затрагивавшие самую основу их миропонимания разногласия. Ниже мы увидим, что и Уинстэнли подвергал рантерство сокрушительной критике.

Подводя итоги политическим воззрениям рантеров, отметим, что они не отвергали республиканский строй 1649—1650 гг., как это делали политические левеллеры, и не пытались с ним сотрудничать, как диггеры и квакеры; отношение рантеров к современному им политическому состоянию Англии было в значительной мере индифферентным, а воззрения на государство в целом — неопределенными. Целостного представления о будущем идеальном обществе, хоть сколько-нибудь сравнимого с «Законом свободы», с проектами Чем-

<sup>90</sup> Ibid., p. 87.

<sup>91</sup> Ibid., p. 93—94.

<sup>92</sup> См.: Павлова Т. А. Джерард Уинстэнли о путях перехода к новому строю. — В кн.: История социалистических учений. М., 1984, с. 167—186.

<sup>93</sup> A Collection, p. 86, 94.

<sup>94</sup> Ibid., p. 116.

<sup>95</sup> Morton A. L. Op. cit., p. 71.

<sup>96</sup> A Collection, p. 181—182.



берлена, Ковелла, Корнеллуса или политических левеллеров, мы у них не найдем. Отдельные высказывания, однако, позволяют сделать некоторые заключения.

В памфлетах Коппе идеал будущей счастливой жизни подобен средневековому Кокейну. «Духовный Хаанаан» для него — «страна безбрежной свободы, чертог счастья, где, словно лилия господня, люди не трудятся, но обитают в этой стране, изобилующей вином, молоком и медом»<sup>97</sup>. В этой стране нет вражды, волк играет с ягпенком, а лев ест траву, подобно быку; и внутри человека страсти гнева, обиды, злобы уничтожены навсегда<sup>98</sup>. В ней господствует «всеобщая любовь, всеобщий мир и совершенная свобода»<sup>99</sup>.

Иное представление об идеальной жизни у Ботумли. Для него «царствие небесное», «небесный Иерусалим», придет прежде всего в душу человека, преобразит и обновит ее. «Писание,— говорит он,— рассказывает о Царстве и о Граде, и о Чертогах, и что Христос готовит там место для святых; все это верно в духе; ибо когда бог правит в духе, он приводит все в подчинение себе и таким образом становится сам Царем и Царствием»<sup>100</sup>. Хаанаан имеет для него духовный, внутренний смысл. «Каким счастьем и довольством наслаждаются те, кому бог явился подобным духовным образом,— пишет он,— никто, кроме них, не знает. Это тот небесный Иерусалим, о котором говорится [в послании] к евреям, в который входят души праведников, достигших совершенства»<sup>101</sup>.

Причем Ботумли не относит это царство в загробный мир: для него «нет иных небес, кроме духовных, находящихся внутри человека», потому и Новый Иерусалим не что иное, как «славное и духовное открытие бога в душах святых»<sup>102</sup>.

Таковы два разных, по существу противоположных представления рантеров о «счастливой жизни». Мы видим, насколько далеки эти туманные, средневековые по своему характеру представления от четкой программы социальных преобразований, выработанной диггерами. Уинстэнли и его единомышленники представляли себе новый строй как результат аграрного демократического переворота, цель которого — дать крестьянам доступ к земле. Справедливая республика виделась им как стройный государственный организм со своей системой управления, законами, трудовыми обязанностями, политическими правами, с системой всеобщего образования и т. п. Ничего подобного мы не найдем у рантеров. Их туманная эсхатология не содержит конкретной социальной программы, их мечты не выкристаллизовываются в проекты преобразований. Они выступали с отрицанием существующей церкви, господства знатных и богатых, частной собственности и семьи, но положительной программы создать не сумели.

<sup>97</sup> Ibid., p. 42, 68.

<sup>98</sup> Ibid., p. 70.

<sup>99</sup> Ibid., p. 89.

<sup>100</sup> Ibid., p. 237.

<sup>101</sup> Ibid.

<sup>102</sup> Ibid., p. 238, 239.

Однако, может быть, сила и основное значение рантерства состоит в «ниспровергательском начале», которое делает их призывы, по мнению Мортон, «более угрожающими», чем принципы Уинстэнли и диггеров<sup>103</sup>?

Действительно, на первый взгляд «ниспровергательское» начало в произведениях ряда рантеров создает впечатление крайней «левизны» и «революционности». Бог у Коппе придет к сильному миру сего, словно «тать в ночи», отнимет их достоинство и «ниспровергнет, ниспровергнет, ниспровергнет». После епископов, королей и лордов настанет очередь «великих мира сего», гордых и надменных богачей, которых господь, «могучий левеллер», уравнивает с простым народом. Но означали ли эти угрозы реальные намерения активно действовать, дабы покончить с несправедливым строем? Тот же Коппе настоятельно разъясняет: «Та рука, что пишет сейчас эти строки, никогда не вынет меч и не прольет ни капли человеческой крови». Действия бога мыслятся только в духовном плане, он подымет «меч духа»<sup>104</sup>. Бог «единым дыханием» уничтожит «страшную гордыню, убийство, преступление и тиранию», установит «всеобщий мир и совершенную свободу» неким таинственным способом; этот переворот «никогда не может быть совершен человеческим мечом или силой»<sup>105</sup>. Выступая против тирании и угнетения, Коппе тут же в который раз оговаривается, что они не могут быть уничтожены «материальным мечом, человеческой силой, властью или могуществом, но лишь чистым духом всеобщей любви»<sup>106</sup>.

Та же мысль явственно проходит в сочинениях Салмона. «Без сомнения,— пишет он,— тот дух беден, приземлен, низмен, подл, который поднимает споры и ищет вреда и кровопролития». Он призывает к всеобщей любви, добру, милосердию, долготерпению, наконец, к тому, чтобы «сложить оружие» в ожидании прихода божественного освободителя<sup>107</sup>. Таким образом, «ниспровергательское начало» в движении рантеров ограничивается абстрактными угрозами, повторением библейских пророчеств; сами же рантеры, очевидно, не собирались действовать — ни мечом, ни лопатой — для установления царства справедливости.

Это станет тем более очевидным, если мы обратимся к вопросу о поведении рантеров в обществе. Коппе известен как «лидер пьянствующих, курящих, ругающихся рантеров в 1649 г.»<sup>108</sup> В ранних своих памфлетах он призывает к радости, беззаботному веселью, пению и пляскам<sup>109</sup>. «Имеется много свидетельств,— пишет А. Л. Мортон,— в пользу... гедонистического характера их сборищ. Они вместе если и пили вино, курили табак (что большинством считалось в то время сомнительным с точки зрения морали), тан-

<sup>103</sup> Morton A. L. Op. cit., p. 71.

<sup>104</sup> A Collection, p. 86—87.

<sup>105</sup> Ibid., p. 89, 94.

<sup>106</sup> Ibid., p. 109—110.

<sup>107</sup> Ibid., p. 198—199.

<sup>108</sup> Hill Chr. The World Turned..., p. 168.

<sup>109</sup> A Collection, p. 69, 79. Впоследствии Коппе под давлением властей отрекся от этих своих взглядов.— См.: Ibid., p. 121, 122.

цевали и пели»<sup>110</sup>. Их гимны воспевали вино и сексуальную свободу, высмеивали ортодоксальное благочестие. Рантеры утверждали, что «все женщины в мире в совокупности являются женой каждого мужчины и все мужчины в совокупности являются мужем каждой женщины»; отсюда они делали вывод о позволительности любых связей, не утвержденных церковными или светскими властями. Кроме того, рантеры любили грубые шутки, подчеркивавшие животную природу человека; на своих собраниях они часто пародировали церковные обряды, в частности таинство евхаристии.

Конечно, такое поведение следует расценивать как выражение протеста против строя Английской республики, ее законов, политических и социальных установлений. Однако оно не дает оснований заключить, что рантеры были более опасны для властей, чем диггеры.

Воззрения рантеров обнаруживают много сходства с учением Уинстэнли. Это отрицание протестантской доктрины предопределения и утверждение возможности «просветления» и «спасения» для всех верующих; перенесение понятия бога во внутренний мир человека; непризнание безусловного авторитета Писания; ожидание скорого «конца света». Это защита «самых бедных и презираемых» и безусловное осуждение богатства, столь характерное для всех сочинений вождя диггеров, начиная с самых ранних его трактатов. Выступления против власти церкви, требования отмены церковной десятины и установления свободы совести, защиты равенства всех людей, в том числе требование имущественного уравнивания, осуждение частной собственности как причины социального неравенства и идея общественной собственности, представления о скором наступлении нового, справедливого строя на земле — все это сближает рантеров и диггеров.

Однако преувеличить сходство между ними значило бы затушевывать существенные различия в самом характере этих движений. Рантеры отождествляли добро и зло, грех и добродетель. Отрицая лицемерные моральные установления пуритан, они доходили до отрицания морали вообще. Этот мотив вседозволенности совершенно отсутствует в сочинениях Уинстэнли, который четко различал добро и зло, справедливость и угнетение, «дозволенное» в моральном отношении и «недозволенное». Не случайно, размышляя о путях перехода к новому строю, он подчеркивал, что диггеры не намерены силой захватывать чьи-либо владения, грабить или чинить насилие. Рантеры же, напротив, подчеркивали, что «в боге» и воровство — не воровство, и грабеж — не грабеж: все дозволено открывшему «истину».

Но главное различие между ними лежит в трактовке понятия «свобода». Для Уинстэнли свобода заключается прежде всего в «свободе пользования землею». Его проект социальных преобразований — это антифеодальный по своему существу план наделения бедняков землей, дабы все могли «жить сообща», питаясь трудами рук

<sup>110</sup> Morton A. L. Op. cit., p. 90—92.

своих на общей сокровищнице — земле. У рантеров же понятие свободы не шло дальше ниспровергательских лозунгов и проповеди моральной вседозволенности. Требование общности и осуждение частной собственности у них ограничивалось туманными, абстрактными призывами.

Уинстэнли в «Законе свободы» создал стройный проект идеального государства, социально-экономической основой которого являлась общественная собственность на землю, а основным политическим принципом — демократия с выборностью и частой сменяемостью властей. Для рантеров совершенный строй рисовался в образе сказочного Кокейна, или же они переносили его во внутренний мир человека. Наконец, нравственной основой теории и практики диггеров был труд — крестьянский и ремесленный, обязательный для каждого члена общества. Рантеры о труде не говорят ничего; многие из них проводили жизнь в праздности и мечтали об обществе, где никто «не сеет, не жнет».

Сам Уинстэнли дал сокрушительную критику рантерства — именно тех его сторон, которые связаны были с принципами морали. В памфлете «Оправдание тех, называемых диггерами, чья цель — только сделать землю общей сокровищницей», прямо направленном против рантерства, он пишет: царство рантеров — «это царство, полагающееся на внешние объекты: на внешнее наслаждение пищей, питьем, удовольствиями, женщинами; так что внутренний человек не успокоится, пока не насладится досыта всеми этими объектами»<sup>111</sup>. Чувственные животные наслаждения уводят человека от мира и разума. Практика рантеров — «это воистину царство жадности», господство «плотского вожделения», которое есть «царство тьмы, полное неразумия, сумасшествия и беспорядка». Оно разрушительно для тела, ибо «приносит болезни, бессилие, слабость и гнилость», и пагубно для духа<sup>112</sup>. Кроме того, «практика рантеров нарушает мир в семьях и раздирает человечество на куски, ибо там, где истинная любовь соединила мужчину и женщину как мужа и жену и они живут в мире, рантерство, или царь вожделения плоти, приходит и разделяет близких друзей, ввергая обоих в море беспорядка, безумия и разрушения, заставляет их покидать друг друга, покидать своих детей и жить в несогласии»<sup>113</sup>. Рантерство пагубно и для потомства в моральном, физическом и духовном отношении. Женщина, поверившая рантеру и зачавшая от него ребенка, испытает ужасные беды, так как «мужчина уйдет и покинет ее; и будет относиться к ней как к любой другой женщине, подобно быку, который зачинает теленка, но никогда не заботится ни о корове, ни о теленке после того, как получит свое удовольствие»<sup>114</sup>.

Наконец, Уинстэнли указывает, что рантерство порождает безделье: рантеры «не могут и не хотят работать, но живут праздно»,

<sup>111</sup> *Winstanley G. The Works*, p. 399.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 400.

<sup>113</sup> *Ibid.*

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 401.

«ищут своей свободы и угнетают других», ибо принцип их таков: «получить что только можно от труда других, объесть их и сделать их нищими, а самим смеяться и радоваться нищете других»<sup>115</sup>.

Рантерам посвящено также «слово предостережения», завершающее другой памфлет Уинстэнли, недавно обнаруженный и опубликованный Дж. Эйлмером<sup>116</sup>. Здесь Уинстэнли прямо подчеркивает противоположность между диггерами и рантерами. «Кто из диггеров ударится в рантерство, тот отпадет от своих собственных принципов»<sup>117</sup>. Рантерство Уинстэнли характеризует как «золотой, приятный и обманчивый соблазн, которому поддаются глупые юнцы, обольщаемые и вовлекаемые в многообразные оковы. Это питомник праздности, жестокосердия и лицемерия, заставляющий людей говорить одно, а делать другое... Оно наполняет тело болезнями, гнильностью, отравой и сифилисом; оно наполняет дух гневом, раздражением и мукой»<sup>118</sup>. Таким образом, рантерство в представлении вождя диггеров несоместимо с благородной работой по преобразованию мира, по установлению «строя справедливости».

Эту критику следует принимать во внимание при оценке выступления рантеров и места их идей в истории английской общественной мысли эпохи революции. Относить это выступление к «коммунизму», хотя бы и «примитивному», как это делает К. Хилл, вряд ли правомерно. Бунтарство рантеров имеет черты, объединяющие их с еретическими антифеодальными движениями средневековья, оно носит стихийный характер, а представления рантеров о будущем счастливом Кокейне и мире без «моего и твоего» слишком расплывчаты, чтобы связать их с предысторией утопических коммунистических идей.

Столь же сомнительно утверждение А. Л. Мортонна о большем радикализме рантеров по сравнению с диггерами, которые выдвигали якобы лишь «узко ограниченные предложения совместной обработки общинных и пустующих земель»<sup>119</sup>. Неправомерность последнего положения, умаляющего значение идей Уинстэнли, в первую очередь его утопии «Закон свободы», и деятельности коммунистической колонии на холме св. Георгия, была доказана работами советских и зарубежных историков, в частности М. А. Барга, Ю. М. Сапрыкина, Д. Петегорского, К. Хилла. Что же касается «революционности» и «радикализма» рантеров, то мы уже видели, что их призывы к свободе и к ниспровержению богатых носили весьма декларативный характер и на деле оборачивались культом телесных удовольствий, праздностью и равнодушием к политическим проблемам. Если диггеры и Уинстэнли посягали на основы основ существующего строя, то рантеры не шли дальше самых общих лозунгов и мелких беспорядков местного значения; верные своим принципам, диггеры тру-

<sup>115</sup> Ibid.

<sup>116</sup> *Winstanley G. England's Spirit Unfolded, or an Incouragement to Take the Engagement.— Past and Present, 1968, N 40, p. 3—15.*

<sup>117</sup> Ibid., p. 14.

<sup>118</sup> Ibid., p. 14—15.

<sup>119</sup> *Morton A. L. Op. cit., p. 87.*

дидлись и терпели гонения — рантеры пировали, проповедовали и собирали деньги с доверчивых слушателей. Они не создали продуманного революционного плана действий.

Суть различия коренится, видимо, в социальном составе обеих группировок: диггерами были в основном обедневшие крестьяне, видевшие выход из создавшегося положения прежде всего в работе на «кормилице-земле», а рантерами — представители городского плебса, наиболее бедные, деклассированные, выбитые из русла привычной социальной жизни элементы.

Говоря о социальных воззрениях рантеров, уместно для сравнения вспомнить и трактат Питера Чемберлена «Заступник бедных людей», вышедший в том же, 1649 г. Здесь сочувствие автора к беднякам выражается не только и не столько в горестных восклицаниях, осуждении социального расслоения и пороков, связанных с существованием частной собственности, сколько в конкретных требованиях создать специальный фонд из конфискованных земель для обеспечения бедных хлебом, кровом и работой. Примечательно, что в этот фонд автор предлагал включить и десятины, против которых рантеры тоже выступали<sup>120</sup>.

Неудивительно, что движение рантеров в результате репрессий быстро исчезло, не оставив следа. Их популярность, которой так кичится Кларксон в своей автобиографии<sup>121</sup> и которая так беспокоила Уинстэнли, была скорее скандальной и ни в какое сравнение не шла с популярностью Лилберна и всей левеллеровской партии. Она быстро угасла. Идеи диггеров, трансформировавшиеся в квакерском движении, продолжали существовать и после Реставрации. Рантерство после публичного отречения и самобичевания своих вождей Коппе, Кларксона и других быстро сошло со сцены. Некоторые из них, раскаявшись, впоследствии также присоединились к квакерам.

Это не значит, однако, что рантеров можно вычеркнуть из истории английской общественной мысли. Отрицание частной собственности, защита бедных и презираемых, осуждение богатства и всего строя несправедливости глубоко укоренились в народном сознании эпохи Английской буржуазной революции. Это бунтарское, антифеодалное по существу своему движение звало к освобождению человека от пут лживой религии, лживой церкви, лживой морали. В своеобразной, противоречивой, порой эксцентричной форме оно выдвигало лозунги социальной справедливости, равенства, свободы. Изучение рантерства — своеобразного феномена идеологии революции — проливает свет на духовный мир и чаяния крестьянско-плебейского лагеря и позволяет глубже понять то новое, что дали миру идеи выдающегося мыслителя эпохи Джерарда Уинстэнли.

<sup>120</sup> См.: Чемберлен П. Заступник бедных людей, или Самаритянин Англии. — В кн.: Проблемы британской истории, 1984. М., 1984, с. 240—261.

<sup>121</sup> A Collection, p. 181, 183, 186.

## Утопия Ганса Гергота

Исход Крестьянской войны в Германии и воцарившийся в стране террор властей обусловили изменение характера и структуры оппозиционной немецкой общественной мысли, отражавшей антифеодалные чаяния масс. Рухнули надежды на разрешение социально-политических противоречий времени «снизу», резко возросла роль сектантской идеологии, мистицизма, хилиастических мечтаний. Хотя радикальное идейное наследие первых лет Реформации и Крестьянской войны не потеряло своей притягательной силы, в новых условиях оно было переосмыслено и развито уже на иной лад, в том числе и в духе социальной утопии. Этот процесс, сложный и противоречивый, недостаточно изучен в нашей науке. В данной статье он рассматривается на основе анализа одного из наиболее значительных немецких проектов справедливого общественного устройства, возникших в эпоху Реформации. Он был изложен в книжечке «О новом преобразовании христианской жизни», которую исследователи нередко характеризуют как уникальный документ — «старейшее христианско-коммунистическое произведение, напечатанное на немецком языке»<sup>1</sup>.

Книжечка появилась в конце 1526 или начале 1527 г. Ее издали нелегально, анонимно, без указания места и года публикации. Внимание властей она привлекла весной 1527 г., когда в Лейпциге двое студентов пытались распространить ее рукописную копию, но были арестованы.

Неизвестный автор утверждал, что недавний крестьянский мятеж — проявление божьей воли. Обличая тех, кто вопреки заповеди милосердия призывал беспощадно резать и душить крестьян, он предсказывал, что бог еще воздаст своим гневом за пролитую кровь. Автор отвергал существующие порядки, ссылаясь на данное ему откровение, и пророчил торжество нового строя, основанного на всеобщем равенстве, устранении частной собственности, выборности снизу доверху тех, кто управляет обществом.

Хотя он уверял, что не стремится к новому мятежу, власти расценили дело иначе: книжечку немедленно объявили «мятежной», а ее предполагаемого издателя — Ганса Гергота, владельца мелкой типографии в Нюрнберге и книготорговца, арестовали. Он был обвинен в нарушении запрета саксонского герцога публиковать рефор-

<sup>1</sup> Götze A., Schmitt L. Aus dem sozialen und politischen Kampf. Halle (Saale), 1953, S. 47; Geschichte der deutschen Literatur von 1480 bis 1600. B., 1960, S. 296; Weisbach R. Bemerkungen zum ältesten gedruckten christlich-kommunistischen Werk in deutscher Sprache.— Weimarer Beiträge, Berlin; Weimar, 1969, H. 1, S. 167.

мационную литературу и 20 мая 1527 г. казнен. Тираж издания почти полностью уничтожили.

Лишь в последней четверти XIX в. был найден один экземпляр книжечки и положено начало ее изучению. Выяснилось и нечто неожиданное: вопреки официальной версии суда герцога ее напечатал не Гергот, а лейпцигский типограф Михаэль Блум. Гергота ныне считают не ее издателем, а наиболее вероятным автором. Доказательство этой гипотезы нельзя считать абсолютным точным<sup>2</sup>, однако иных конкретных предположений у исследователей нет, и в специальной литературе сложилась прочная традиция именовать сочинение, хотя и с оговоркой, «утопией Ганса Гергота». Этому правилу следуем и мы. В нашей статье будут рассмотрены вопросы, получившие крайне разноречивую трактовку в историографии: о специфике утопии Гергота, ее идейных корнях и месте в общественной мысли XVI в.

Большой интерес к изучению книжечки проявили в последние десятилетия историки ГДР<sup>3</sup>. Между ними существуют значительные расхождения в истолковании и оценках утопии. Г. Цшебиц считает, что взгляды Гергота отражают прежде всего новые условия, сложившиеся в стране после поражения Крестьянской войны<sup>4</sup>. В отличие от ее идеологов Гергот не видит конкретных путей перестройки общества. На смену убеждению Мюнцера в активной роли самих масс приходит вера в «метафизическое чудо». И главные тенденции утопии, и ряд ее деталей созвучны идеям формирующегося анабаптизма. Тем не менее рассматривать Гергота только как сторонника этого движения нельзя — он иначе подходит к ряду проблем. Характерные для него идеал крестьянской автаркии и непонимание хозяйственной роли городов — приметы «крестьянской консервативности» его позиций. Хотя в разное время в литературе Гергота считали верным сторонником Мюнцера и видным деятелем «социалистического движения» (А. Кирхгоф, 1878 г.) или «поборником коммунизма» (Г. Буб, 1931 г.), он «не имеет ничего общего» ни с социализмом, ни с коммунизмом. Объективно, однако, произведение Гергота способствовало активизации сопротивления простых людей после разгрома крестьян, что понимали и власти, казнившие его.

Призыв Цшебица осторожнее оценивать противоречивые идеи Гергота соблюдался в историографии ГДР далеко не всегда. Так, Р. Вайсбах, который настаивает на созвучии взглядов Гергота и

<sup>2</sup> О проблеме авторства см.: *Maier V. E.* Об одном раннем произведении утопического коммунизма. — В кн.: *Средние века*. М., 1961, вып. 20, с. 151—154. Статья В. Е. Майера — первое и единственное до настоящего времени исследование «мятежной книжечки» в советской историографии.

<sup>3</sup> Помимо специальных исследований, значение произведения Гергота отмечается в обобщающих трудах по истории раннебуржуазной революции в Германии. См.: *Illustrierte Geschichte der deutschen frühbürgerlichen Revolution*. В., 1974, S. 325—326; *Deutsche Geschichte*. В., 1983, Bd. 3, S. 201.

<sup>4</sup> *Zschübitz G.* «Von der neuen Wandlung eines Christlichen Lebens» — eine oft mißdeutete Schrift aus der Zeit nach dem Großen Deutschen Bauernkrieg. — *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*. В., 1960, H. 4, S. 908—918.



анабаптистов, утверждает, не приводя доказательств, что существовали связи Гергота с южногерманскими и швейцарскими перекрестками «через Себастьяна Франка»<sup>5</sup>, а также что Гергот «был близок» с одним из лидеров анабаптизма — Г. Денком. Вайсбах выдвигает предположение, что именно через Денка Гергот мог познакомиться с идеями Томаса Мора, «Утопия» которого была напечатана в 1516 г. якобы «швейцарскими анабаптистами». Вписывая сочинение Гергота в широкий круг утопий от Платона до Вейтлинга, Вайсбах сопоставляет лишь их отдельные идеи, изолированные от контекста сочинений. В результате стирается ощущение их разномасштабности в истории европейской мысли, роль утопии Гергота непомерно завышается. Радикализуя его взгляды, Вайсбах видит в книжечке «литературно-политическое выражение интересов предпролетариата». По мнению В. Ленка, Гергот связан с идейным наследием Мюнцера и других идеологов Крестьянской войны в большей мере, чем с анабаптизмом<sup>6</sup>. Гергот создал абстрактную «мировую модель» государственной власти, избираемой народом и покоящейся на принципе «демократического централизма». Цель политической перемены — устранить частнособственническое присвоение помощи того, что принадлежит обществу, установить принципы равенства всех перед законом, коллективного труда, равноправного использования общественной собственности и продуктов труда. Хотя представления Гергота ограничены, связаны с «аскетическим коммунизмом» и «примитивным коллективизмом», он намечает тот путь развития утопической мысли, который ведет к К. Шанплеру и В. Вейтлингу.

Б. Шрейер-Кохман<sup>7</sup> полемизирует с концепцией «мировой модели» Гергота. По ее мнению, Гергот создал проект новой немецкой государственности, испытал воздействие идей Эразма через М. Бучера, но развил их «в революционном духе». В подходе Гергота к задачам власти, в его трактовке отношений государства и христианства, государства и церкви он исходит из принципа «внутренней связи» политического начала с нравственно-религиозным.

Наличие такой связи Шрейер-Кохман подметила верно, но для доказательства вывода о влиянии гуманистических идей на Гергота этого недостаточно. Обоснование принципа, о котором пишет исследовательница, было общим местом в публицистике эпохи, а не спецификой только политической мысли Эразма и его сторонников. Часто повторяемая Герготом формула «ради чести бога и общей пользы», которую Шрейер-Кохман считает главным аргументом для подтверждения воздействия М. Бучера на Гергота, употреблялась и другими авторами. Достаточно напомнить о проекте тирольского «Земского устройства» М. Гайсмайера — там говорилось о необходи-

<sup>5</sup> *Weisbach R. Op. cit., S. 167.*

<sup>6</sup> *Lenk W. Hans Hergot. Von der neuen Wandlung.— In: Dokumente aus dem Deutschen Bauernkrieg. Leipzig, 1983, S. 303—306.*

<sup>7</sup> *Schreyer-Kochmann B. Staatstheoretisches Denken und Wollen in Hans Hergots Flugschrift: Von der neuen Wandlung eines Christlichen Lebens.— In: Der deutsche Bauernkrieg 1524/25. B., 1977, S. 153—162.*

мости искать, «во-первых, чести божией, затем — общей пользы»<sup>8</sup>. Специфика разных утопий определяется тем, как конкретизируются эта многозначная формула и связь намечаемых политических порядков с религиозным устройством.

О революционности взглядов Гергота говорит и советский историк В. Е. Майер. Главную черту будущего общества в утопии Гергота он видел «в отсутствии частной собственности и классов». Это, по мнению Майера, и «роднит Гергота с передовыми мыслителями времени — Т. Мюнцером и Т. Мором»<sup>9</sup>. Майер обратил внимание на возможность знакомства Гергота с немецким переводом «Утопии», вышедшим в Базеле в 1524 г. (прямых упоминаний о Т. Море в книжечке нет). Он отметил сходство некоторых идей обоих утопистов: в идеальном обществе нет постоянного войска, священников выбирают, носят «одинаковую, скромную и даже бедную одежду»<sup>10</sup>. Принципиальное различие их позиций советский исследователь видел в том, что Мор «даже не ставил вопроса» о революционном переходе к новому строю, тогда как Гергот рассчитывал на «восстание простого народа»<sup>11</sup>. Такие «недвусмысленные высказывания», считал В. Е. Майер, «определенно свидетельствуют об общности идей Мюнцера и автора памфлета»<sup>12</sup>. Он утверждал, что Гергот «прошел суровую школу классовый борьбы» под руководством Мюнцера, хотя и не стал его «непоколебимым последователем». Гергот выступил уже после разгрома восставших, и у него не было «острого и гневного полемического языка мюнцеровских памфлетов».

В конечном счете В. Е. Майер видел в книжечке Гергота важное свидетельство влияния мюнцеровских идей «на оформление революционного анабаптизма». Он делал вывод, что «памфлет в известной мере может быть назван революционно-анабаптистским»<sup>13</sup>. Такая позиция сближает взгляды В. Е. Майера с точкой зрения Г. Цшебица, который связывал Гергота с ранними анабаптистами, но есть и различие: Цшебиц настаивал на вере Гергота в способность достичь идеала лишь на основе «метафизического чуда», а не «восстания простого народа».

В современной буржуазной историографии единственная попытка обстоятельно осветить утопию Гергота сделана Ф. Зейбтом (ФРГ) в его книге «Утопика», имеющей подзаголовок «Модели тотального социального планирования». Зейбт рассмотрел широкий спектр различных утопических проектов от Иоахима Флорского и Томаса Мора до конца XVII в. Значительная часть книги посвящена «до сих пор едва известному или почти забытому немецкому вкладу в утопическую мысль»<sup>14</sup>.

<sup>8</sup> Dokumente..., S. 238.

<sup>9</sup> Майер В. Е. Указ. соч., с. 156.

<sup>10</sup> Там же, с. 156, 160, 162.

<sup>11</sup> Там же, с. 158, 165.

<sup>12</sup> Там же, с. 159.

<sup>13</sup> Там же, с. 164.

<sup>14</sup> Seibt F. Utopica. Modelle totaler Sozialplanung. Düsseldorf, 1972, S. 9.

Отвергая «традиционную точку зрения о рождении утопии из духа Ренессанса», Зейбт настаивает на важной роли средневековых идейных истоков и для «классической» «Утопии» Т. Мора, и для утопических построений, составляющих органическую часть Реформации. Книжечку Гергота он включает в раздел «Утопии как реформационные программы» и называет первой утопией на немецком языке, в которой равенство всех людей «на аграрно-коммунистической основе» становится принципом нового государственного устройства<sup>15</sup>. Значение утопии Гергота Зейбт видит прежде всего в ее политических аспектах, в проекте всемирного «государства благоденствия», где царит «государственная религия», а новые коммунистические порядки обоснованы Библией.

Для Зейбта ядро каждой утопии составляет тяготение к гармонии, к бесконфликтному обществу, а обязательный элемент проектов, в том числе и Гергота, — «тотализация политического»<sup>16</sup>. Гергот замысливает преобразование в духе «активной политической революции». Как считает Зейбт, он сумел оценить «революционные потенции больших городов», которые должны служить орудием переворота, он пишет о «мятеже» и ищет союза между несловной, неясно определяемой им группой «знати по добродетели» (группой, которую Зейбт произвольно трактует как «политически руководящую») и так же нечетко характеризуемым «нижним слоем населения»<sup>17</sup>. По мысли Зейбта, именно такое содержание Гергот вкладывает в слова, что свершителями нового преобразования будут бог и простой народ. Так осуществляется великий шаг в сторону «демократии масс и ее идеологов».

Модернизаторская терминология сочетается у Зейбта с попытками привнести в «темные» места источника собственную логику, согласовать то, что представляется ему противоречивым у Гергота. Зейбт не ставит вопроса, как соотносится проект Гергота с конкретной исторической обстановкой в Германии второй половины 1520-х годов: утопия вписана им лишь в «эпоху в целом».

Разноречивые суждения новейшей историографии об интересующей нас утопии и взглядах ее автора позволяют наметить своеобразные полюса оценок, между которыми располагается остальная их спектр. В книжечке видят важную веху в развитии раннего утопического коммунизма и оппозиционный памфлет, не имеющий ничего общего с идеями социализма и коммунизма. Утопию называют то моделью всеобъемлющего нового мирового порядка, то социально-политическим проектом устройства государственной власти в Германии. Гергота считают революционером, поборником восстания простого народа и созерцателем, уповающим лишь на божье чудо. В его общественной позиции усматривают и прямое выражение интересов предпролетариата, и попытку создать союз руководящей внесловной группы «знати по добродетели» с низшими слоями населения страны. Создатель утопии предстает в трактовке историков

<sup>15</sup> Ibid., S. 90.

<sup>16</sup> Ibid., S. 212, 271.

<sup>17</sup> Ibid., S. 92.

идейным последователем Мюнцера, сторонником то умеренного, то революционного направления в анабаптизме, но также и наследником этико-политических представлений эразмианства, хотя и радикально истолкованных. Ясно, что корни подобной разногласицы следует искать прежде всего в противоречивости самого произведения. Обратимся к его анализу<sup>18</sup>.

По своему жанру утопия Гергота неотделима от немецкой «литературы пророчеств», распространенной в стране и накануне Реформации, и в ее период. Среди этих публикаций были и сочинения острого социального звучания — например, знаменитое «пророчество» Иоганна Лихтенбергера (1488 г.), в котором усматривали предсказание Реформации и Крестьянской войны. К 1530 г. его работа выдержала 36 изданий на латинском, немецком, итальянском языках и была одним из самых популярных произведений эпохи<sup>19</sup>. Большим успехом у современников пользовались политико-астрологические предсказания Теофраста Парацельса, созданные в 1529—1530 гг. и заложившие основы его радикальной социальной утопии «блаженной жизни»<sup>20</sup>. С характерными для реформационной эпохи в Германии средневековыми традициями «заглядывания в будущее» связана и книжечка Гергота.

Уже на первых страницах автор сообщает, что получил откровение божье, и многократно напоминает о нем в последующем. Он признается, что далеко не сразу осмелился выступить в печати, открывая всем людям то, что «бог предвестил нам и что произойдет». Гергот хорошо знает, что его ждут гонения и страдания за правду. Но «это дело» так мучило его совесть и так «долго пожирало» его, «бедного человека»<sup>21</sup>, что он решил написать свою книжечку «ради чести божией и общей пользы». Ибо настало великое время, когда бог хочет вырвать сорняки, почти совсем пожравшие верующих<sup>22</sup>.

Важно отметить, что Гергот, говоря об откровении, использует немецкое понятие «Erkenntnis»<sup>23</sup> («познание»). Речь идет не о «видении», не о зрительных образах, столь характерных для Апокалипсиса, а о «голосе бога», о познании истины разумом, притом познании ясном и не испытывающем никаких сомнений. Напротив, те, кто отрицает внутреннее откровение бога живого, кто считает, подобно ненавистным Герготу «книжникам», процветающим «при княжеских дворах и в больших городах», что бог «не говорит больше»,

<sup>18</sup> В. Е. Майер обстоятельно осветил отношение Гергота к порядкам в Германии после разгрома восставших крестьян, прежде всего его критику беспощадной эксплуатации крестьянства и обвинения «книжников», сходные с мюнцеровскими инвективами против М. Лютера. Основное внимание в данной статье сосредоточено поэтому на других, преимущественно дискуссионных вопросах. Хотя расхождения с В. Е. Майером в переводах цитат из источника многочисленны, они специально не оговариваются.

<sup>19</sup> Deutsche Geschichte, Bd. 3, S. 49.

<sup>20</sup> См.: *Володарский В. М.* Социальная утопия Парацельса.— В кн.: История социалистических учений. 1985. М., 1985.

<sup>21</sup> Dokumente..., S. 257.

<sup>22</sup> Ibid., S. 257.

<sup>23</sup> Ibid., S. 245.

что он «останется нем», — те не имеют «никакого разума, а потому они не могут и учить»<sup>24</sup>. Эта концепция родственна идеям Мюнцера об «открытом разуме» человека, вытравившего в себе всякое эгоистическое начало, чтобы его разум стал вместилищем высшей истины, инструментом активного мышления, устремленного не к осознанию частного, а к постижению божьей воли, интересов «целого», а тем самым — только того, что ведет к «общей пользе». Не случайно у Гергота, как уже отмечалось, рефреном всей книжечки становится формула, подчеркивающая нерасторжимое единство действий «ради чести божьей» и «общей пользы», противопоставляемых частным побуждениям и выгодам отдельных лиц и групп. Религиозная мотивировка объективно оказывается способом освящения идеи неотвратимого грядущего преобразования мира, преобразования на началах разума и истинной справедливости, которое произойдет независимо от того, правится или не правится это кому-либо, подобно тому как дождь идет, не спрашивая людей, хотят они этого или нет<sup>25</sup>.

По описанию самого Гергота, в мистифицированной форме объясняющего и самому себе, и своим читателям реальный творческий процесс создания утопии, познание божьей истины свершалось в нем как бы в виде своеобразного внутреннего диалога с богом, в три этапа, начавшись с охвата мыслью грандиозного целого — судеб всей «христианской овчарни»<sup>26</sup>. Сперва он осознал всю ущербность ее настоящего и сказал: «О боже вечный, сколь жалко идут дела в твоей христианской овчарне!». После этого, как пишет Гергот (и, таким образом, речь идет о второй фазе), он познал, что «бог дал отставку» двум пастырям овчарни (имеются в виду высшие «мировые» власти — папа и император). Они получают ее не одни, а «со всеми, кто им родствен», поскольку стало ясно, что «великий труд», который исполняли оба пастыря, «больше не сможет приносить плода». Затем автор познал (третья фаза откровения, где будущее описано как бы уже свершившимся), что бог устроил заново земные порядки и «поставил над своей овчарней одного пастыря»<sup>27</sup>. В распоряжение овчарни и пастыря предоставляется все царство земное. Это перефразировка известных строк из Книги Бытия о дарах божьих роду людскому — того библейского текста, который не раз служил и в других утопиях основой для последующих эгалитаристских выводов.

Гергот трактует будущее состояние мира не как утверждение чего-то небывалого, а как восстановление (*Wiedermachung*) принципов, некогда существовавших, но нарушенных и искаженных. И предоставление людям земли, и поставление единого пастыря — дары божьи. По словам Гергота, они «вновь принесут нам» всю пользу и плоды, которые необходимы людям «для тела и души»<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> Ibid., S. 252.

<sup>25</sup> Ibid., S. 256.

<sup>26</sup> Ibid., S. 245.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Ibid., S. 250.

От крупномасштабного изображения Гергот тут же переходит к конкретности: в результате перемен «малые деревни смогут защитить свою ниву от больших городов и господ, и что они найдут в ней — будет принадлежать им»<sup>29</sup>.

Таким образом, характеристика Герготом полученного им открытия оказывается ключевой для понимания идейной структуры всего произведения. В ней уже намечены две главные линии, по которым будет развиваться мысль Гергота: критика существующих порядков вместе с вытекающей из нее «расчисткой почвы» — указанием на порочные общественные институты и отношения, которые подлежат преобразованию или ликвидации, и позитивная линия — построение в фантазии нового справедливого строя.

С этой двойной задачей тесно связано и начало книжечки, где Гергот развивает своеобразную концепцию исторического прогресса, навеянную идеями поахимитства. Речь идет о трех преобразованиях, которые изменяют состояние мира: первое свершил бог-отец Ветхим заветом, второе — бог-сын Новым заветом, третье, будущее изменение осуществит бог-дух святой, освобождая мир от зла, которое теперь «внутри», т. е. пронизывает весь мир. Термин *Wandlung*, который использует Гергот, означает в контексте источника не только само преобразование как некий акт, имеющий временную протяженность, но и результат преобразования — иное состояние мира. Употребляется это понятие и для характеристики людей — они могут различаться большей или меньшей мерой своего соответствия новому качеству мира, которое устанавливает бог<sup>30</sup>. Гергот подчеркивает, что в целом «преобразование» людей будет иметь замечательные последствия, превосходящие все, что могли бы сделать монашеские ордена<sup>31</sup>.

Смысловое наполнение у Гергота понятия *Wandlung* становится особенно ясным при сравнении его работы с одним из центральных произведений М. Лютера «К христианскому дворянству немецкой нации об улучшении христианского состояния». У Лютера, всегда решительно отвергавшего представления о «царстве божием на земле», считавшего, что до конца света пшеница и плевелы, добро и зло будут перемешаны в этом мире, речь идет лишь о реформе существующего, об «улучшении» его. Гергот, напротив, уверен в коренном «преобразовании» уже здесь, на земле, в результате которого устанавливается хотя и не абсолютно идеальная форма жизни, ибо существуют еще разные степени совершенства людей, но, во всяком случае, из мира изгоняется коренящееся «внутри него» зло.

Из этого различия вытекает и разница адресатов обоих произведений: Лютер апеллирует к светской силе и власти, к «дворянству» широко понятому, прежде всего к князьям; Гергот «ради чести божией и общей пользы» хочет сообщить «все, что открыто богом», каждому человеку. Он подчеркивает, что его книжечка касается «каждого в равной мере», «одного, как и другого», а именно:

<sup>29</sup> Ibid., S. 250—251.

<sup>30</sup> Ibid., S. 244.

<sup>31</sup> Ibid., S. 245.

«всех сословий всего мира, духовных и светских, благородных и неблагородных, королей и князей, горожан и крестьян». Он не обращается лишь к бедному люду, как считал В. Е. Майер<sup>32</sup>, — все без исключения должны знать, что бог хочет «усмирить род людской», «привести к смирению все сословия, деревни, замки, церковные учреждения и монастыри». Он хочет свершить такое новое преобразование, в результате которого «никто не скажет: это — мое»<sup>33</sup>.

Таким образом, переустройству жизни в мировом масштабе, цель которого — «все установить заново», «сломить своекорыстие и утвердить общую пользу»<sup>34</sup>, неотделимо у Гергота от коренной перемены в жизни общества — устранения частной собственности. Только при новых порядках осуществляются «слова господни» в молитве «Отче наш», которые часто в ней повторяются, — «нам, нам, нам»<sup>35</sup>. Всепроникающим принципом идеального строя должно стать не «мое», отъединяющее людей друг от друга, а «наше». С этой нравственной целью связаны в конечном счете все основные преобразования, о которых мечтает Гергот.

Важное место среди них занимает разрыв с официальной церковностью и ортодоксией различных конфессиональных лагерей. «Секты, — утверждает Гергот, — будут приведены ко смирению. Дома их будут отданы на слом, а народ и люд ремесленный от них отойдут»<sup>36</sup>. Он поясняет: «Все секты будут сплавлены воедино, и сделано будет из них одно»<sup>37</sup>. Термин «секты» имеет здесь самый широкий смысл: стремясь к полному единству «христианской овчарни», Гергот предусматривает устранение всех без исключения существующих вероисповедных различий, а вместе с ними — разделение людей церковных институтов.

В этой связи характерен особый интерес Гергота к судьбам монастырей. Он трижды обращается в тексте к одному и тому же вопросу, подчеркивая, что монастыри утратят «четыре ордена и посох нищенства» (т. е. не станет больше нищенствующих орденов — августинцев, кармелитов, доминиканцев, францисканцев. — Авт.). «Другие, богатые монастыри также лишатся того, что они имеют от чиншей и рент»<sup>38</sup>. «Четырем орденам» больше не придется давать подавание, другим монастырям — денежные и иные поборы<sup>39</sup>. Все церковно-монастырские учреждения (alle Stift) утратят свой особый статус, как и вообще то, «что они имеют»<sup>40</sup>. Монашество, следовательно, понимается Герготом как разновидность «сект», и его ждет та же участь.

Отвергая различие между мирянами и духовенством как сословием, Гергот выдвигает общий принцип: «Духовные и светские лица

<sup>32</sup> См.: Майер В. Е. Указ. соч., с. 154.

<sup>33</sup> Dokumente..., S. 244.

<sup>34</sup> Ibid., S. 245, 251.

<sup>35</sup> Ibid., S. 246.

<sup>36</sup> Ibid., S. 244.

<sup>37</sup> Ibid., S. 250.

<sup>38</sup> Ibid., S. 244.

<sup>39</sup> Ibid., S. 246.

<sup>40</sup> Ibid., S. 251.

в том виде, который они имеют ныне, исчезнут и будут освобождены от своего долга повиноваться»<sup>41</sup>. Это означает крушение старой системы феодальных и церковных иерархических связей и зависимостей. Унификация «сект» становится лишь частью гораздо более крупного социального преобразования, при котором уничтожаются вообще все сословные различия и привилегии: «Если кто-либо думает, что он сохранит свое сословное состояние, то напрасно так считает... Ни один человек не останется в том состоянии, в котором пребывает ныне, ибо все придут к единому порядку»<sup>42</sup>. Здесь явное сходство с грядущей «переплавкой сект»: в мире свершится всеобщее уравнивание сословий, при котором не останется ни особых сословных «статусов», ни их привилегий, унаследованных от современной жизни, пронизанной злом.

Как и в других случаях, Гергот конкретизирует свои эгалитаристские общие положения: не будет князей и господ, а те, кто им ныне служат, освободятся от этой обязанности; «родовое дворянство исчезнет, и простой народ займет его дома»; дворянам не надо будет больше ничего платить или давать — ни чинша, ни оброка<sup>43</sup>. Там, где нет сословного неравенства, нет и оснований получать за его счет какие-либо выгоды. Гергот подводит итог: «Деревни и города будут освобождены от всех обременений»<sup>44</sup>.

Новые порядки, которые воцарятся в сельской местности, он освещает подробно, о городах говорит крайне скупно, противоречиво, и складывается впечатление, что в утопии горожанина Гергота интерес к городской жизни занимает лишь периферийное место.

Он упоминает, что новое божье наделение людей землей позволит защитить малые деревни «от больших городов», но почти тут же мы узнаем, что эти столь опасные города послужат неким «инструментом» при создании справедливого строя, причем «мастером» будет вместе «бог и простой народ»<sup>45</sup>. Уточнений в тексте нет, и остается неясным, как же предполагается использовать города. Утверждение Ф. Зейбта, что Гергот сумел оценить их «революционные потенции», нам представляется домыслом.

Гергот пишет, что в будущем обществе горожанам (как и «сектам», подлежащим «усмирению») станут ненужными их дома — они тоже «пойдут на слом», а горожанам достаточно будет освободившихся монастырских построек, в которых они могут поселиться<sup>46</sup>. Ясна цель этих уравнивательных тенденций, обусловленных протестом против контраста бедности и богатства в городах, — желание не только устранить сословные и имущественные различия, но и упрочить сам дух жизни общиной, приоритет «общей пользы» над своекорыстной тягой к «моему». Более чем туманным остается другое — распространялся ли этот принцип и на дома бедноты, замыш-

<sup>41</sup> Ibid., S. 244.

<sup>42</sup> Ibid., S. 244, 250.

<sup>43</sup> Ibid., S. 244, 246.

<sup>44</sup> Ibid., S. 250—251.

<sup>45</sup> Ibid., S. 250.

<sup>46</sup> Ibid., S. 250.



лял ли Гергот, как М. Гайсмайер в своей утопии, скрыть также и стены городов, чтобы попытаться устранить различия между городом и деревней? Ведь применил же он в одном месте, говоря о городе, термин «флур», которым обозначал деревенскую общину<sup>47</sup>.

Гергот указывает, что монастырские строения в городах, куда произойдет переселение, следует беречь от разрушений при «бурлении людском» (*in diesem Aufruhr der Menschen*)<sup>48</sup>. Мы не видим в этом замечании, в отличие от В. Е. Майера, намек на предстоящее народное восстание, в ходе которого будет реализовываться программа Гергота. Гергот, на наш взгляд, сознает, что перестройка общества может сопровождаться «бурлением людским», но в возможность нового восстания он не верил. Он предупреждает, по нашему мнению, что одно дело — подлежащие слову частные дома с их роскошью, отражающей гордыню горожан, другое — уравнивающее скромное расселение сообща в опустевших монастырях, которые с пользой могут послужить новому обществу. Видимо, с идеей использования монастырских помещений отчасти связано и замечание Гергота общего характера: когда род людской будет приведен ко смирению, люди «поселятся рядом друг с другом, собираясь вместе, на картезианский лад»<sup>49</sup>.

Монастырский тип общежития не предлагается здесь как обязательная всеобщая норма будущего мирового порядка — Гергот лишь поясняет примером свои принципы жизни общиной. И все же его характеристика города, как и мысли о новом расселении, полны неувязок. Если попытаться свести воедино его разрозненные высказывания, то получится, что простой народ займет дома родового дворянства, горожане разместятся в бывших монастырях, «дома сект» и самих горожан пойдут на слом, а о том, что же произойдет в сельской местности, где по меньшей мере четыре дома в каждой деревне используют на общественные нужды<sup>50</sup>, вообще не говорится. Добавим, что у Гергота нет ни слова о купцах, ростовщиках, торговых монополиях; все его замечания о ремесле относятся только к описанию деревенского мира; ни о каких технических новшествах он не упоминает, хотя в его утопическом обществе должны быть горные промыслы, поскольку чеканят монеты из золота и добытого «из руды» серебра и т. д.

Неясности и противоречия в описании должного типичны даже для таких крупных мыслителей, как Т. Мор и Кампанелла. Авторы утопий, и Гергот в их числе, нередко стремятся противопоставить существующим негодным порядкам новый строй, конструируя его в своем воображении методом «от противного», и в частности (а порой не только в них) не сводят концы с концами. Важнее другое — даже в неясных случаях контекст позволяет ощутить главную направленность их мечты. У Гергота это тяготение к уравнилельности, к торжеству коллективистского, «общинного» начала. Связь его

<sup>47</sup> Ibid., S. 251.

<sup>48</sup> Ibid., S. 250.

<sup>49</sup> Ibid., S. 246.

<sup>50</sup> Ibid., S. 245—246.

представлений со средневековыми традициями «равенства и коллективизма», с идеалами «святой бедности» монастырского типа нам кажется несомненной. Но столь же очевидным представляется и другое: перестройка идейных традиций прошлого изнутри, звучание целого на новый лад. Этот характерный и для других немецких утопий XVI в. путь использования, но также и радикального переосмысления идеалов народных и еретических движений средневековья отчетливо обрисовывается при описании Герготом деревенского мира и порядков управления в будущем обществе — двух главных взаимосвязанных мотивов его сочинения.

Самую мелкую ячейку нового социального строя он обозначает образно словом «флур». «Flur» обычно переводится как «поле», «нива», но это также и вообще земля в деревне, пригодная для использования и обработки. Бог, по Герготу, проявляет себя не только во вселенских масштабах. Давая людям в дар всю землю и поставляя над ней и христианским человечеством единого пастыря, он заботится и о местных небольших общинах, наделяет «флуrom» расположенные на его территории «божьи дома» и тех людей, которые живут во «флуре» и которых столько, «сколько флур может прокормить». Все, что произрастает во «флуре», принадлежит «божьему дому» и людям этого дома<sup>51</sup>. Из дальнейшего текста ясно, что понятие «божий дом» у Гергота употребляется в традиционном смысле — это храм, церковь. Бог как бы изначально исходит в своих установлениях не из интересов частных лиц, а из интересов пусть малого, но «целого», «общей пользы» одной из ячеек своей «овчарни». Если отвлечься от специфической терминологии Гергота, то речь идет попросту о деревне, чьи владения и есть «флур», причем жители составляют приход храма, в нем расположенного, деревенскую общину верующих. Так же как единый пастырь Земли должен сочетать пастырство и над людьми, и над территорией, где живет «христианская овчарня», так и во «флуре» тот, кто поставлен блюсти храм с его приходом, должен заботиться о «флуре» в целом. Правомерно, таким образом, говорить об общинно-приходском строении низовых ячеек в утопических социальных порядках Гергота.

Территория «флура» находится в равном общем пользовании его людей. Это относится не только к пахотной земле, которая, будучи «божьей», является коллективным имуществом, предоставленным не в собственность, а лишь в распоряжение жителей «флура». Имущество для всеобщего пользования — и другие природные богатства: лес, вода, пастбища, более того — «все, что есть» во флуре, «все вещи». Что люди здесь произведут своим трудом, то и будет их «еда и питье». Обременений «флура» нет — он «свободен». Подчеркивая торжество общих интересов и равноправия свободных тружеников, живущих общиной на свободной земле и в равной мере пользующихся ее благами, Гергот употребляет фигуральное выражение: «Они

<sup>51</sup> Ibid., S. 245.

будут есть из одного котла и пить из одной бочки»<sup>52</sup>. Полнота равенства доведена до предельной меры: «Ни один человек не будет иметь чего-либо лучшего, чем другой»<sup>53</sup>. Отсюда, по мысли Гергота, и коллективистский дух взаимопомощи в производстве, и свободный выбор занятий, отвечающий потребностям и возможностям человека: «И люди будут работать сообща, каждый делая то, к чему он искусен и что он может»<sup>54</sup>. У Гергота ни слова нет о всеобщей обязанности трудиться. Даже когда он поведет речь о нарушениях порядков жизни «флура», он не упоминает праздных: видимо, их нет в обстановке свободы и равенства. Само собой разумеется, что трудятся все, кто может, в полную меру сил. Деревенский обычай всегда не поощрял безделья, даже детского.

В единственной фразе о нищих Гергот утверждает, что им при новых порядках нельзя рассчитывать на милостыню, но зато они получают такое же обеспечение, как и другие<sup>55</sup>. Очевидно, подразумеваются нетрудоспособные люди. Местные жители, прежде вынужденные нищенствовать, но пригодные к работе, видимо, включаются в число тех, кто «проживает во флуре», а потому будет, как все другие, наделен землей. О «пришлых» нищих Гергот не пишет: деревенские порядки «флуоров» предполагаются единообразными для всего мира, а о городе, как отмечалось, мы из утопии Гергота знаем мало.

Хозяйство «флура» не ведется коллективно: в нем велика роль общественных служб, но существует традиционное мелкое крестьянское землепользование. Гергот говорит о «наделах»: «деревни станут хороши и по своим наделам, и по людскому составу и будут освобождены от всех обременений»<sup>56</sup>. По сравнению с существующим произойдут, таким образом, знаменательные перемены — Гергот мечтает о полноте наделов у крестьян, об устранении обезлюдения и запустения обедневших деревень. Основа его идеала — представление об обычной «нормальной» жизни свободной общины крестьян, которые избавятся от любых обременений со стороны церковных и светских феодалов — те исчезнут.

Степень зажиточности деревни в будущем обществе неясна, имущественного расслоения в ней Гергот вообще не ожидает — раз никто не будет иметь чего-то большего, чем другой. Это стабильный, воспроизводящий сам себя мир, лишенный внутренних конфликтов, но зато и не предполагающий никаких возможностей роста — время в нем словно должно застыть, ибо высшее мгновение достигнуто.

Что касается состояния деревенского ремесла, то во «флуре» есть портные, сапожники, ткачи шерсти и льна, кузнецы, мельники, пекари, может быть, и другие мастеровые люди. О них нам известно мало: ремесло «возвратится» на правильный путь «общей

<sup>52</sup> Ibid., S. 245.

<sup>53</sup> Ibid.

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> Ibid., S. 246.

<sup>56</sup> Ibid., S. 244.

пользы», «станет хорошим», а каждый ремесленник, отказавшись от своекорыстия, обучит «другого» (скорее всего, ученика.— Авт.) тоже «ради общей пользы».

«Флур» Гергота живет по законам хозяйственной самодостаточности и натурального обмена: говорится лишь о возможности обменять один местный товар на другой. Даже изготавливаемая во «флуре» унифицированная одежда, которую носят жители<sup>57</sup>, четыремя «монастырскими» цветами своей окраски (белый, серый, черный, синий) подтверждает отсутствие привозных красителей. Идеализация Герготом деревенской автаркии — своеобразный способ критики тех социальных последствий, которые несло с собой растущее вторжение товарно-денежных отношений позднего средневековья в сельскую местность.

Во главе «флура» и храма стоит «кормилец божьего дома», или «кормилец церкви». Во «флуре» все ему повинуются, поскольку, замечает Гергот, это «необходимо для чести божьей и общей пользы»<sup>58</sup>. Речь идет, таким образом, о сознательной дисциплине. Хотя все прочие власти в будущем обществе выборные, о «кормильце» этого у Гергота не сказано, и лишь по аналогии с другими должностными лицами можно предполагать, что его избирает местная община. Важно, что «кормилец» — светское лицо, осуществляющее надзор над всеми порядками жизни «флура» — и мирскими делами, и правильным ведением религиозного культа. Он следит за режимом сельскохозяйственных и ремесленных работ, заботится о подготовке запасов на случай неурожая, руководит приведением в порядок дорог и мостов. Видимо, в его компетенцию входит и контроль за тем, как осуществляется воспитание молодежи, забота о больных и престарелых, деятельность прочих общественных служб. «Кормилец» следит и за тем, чтобы регулярно проводились выборы лиц из числа мирских членов общины, которые осуществляют во «флуре» функции священнослужителей<sup>59</sup>.

Во флуре есть специальный дом для престарелых. Гергот сообщает, что там заботятся о пропитании стариков и уходе за ними так, как это не умеют делать ни в одной больнице<sup>60</sup>. В другом доме размещаются прокаженные.

Специальное строение выделено и для своеобразного детского интерната. Когда ребенку исполняется три-четыре года, в храме совершается важная публичная церемония; родители «посвящают ребенка богу», а «кормилец» совершает акт, знаменующий начало общественного воспитания, — поручает мальчика заботам мужчин, который выделяется высокими духовными качествами и будет отныне опекать его «как отец». Девочки передаются на попечение «честной благочестивой женщине» или «девице». Дети остаются в интернате, пока не достигнут совершеннолетия и не станут пригодны к браку или к выполнению профессиональной работы. Судя по лако-

<sup>57</sup> Ibid., S. 247.

<sup>58</sup> Ibid., S. 245.

<sup>59</sup> Ibid., S. 246.

<sup>60</sup> Ibid.

ничному замечанию Гергота, в обучении действует принцип свободного выбора подростками интересующих их занятий<sup>61</sup>.

Не вполне ясно, что такое «посвящение богу» ребенка. Необычное крещение в трехлетнем возрасте? Церемония, свершаемая с уже крещеным? Точного указания Гергота на этот счет нет. Во всяком случае, ни слова о традиционном крещении младенцев у него не сказано, равно как нет во «флуре» и типичного для анабаптистов перекрещенства во взрослом состоянии.

В числе других общественных зданий Гергот упоминает в своей утопии исправительный дом. Наказание рассматривается как воспитательная мера, ни о каких цепях или побоях нет речи: каждый, кто здесь находится, продолжает свой обычный труд (Гергот, правда, перечисляет только ремесленников), но остается вне общины, пока «искупит свой грех»<sup>62</sup>. Характерно, что у Гергота даже применительно к находящимся в исправительном доме говорится о грехе, «неверном пути души», а не о преступлении. В другом месте он останавливается на иных способах наказания, также преследующих цель воспитания и исправления члена общины. Свершившего грех прелюбодеяния связывают по рукам и ногам, и все члены общины, «к его огромному стыду», переступают через него. Не исключается, что человек осознает свой грех не сразу: если он повторно впал в него, повторяется и процедура, которая должна его пристыдить. Задача, следовательно, видится в пробуждении совести и возврате к нормам, по которым живет вся община.

Идеал правопорядка, за который ратует Гергот, противопоставлен у него современному суду «книжников». Своими писаными законами и различными ухищрениями они исказили справедливость, установленную богом «на благо бедным»<sup>63</sup>. Руководствоваться надо не книгами юристов и собственным произволом в пользу богачей и власть имущих, а только «духом» (т. е. совестью) и «истиной». Судить должны 12 человек, по числу апостолов, решение следует принимать по большинству голосов. Этот простой и понятный каждому правопорядок созвучен требованиям повстанцев периода Крестьянской войны. Он патриархален, но зато обеспечивает, на взгляд Гергота, равную для всех справедливость.

Гергот особо останавливается на религиозном культе во «флуре». Специальных священников здесь нет, службу в храме ведут избираемые общиной миряне, сменяя друг друга. Из семи таинств признают, вслед за Лютером, только три (крещение, таинство причастия, покаяние). Остальные четыре считаются лишь добрыми делами<sup>64</sup>, но при этом брак нерасторжим. Конфирмация проводится необычно, в возрасте 30 лет. В благочестии ставится акцент на доказательство веры делами, высоко ценят милосердие. Существуют посты (в том числе Рождественский и от Пасхи до Троицы). Среди молитв неожиданно упоминаются молитвы святым. Таким образом,

<sup>61</sup> Ibid., S. 246.

<sup>62</sup> Ibid., S. 247.

<sup>63</sup> Ibid., S. 251—252.

<sup>64</sup> Ibid., S. 247.

хотя соблюдается в целом культ реформационного характера, в нем существуют католические рецидивы.

Важное значение придается в утопии Гергота системе управления. Стремясь подчеркнуть коренной разрыв с прошлым, Гергот прибегает к фантастическому построению: вся земля подразделяется на регионы трех священных языков — латинского, греческого, еврейского. Регион состоит из четырех крупных областей — «кварталов», те, в свою очередь, делятся каждый на 12 «земель», а «земля» — на «флурь», число которых не уточняется. В соответствии с общим принципом Гергота<sup>65</sup> каждая из таких территориальных единиц имеет лишь одного правителя. Их выбирают, но и утверждают «сверху». Главы «флуоров» избирают «земского правителя». В масштабах подчиненной ему территории он выполняет, по сути, те же главные функции, что и «кормилец» во «флуре»: следит за состоянием хозяйства, ходом всех работ, созданием запасов, правильным богослужением и т. д. Два-три раза в год он совещается с «кормильцами» о нуждах «флуоров» или излишках, которыми они располагают. Отношения братства и взаимопомощи, которые царят при новых порядках, проявляются в том, что запасы со специально построенных складов правитель использует не только в общих интересах своей «земли», но, если необходимо, и для содействия другим «землям».

Гергот подчеркивает, что ему не полагаются «никакие ренты и чинши», но когда он переезжает из «флура» во «флур» (а это его обязанность, необходимая для хорошего управления), то пьет и ест то, что производится в данном «флуре» и является общим достоянием всех членов этой общины. За свои труды — фактически службу распорядителя при общественных богатствах — он может ожидать иной награды лишь «от бога», т. е. посмертного воздаяния за добрые дела<sup>66</sup>.

По словам Гергота, правитель будет «довольствоваться своей землей», но если он ведет войну (она допускается только «ради чести божией и общей пользы»), то ему дают от «флуоров» каждого третьего мужчину, которые верно «следуют за ним» пешими или конными. Гергот замечает, что во «флурах» люди будут «всегда искусны» в военном деле<sup>67</sup>. Сама организация всеобщей воинской повинности напоминает, как справедливо указывал Г. Цшебиц, обычай набора отрядов, широко распространенный во времена Крестьянской войны, но неясным остается главное — против кого в свои сугубо защитительные походы может выступить «земский правитель», раз речь идет об обществе с единообразными коллективистскими порядками на всей территории расселения «христианской овчарни»? Кто здесь кому может угрожать? Это одна из тех «утопических нелепиц», которые мы уже отмечали у Гергота. Добавим только, что его отношение к военному делу резко отличает Гергота от подавляющего большинства анабаптистов, которое стояло на пацифистских позициях.

<sup>65</sup> Ibid., S. 244.

<sup>66</sup> Ibid., S. 247.

<sup>67</sup> Ibid., S. 246.

«Земский правитель» имеет и иные обязанности: он следит за поддержанием в порядке дорог и мостов, реставрацией старых храмов, чеканит монету со строго определенным достоинством (она включится в единую монетную систему всего «христианского мира»). Он поддерживает «высшую школу», которую обязательно устраивают в каждой земле. Забота об образовании — характерная черта утопии Гергота. Терминология его, однако, специфична: хотя он говорит, что при «высшей школе» должна существовать библиотека, где содержатся «все полезные книги»<sup>68</sup>, вряд ли эта «высшая школа» — университет, скорее речь идет о чем-то вроде городских школ или гимназий, которые существовали в Германии.

При «земском правителе» состоят советники, они же и уполномоченные: «мудрые флура» и «мудрые писания». Первые — знатоки всех мирских дел «флура», задача вторых — поддержание «правильности» культа в нем. В каждом «флуре» должен быть и один и другой из «мудрых» — видимо, как представители контроля и помощи от «земского правителя»<sup>69</sup>. Таким образом, управление «флуром» вместе с «кормильцем» включает трех лиц. «Мудрые», очевидно, только «кормятся» здесь, не имея других выгод и никаких привилегий.

Каждые 12 «земских правителей» выбирают своего главу, который следит, чтобы они «правильно управляли». Ему же самому подведомственна четверть территорий, занятых одним из «языков». Дополнительный штрих к представлениям о его функциях — право раз в год делать одну закупку для нужд «квартала», который тоже, видимо, обеспечивает себя почти всем необходимым. «Правитель квартала» должен быть опытен и просвещен, это знаток и в мирских делах, и в Писании. Он заботится, чтобы «ради общей пользы» обучались и «земские правители».

«Правители кварталов» выбирают главу всего царства земного, и он-то и есть тот единый пастырь Земли, который не раз упоминался выше. Этот финал многоступенчатых выборов, как пишет Гергот, «утверждается» самим богом. Пастырь, словно некий президент, возглавляет всю избираемую систему правителей — 12 в «кварталах», 144 в «землях» и неопределенное число во «флурах». Правители, судя по замечанию Гергота, избираются пожизненно<sup>70</sup>. Контроль «снизу» над властями, таким образом, осуществляется только с помощью выборов в случае смерти правителей, т. е. сравнительно редко, основной акцент сделан на контроль «сверху». Зато он систематичен. Весь строй в целом условно можно назвать «унитарно-республиканским», но хозяйственная самостоятельность отдельных крупных и мелких территорий велика.

Функции правителей различаются в основном лишь масштабом и своеобразной иерархичностью: если на более низкой ступени главе территории подобает иметь школу типа гимназии, то на более высокой — центр университетского типа, где изучают «три языка».

<sup>68</sup> Ibid., S. 248.

<sup>69</sup> Ibid.

<sup>70</sup> Ibid., S. 250.

Соответственно ступени, занимаемой правителем, возрастает достоинство монеты, которую он чеканит и на которой всегда обозначено, сделана ли она в «земле», в «квартале» или в целом регионе «языка». Неизменная обязанность всех правителей — забота о делах религиозного культа. Религия рассматривается как основа нравственности общества. Благочестие и коллективистская мораль «общей пользы» у Гергота нерасторжимы, он сравнивает их с «душой» мирских порядков как некоего «тела».

Таким образом, ни о какой привилегированной группе, ни о каком противоречии интересов управляющих обществом и тех, кем они управляют, в утопии Гергота речи нет. «Иерархические ступени» оказываются лишь ступенями большего или меньшего объема функции распорядителей. Особого, не отвечающего интересам общества аппарата насилия здесь не существует. Для утопии Гергота характерно не разрастание политического, государственного начала, а всеохватывающее значение начала общественного. Если учесть, что вся система управления нацелена только на обеспечение полезного для общества, «флуров», народной массы, а не на получение выгод для себя, то мы по праву сможем констатировать у Гергота торжество общественного над государственным, отсутствие их противостояния, т. е. «проблески коммунистических идей».

Как же представлял себе Гергот возможности перехода к новому строю, «единому порядку» всего мира? «Сделать этот порядок, — пишет он, — будет похвально для знатных по добродетели, большие города земли будут орудием, а мастером — бог и простой (gemein) народ, и так будут сплавлены все секты и сделано будет из них одно»<sup>71</sup>. Продолжая мысль, он снова говорит о «простом народе: мудрые и благочестивые люди из него, которые «будут следовать разуму», включают в свой круг и других людей, даже из родовых дворян. И уточняет: «Эти люди будут взяты из всех сословий, где можно будет их найти»<sup>72</sup>. Последняя фраза показывает, какое значение вкладывает Гергот во всем отрывке в слово «gemein»: мастером будет бог и весь мудрый и благочестивый народ, следовать разуму при новом строе станут мудрые и благочестивые люди «из всего народа», из всех бывших сословий. Такое толкование, на наш взгляд, отвечает смыслу утопии — от изначального обращения к «каждому» до идеи «переплавки» былых различий, чтобы возникло «одно». Бог открывает будущее и выявляет свою волю, но реализуется этот духовный импульс людьми, «всем народом». Какую-то особую группу воплощений божьей воли, выделенную по социальному признаку, Гергот не намечает. Нет речи у него, по нашему мнению, и о «восстании простого народа». В его утопическом проекте обосновано всемирное, а не локальное преобразование, и поэтому надежды возлагаются на божье чудо.

Не случайны его уверения во второй части книжечки, которую порой пытаются разъединить с первой<sup>73</sup>, что он не хочет мятежа.

<sup>71</sup> Ibid.

<sup>72</sup> Ibid.

<sup>73</sup> Schreyer-Kochmann B. Op. cit., S. 153.



Не случайна и высказанная там же убежденность, что бог не пробудит еще раз крестьян на восстание. Между идеями обеих частей сочинения нет разрыва — все оно пронизано единой концепцией. Аналогичным образом не противоречат друг другу сочувствие Гергота крестьянам и неверие в их новое восстание — свое сочувствие народу он отразил в шовой концепции, и вряд ли правомерно стремление радикализировать Гергота.

Утопия Ганса Гергота завершается выразительной притчей о «трех столах», резюмирующей его эгалитарные идеи. В ней говорится, что существуют в мире «стол изобильный, и на нем всего слишком много», другой, на котором все есть «в средней мере», и, наконец, третий — «чрезмерно скудный». «И пришли от роскошного стола, и хотели отнять от скудного даже хлеб. Из-за этого началась борьба, и бог вмешается в нее, и опрокинет стол изобилия и скудный стол, и утвердит стол средний»<sup>74</sup>. Здесь лаконично выражена суть концепции Гергота: он осознает богатство и бедность как два общественных полюса, существование которых неизбежно порождает борьбу, но именно осознание этих контрастов, воспринятое как божий призыв к разуму и совести человека устранить несправедливость, ставшую нестерпимой, побуждает его ратовать за «средний стол», за уравнивательность. За счет имущих и привилегированных он хочет облегчить положение низших слоев населения, прежде всего деревенского люда. Утопия Гергота показывает, что надежду на ликвидацию кричащих противоречий современной жизни он искал не в революционной борьбе самих масс (в Германии для нее не было в ту пору, сразу после разгрома повстанческой борьбы крестьян, благоприятной общественной обстановки), а на пути острой критики современного строя и противопоставления ему идеала новых хозяйственных, социальных, политических порядков. Все это должно было пробудить и чувство протеста в массах, к которым он, невзирая на обстановку террора властей, обратился со своей книжечкой.

Если мы попытаемся кратко сформулировать основные черты утопического строя в «мятежной книжечке», то ими окажутся: обобществление частной собственности, уравнивательный характер пользования землей и плодами труда при сохраняющемся традиционном мелком производстве крестьян и ремесленников, объединенных в трудовые «общинно-приходские» коллективы — «флур»; неразвитость товарно-денежных отношений и фактическое использование натурального обмена, несмотря на существование единой мировой монетной системы; примитивное представление о потребностях и возможностях индивида, ограничивающее его творческие силы традиционными нормами хозяйства, которое постоянно воспроизводит себя, но не разрастается.

В сфере политического устройства Гергот выдвигает принцип выборности власти и ее централизации. Он предвосхищает отдельные черты коммунистического порядка, при котором эксплуатация

<sup>74</sup> Dokumente..., S. 257.

людей и противостояние государства обществу должны быть ликвидированы. Все это дополняется равенством членов общества перед законом.

В области социальной утопия Гергота предстает как типичный памятник эгалитаризма. В его обществе нет ни социального, ни имущественного неравенства, хотя функции людей в трудовом коллективе и управлении различны. Все равно довольствуются самым необходимым для пропитания и поддержания жизни, никаких следов изобилия нет, сознательное самоограничение обеспечивает возможность взаимопомощи. Этот аскетизм был вызван неизбежной ограниченностью материальной основы, которую могла гарантировать примитивная экономика утопии Гергота.

При всех своих противоречиях и фантастичности эта утопия, проникнутая пафосом ликвидации гнета дворян, духовенства, государства, отразила интересы и чаяния не одного лишь слоя предпролетариата, а самых широких кругов народной антифеодальной оппозиции, еще не оправившихся до конца после поражения Крестьянской войны. Мы не находим у Гергота никаких следов воздействия Платона или Т. Мора. Его взгляды питались иными идейными истоками, в них велика роль средневековых традиций и ранней реформации. От анабаптистов Гергота принципиально отличает размах его проекта, напроць лишенного черт сектантства, обращенного ко всему обществу, а не к группе избранных. Такой подход роднит Гергота с Мюнцером. Дело вовсе не в том, что Мюнцер идейно на него повлиял — сходство отдельных идей, возможно, связано и с общностью источников, из которых черпали оба, — Священного Писания, мистики, проахимитства и т. д. Важно иное — они питались от одной жизненной почвы и оба выразили, хотя и по-разному, народно-оппозиционные представления эпохи. Есть и существенные отличия — в путях, которыми каждый из них предполагал обеспечить власть народа, и в специфике, обусловленной разным временем их выступлений.

Творчество Гергота, появление незадолго до его проекта утопии Гайсмайера, а вскоре после Гергота — утопии «блаженной жизни» Парацельса свидетельствуют о новой фазе развития немецкой социальной утопии. Изучение этих сочинений убеждает, насколько неверны еще бытующие представления о «периферийности» вклада Германии в утопическую мысль XVI в.

## Общественное воспитание в социальной утопии Андреэ

«Описание общины христианополитан» («Христианополь») <sup>1</sup> принадлежало к числу наиболее известных утопий XVI—XVII вв. <sup>2</sup> Ее автор Иоганн Валентин Андреэ испытал, как считают, сильное влияние «Города Солнца» Кампанеллы <sup>3</sup>. В его представлении о наилучшем государственном устройстве сочетались идеи общности имущества с религиозными исканиями правоверного лютеранина. В последнее время произведение Андреэ рассматривают подчас как утопию «мануфактурного периода»; сопоставляя ее с «Утопией» Мора и «Городом Солнца» Кампанеллы, подчеркивают, что у Андреэ можно обнаружить не только «коммунизм потребления», но и более высокую, чем у Мора и Кампанеллы, ступень «коммунизма производства» <sup>4</sup>. Труд является обязанностью всех членов общины, но вместе с тем он дает им возможность максимально реализовать свои природные дарования и приобретенные навыки. Работы выполняются по предписанию специальных должностных лиц, а все произведенное поступает на общественный склад. Там же каждый мастер получает необходимые материалы. Работают лишь несколько часов в день, однако сделать успевают много, поскольку трудятся все <sup>5</sup>. Свой город они рассматривают как единое хозяйство, как единую мастерскую <sup>6</sup>.

<sup>1</sup> *Andreae J. V. Republicae Christianopolitanae Descriptio*. Argentorati, 1619. (Далее: Descriptio).

<sup>2</sup> *Prys J. Der Staatsroman des 16. und 17. Jahrhunderts und sein Erziehungsideal*. Würzburg, 1913; *White F. R. Famous Utopias of Renaissance*. N. Y., 1955. Ф. Р. Уайт даже полагает, что «Христианополь» был, возможно, самой известной утопией XVII столетия. С этим вряд ли можно согласиться, учитывая, сколь обширна и разнообразна была тогда утопическая литература. См.: *Чиколлини Л. С. Социальная утопия в Италии, XVI — начало XVII в.* М., 1980.

<sup>3</sup> Хотя «Город Солнца» был опубликован на четыре года позднее «Христианополя», возможность его влияния на Андреэ обусловлена тем, что он прочитал его в рукописи. Еще в начале нашего века И. Прис считал этот факт «давно доказанным» и говорил, что ознакомление со списком «Города Солнца» побудило Андреэ к сочинению его утопии; *Prys J. Op. cit.*, S. 114. См. также: *Joachimsen P. Johann Valentin Andreae und die evangelische Utopie*. — *Zeitwende*, 1926, Bd. 2, S. 492; *Seibt F. Utopica. Modelle totaler Sozialplanung*. Düsseldorf, 1972, S. 124. Андреэ находился в близких отношениях с Товием Адами, который привез рукописи Кампанеллы в Германию. См.: *Штекли А. Э. «Город Солнца»: Утопия и наука*. М., 1978, с. 105—106.

<sup>4</sup> *Seibt F. Op. cit.*, S. 128. Употребляя эти достаточно распространенные понятия, сошлемся на русский перевод работы К. Каутского «Предшественники новейшего социализма» (СПб., 1907, ч. II, с. 25).

<sup>5</sup> *Descriptio*, p. 49—51.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 60.

Общиной правят Религия, Справедливость и Ученость — антагонисты ненавистных Андреэ тирании, софистики и лицемерия. Соответственно верховная власть здесь дается трем мужам: Теологу, Судье и Ученому. Только наиболее достойные могут избираться на эти должности — у христианополитан «власть лучших». Она, по Андреэ, обеспечивает возможность коренного преобразования общества на основе миролюбия, равенства, презрения к богатству<sup>7</sup>. Залог этого, наряду с радикальным переустройством социально-экономических отношений, Андреэ видел в воспитании: формируя нового человека, создавать новое общество.

Ни в советской, ни в зарубежной марксистской историографии нет работ по рассматриваемой проблеме. Буржуазная историография, начало которой положил Г. Э. Гурауэр<sup>8</sup>, достаточно обширна. Кроме упоминавшихся, следует назвать работы Г. Каро, Э. Эрхардта и Г. Дехента<sup>9</sup>. Они указывали на общественный характер воспитания в общине христианополитан. Особенно интересна книга К. Хюллемана<sup>10</sup>, содержащая сведения о педагогической деятельности Андреэ, что, в свою очередь, заставляет нас по-новому взглянуть на сами воспитательные идеи утописта. Вопрос о том, кто влиял на Андреэ<sup>11</sup> и кто, наоборот, был обязан ему, по-разному решался в работах М. Мёрке, И. Квачалы, П. Йоахимсена, Х. Шольца, Р. ван Дюльмена<sup>12</sup>. Однако все признают незаурядность его

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 156—157.

<sup>8</sup> *Guhrauer G. E. Der erste deutsche Staatsroman.*— Deutsches Museum, 1852, Bd. 2, S. 734—754.

<sup>9</sup> *Karo G. J. V. Andreae und sein Ideal eines christlichen Staates.*— *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1887, Bd. 13, S. 289; *Ehrhardt E. Un roman social protestant au XVII<sup>e</sup> siècle.* P., 1907, p. 26—31; *Dechent H. Johann Valentin Andreae, ein sozialer Prophet des 17. Jahrhunderts.*— In: *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts.* Frankfurt a. M., 1908, S. 143.

<sup>10</sup> *Hüllemann C. Valeintin Andreae als Pädagog.* Leipzig, 1884, I. Teil; 1893, II. Teil.

<sup>11</sup> На наш взгляд, известное влияние на Андреэ оказали педагогические идеи Ратке. Вольфганг Ратке (Ratke, Ratichius, Ratich, 1574—1635) в мае 1612 г. обратился к князьям с планом переустройства школы, в котором, в частности, предусматривалось быстрое, за один год, изучение языков. С 1614 г. он пытался на практике реализовать свои педагогические замыслы: всеобщее обучение — каждый должен уметь по крайней мере читать и писать; дети должны изучать только один язык или один предмет и, пока они его не осоят, не переходить к изучению другого; продвигаться от простого к сложному, от известного к неизвестному; живое понимание вместо бездумного заучивания; любой предмет сначала должен быть объяснен на родном языке; оптимальное число школьных дисциплин; не завышать требования к ученикам; ограничение наказаний; ответственность государства за школу; мальчиков должны обучать и воспитывать мужчины, девочек — женщины. См.: *Allgemeine deutsche Biographie.* Leipzig, 1888, Bd. 27, S. 359—363.

<sup>12</sup> *Mörke M. Johann Amos Comenius und Johann Valentin Andreae, ihre Pädagogik und Verhältnis zueinander.* Leipzig, 1904, S. 137; *Kvačala J. Thomas Campanella und die Pädagogik.*— *Die deutsche Schule*, 1905, Bd. IX, 11 H., S. 680—681; *Joachimsen P.* Op. cit., S. 485, 624—625, 641—642; *Scholz H. Evangelischer Utopismus bei Johann Valentin Andreae.* Stuttgart, 1957, S. 84; *Dülmen R. van. Die Utopie einer christlichen Gesellschaft.* Johann Valentin Andreae, 1586—1654. Stuttgart, 1978, S. 177—191; *Idem. Johann Amos Comenius und Johann Valentin Andreae. Ihre persönliche Verbindung und ihr Reformanliegen.*— *Bohemia*, 1968/1969, Bd. 9, S. 74—78.

педагогической системы, по своей значимости вполне сопоставимой с педагогикой Коменского.

Идею противостояния погрязшего в грехах мира и избранной общины Андреэ развивает с первых же страниц «Христианополя». Удручающему состоянию наук и учености в грешном мире противопоставляется идеальная школа христианополитан. Многознание само по себе ничего не значит, если не подкреплено моральным воспитанием, поэтому Андреэ требует: с ученостью сочетать нравственное совершенство<sup>13</sup>. Академии, под коими Андреэ подразумевает университеты, превратились в оплот мракобесия, лабиринт, «блуждание в котором представляется забавой и искусством»<sup>14</sup>. Мелочные торговцы образованностью много болтают, дабы оправдать собственное незнание, неудовлетворительное владение языками, продажность академических степеней, неутолимую жажду денег; «софистика главенствует над ученостью»<sup>15</sup>.

Самая идея многознания не была чужда Андреэ. О широте эрудиции христианополитан, по крайней мере некоторых из них, мы узнаем еще до того, как знакомимся с жизненным укладом общины и ее воспитательными принципами. Путешественника, потерпевшего кораблекрушение и спасшегося благодаря тому, что волна вынесла его на берег острова Кафарсаламы, на котором расположен Христианополь, подвергают испытаниям, прежде чем впустить в город. Ему пришлось выдержать испытание и на ученость, когда с ним беседовал один из местных мудрецов. «Слушая его, — рассказывает путешественник, — я краснел, как никогда прежде. Подобно Сократу, только совсем в ином смысле, мне пришлось признать, что я ничего не знаю. Как я пожалел, что назвался ученым!» Мудрец расспрашивал прибывшего, научился ли тот владеть собой, служить брату, противиться грешному миру, не бояться смерти, подчинять духу плотское; что он постиг, наблюдая земные и небесные явления, исследуя природу, используя научный инструментарий, каковы его знания языков. Чужеземец поразился обширности его познаний и откровенно признался, что ничего этого не постиг, поскольку не было человека, который бы научил его, хотя сам он часто испытывал в том потребность. На что христианополитанин, по достоинству оценив его чистосердечие, ответил: «Ты наш!» — и обещал его научить всему<sup>16</sup>.

В самом центре Христианополя на видном месте установлены две доски, на одной из них записаны 12 положений символа веры христианополитан (строго лютеранского), а на второй — 10 нравственных принципов, которыми они руководствуются в повседневной жизни. Это идеал общественного устройства Андреэ, а следовательно, и высшая цель, на достижение которой ориентирована практика воспитания и обучения детей. Принципов ровно 10, видимо, по аналогии с 10 библейскими заповедями. Наряду с требованием слу-

<sup>13</sup> Descriptio, p. 10: «eruditioni integritatem combinare».

<sup>14</sup> Ibid.: «academia labyrinthus, ubi oberrare lusus est atque artificium».

<sup>15</sup> Ibid., p. 11: «sophistica literaturae patrocinium».

<sup>16</sup> Ibid., p. 33.

жения богу Андреэ формулирует здесь и такие важные этические нормы, как любовь к родителям, уважение к старшим, доброжелательные отношения между людьми, сдержанность, искоренение зависти; соблюдение нравственной чистоты юношества и семейной жизни; справедливое распределение благ и бережливое, умеренное их потребление; стремление к истине, сохранение чистой совести и безупречной репутации; защита невинных и наказание виновных; миролюбие и непритязательность в повседневной жизни; употребление всего, что есть, на общее благо<sup>17</sup>.

Перед нами программа нравственного совершенствования: каждая из 10 заповедей начинается со слов «мы стараемся» (*studemus*), т. е. общественная организация Христианополя предстает перед нами не как что-то раз и навсегда данное, статичное, а как находящееся в процессе развития. Андреэ берет за основу этический принцип. Этика, наставница всех добродетелей, в Христианополе не просто устанавливает заповеди и правила, но требует воздействовать силой положительного примера: «Смешно увещевать других в том, чему явно не соответствует твоя собственная жизнь»<sup>18</sup>. Прежде всего в положительном примере нуждается молодежь, которая здесь имеет достаточно образцов для подражания.

Вместе с тем Андреэ счел необходимым включить в свое «Описание» две главы («О наградах» и «О карах»), которые показывают, что христианополитанам не чужды человеческие слабости. Идеалу нравственного совершенства соответствует принцип морального поощрения: «Однако нет недостатка в поощрениях святого духа: примерные поступки друзей бога столь высоко ценятся среди христианополитан, столь часто прославляются и различным образом запечатлеваются в душах молодежи, что каждый, кто наделен благородным образом мыслей, горит желанием подражать»<sup>19</sup>. Никаких материальных выгод, никаких привилегий, кроме сладостного сознания чистой совести: «Хотя заслуженные люди пользуются почетом, а в их честь воздвигают памятники, их дети по сравнению с другими детьми имеют лишь то преимущество, что чаще в своей семье видят добрый пример, и наследственные добродетели лучше закрепляются»<sup>20</sup>.

Предвидя, что не все в равной мере усердно будут стремиться подражать наиболее достойным, Андреэ предусмотрел и иные способы воздействия: «Но вообще надо признать, что нигде не может быть в достаточной мере преодолена греховная сущность человека. Поэтому если на кого-то не действуют постоянные увещевания и, по мере необходимости, серьезные порицания, то надо применять более суровые меры, для чего существуют хорошие средства не одного вида, а пригодные для самых различных характеров»<sup>21</sup>. Таким образом, воспитательное воздействие общества на граждан

<sup>17</sup> Ibid., p. 74—76.

<sup>18</sup> Ibid., p. 154.

<sup>19</sup> Ibid., p. 53.

<sup>20</sup> Ibid., p. 56.

<sup>21</sup> Ibid., p. 54—55.

не ограничивается воспитанием детей: это воздействие человек ощущает всю жизнь. Именно непрерывность процесса нравственного совершенствования христианополитан служит, на наш взгляд, наиболее убедительным опровержением выдвинутого Элизабет Хэнсот тезиса о статическом характере Христианополя<sup>22</sup>.

Перед Андреэ не вставал вопрос, какому типу воспитания — домашнему или общественному — отдать предпочтение. Общественный характер воспитания определяется социальными условиями Христианополя: отсутствием частной собственности, всеобщим участием в труде, централизованным распределением продуктов. Мотивируя такое решение, Андреэ вопрошает: «И если обязанностью каждого является разумное воспитание детей, то почему бы это не делать сообща ради достижения наилучшей формы воспитания и обучения?»<sup>23</sup>.

Описание быта учеников должно убедить читателя, что общественная форма воспитания является наилучшей: «Все без исключения дети граждан, как мальчики, так и девочки, учатся. Когда им исполняется шесть лет, родители, не без молитвы и благих пожеланий, отдают их в школу. Там они подразделяются на три категории: дети, подростки и юношество. Здесь они все питаются и спят, здесь получают духовное и физическое развитие. Чем детей больше, тем они счастливее, поскольку нет недостатка ни в чем. Уже одно это показывает, сколь достойно живут граждане. Никто из родителей не может воспитать своих детей лучше, чем воспитывают их здесь добросовестнейшие наставники, как мужчины, так и женщины. Родители могут навещать детей или брать их в свободное время к себе. И поскольку школа является общественным достоянием, она благодаря заботе всех управляется наилучшим образом. Весьма строго следят за тем, чтобы пища была вкусной и здоровой, постели — чистыми, помещения — прибранными, а одежда и вообще внешний вид — опрятными. Школьники часто моются и обтираются полотенцами. Больных детей своевременно лечат и, чтобы не распространялась зараза, изолируют от остальных»<sup>24</sup>.

Как видим, разграничивается дошкольное и школьное воспитание. Детей дошкольного возраста воспитывают в семье, однако, опять же учитывая социальные условия Христианополя, назвать это традиционным домашним воспитанием нельзя: открытая жизнь христианополитан как бы раздвигала стены домов, делая малых детей участниками общественных событий.

Невольно напрашивается сопоставление с «Городом Солнца» Кампанеллы. Там нет такого разграничения, как нет и самой школы в привычном понимании: «дети без труда и как бы играючи знакомятся со всеми науками наглядным путем до достижения десятилетнего возраста... По второму и до третьего года дети обучаются го-

<sup>22</sup> *Hansot E. Perfection and Progress: Two Modes of Utopian Thought. Cambridge, 1974, p. 87—88.*

<sup>23</sup> *Descriptio, p. 113.*

<sup>24</sup> *Ibid., p. 116—117.*

ворить и учат азбуку, гуляя вокруг стен домов»<sup>25</sup>. В обществе соляриев воспитание и обучение, начинаясь в раннем детском возрасте, идут рука об руку, непрерывно продвигая малышей и отроков на все более высокие ступени знания. Отсутствие социального института семьи обуславливает общественное воспитание ребенка с первых лет жизни. Очень раннее начало обучения (одновременное овладение речью и грамотой), видимо, тоже не было праздной затеей утописта. Квинтилиан, как известно, считал, что ребенок еще до семи лет должен практически овладеть двумя языками — латинским и греческим<sup>26</sup>. Стронником раннего обучения был и Эразм Роттердамский, считавший, что оно положительно влияет на нравственность ребенка<sup>27</sup>. При всем несходстве своих педагогических систем Кампанелла и Андреэ были единодушны в главном: обеспечить максимальную наглядность в воспитании и обучении, приблизить учебу, особенно на ранних стадиях, к игре.

Переменяя повествование резкой критикой грешного мира, Андреэ рассказывает, что в Христианополе имеется «весьма просторная и хорошо оснащенная школа с восьмью аудиториями, где молодежь, это драгоценнейшее достояние любого государства, получает воспитание и образование во имя бога, природы, разума и общего блага. ...Для достижения этой чрезвычайно важной цели они и устроили столь замечательную школу, доказав тем самым свою заботу о потомстве и его будущем процветании. ...Здесь все просторно, светло и радостно. Созерцание живописи привлекает малых детей, обучает школьников и наставляет молодежь. Здесь не приходится страдать летом от жары, а зимой от холода, детей не тревожит шум и не угнетает одиночество<sup>28</sup>. Нет недостатка во всем, что требуется для достойного проведения свободного времени и отдыха. Не бывает более разумной траты средств, сулящей большую выгоду. Ибо подобно тому, как хорошо возделанная земля с богатой прибавкой возвращает полученное, подрастающее поколение сторицей воздает общине за заботу и ласку»<sup>29</sup>.

Школа христианополитан создает радостное и светлое настроение, необходимое, по мнению Андреэ, для успешного воспитания и обучения. В этом мы видим продолжение прогрессивной педагогической традиции. Впервые идею о радостном обучении высказал Квинтилиан<sup>30</sup>. В эпоху Возрождения его взгляды пользовались наибольшей из всех античных авторов популярностью среди воспитателей-гуманистов, даже большей, чем педагогические идеи Платона и Аристотеля. В учении Квинтилиана гуманисты видели идеальную

<sup>25</sup> Кампанелла Т. Город Солнца. М., 1954, с. 43, 49.

<sup>26</sup> См.: Жураковский Г. Е. Очерки по истории античной педагогики. М., 1963, с. 446.

<sup>27</sup> Stupperich R. Erasmus von Rotterdam und seine Welt. В.; N. Y., 1977, S. 86—89.

<sup>28</sup> Указание на один из самых главных пороков домашнего воспитания, когда ребенок лишен общения со своими сверстниками.

<sup>29</sup> Descriptio, p. 113—114.

<sup>30</sup> См.: Жураковский Г. Е. Указ. соч., с. 446.



систему воспитания, применимую к современным условиям<sup>31</sup>. Эразм, частично следуя за древнеримским педагогом, а частично обобщая личный опыт, писал, что ученики должны испытывать от учебы чувство радости, удовлетворения и даже наслаждения; учеба должна быть в большей мере радостью и игрой, чем работой<sup>32</sup>. Он пропагандировал идеи привлекательности занятий и подчеркивал цели нравственного воспитания<sup>33</sup>, что для Андреэ было особенно дорого.

Но еще задолго до Эразма опыт радостного воспитания и обучения предпринял Витторино да Фельтре, который в 1425 г. организовал школу, получившую название Casa giocosa («Радостный дом»). Школа располагалась у озера, среди лугов и парка. Просторные комнаты были украшены настенной живописью. Витторино поставил задачу одновременного развития ума, чувства и тела, поэтому наряду с изучением классических языков, истории, грамматики и математики много внимания уделялось занятиям на воздухе, физическим упражнениям. Были близки ему и платоновские идеи о воспитании посредством музыки<sup>34</sup>.

Мы не можем утверждать, что Андреэ был знаком с опытом Витторино, а если и был, то нет возможности доказать, что ему он был обязан больше, чем, скажем, Кампанелле, у которого «во всем городе стены, внутренние и внешние, нижние и верхние, расписаны превосходнейшею живописью, в удивительно стройной последовательности отображающей все науки»<sup>35</sup>. Но Андреэ мог знать сочинения и других итальянских гуманистов и утопистов, например Франческо Пуччи, у которого во взглядах на воспитание проявился его тесная связь с культурой Возрождения и знакомство с античным наследием, а также творчеством гуманистов XIV—XVI вв.<sup>36</sup> Андреэ хорошо знал и разделял идеи Эразма и Квинтилиана, в частности по вопросу о радостном обучении. Однако для нас важнее то, что никому из своих предшественников он рабски не подражал. Из наследия прошлого он брал лучшее и отвергал все не отвечавшее его представлениям.

И в том, что Андреэ пишет об учителях Христианополя, историк найдет идеи, выражавшиеся многими мыслителями — от Платона до Эразма: «Учителей набирают не из отбросов общества, непригодных для выполнения любой другой работы: ими становятся наилучшие из граждан, которым могут быть доверены наиболее важные дела, не исключая и высшие правительственные должности. Ибо лишь тот может хорошо воспитывать молодежь, кто способен управлять делами общины; кто показал свои способности воспита-

<sup>31</sup> См.: Шестаков В. П. Возрождение: Вступ. ст.— В кн.: Идеи эстетического воспитания. М., 1973, т. 1, с. 313.

<sup>32</sup> Stupperich R. Op. cit., S. 84—86.

<sup>33</sup> См.: Володарский В. М. Гуманизм и Реформация в Германии: Эразм Роттердамский.— В кн.: Идеи эстетического воспитания, т. 1, с. 353—354.

<sup>34</sup> См.: Корелин М. С. Очерки итальянского Возрождения. М., 1910, с. 10, 182—219; Идеи эстетического воспитания, т. 1, с. 311.

<sup>35</sup> См.: Кампанелла Т. Указ. соч., с. 40.

<sup>36</sup> См.: Чиколини Л. С. Утопия Франческо Пуччи.— В кн.: История социалистических учений. М., 1982, с. 192—193.

теля, тот уже доказал свою общественную пригодность. Учителя — люди почтенного возраста, отличающиеся четырьмя добродетелями: авторитетом, добропорядочностью, трудолюбием и великодушием». Учителя, продолжает Андреэ, должны пользоваться большим уважением, являть собой образец искренности, мужества и самообладания, быть способными заметить молодое дарование — иначе они окажутся недостойными своих юных сограждан<sup>37</sup>.

Ведущую роль в воспитании и обучении Андреэ отводит не методу преподавания, а личности учителя, силе его положительного примера. Из множества замечательных качеств, которыми должен обладать учитель в Христианополе, особо хочется отметить его способность увидеть талант ученика, склонность к той или иной деятельности. С малых лет ориентированный наставником в нужном направлении, человек максимально реализует свои возможности на благо общества. Вместе с тем подобная наблюдательность учителя является важнейшей предпосылкой для воспитания совершенных граждан избранной общины христианополитан, которое невозможно без достоверных, накапливаемых путем наблюдения знаний о человеческой природе.

Андреэ указывает три главные цели, достижению которых служит школа Христианополя: прославление бога, воспитание благочестия и, что представляется нам особенно важным, развитие умственных способностей. «Учащихся распределяют по трем степеням: начинающие, преуспевающие и совершенные, а также применяют почетные звания<sup>38</sup>. Став взрослыми, они их легко забывают, однако такая градация включает в себе хороший стимул, поскольку человека благородного склада души похвала увлекает, а порицание подхлестывает. Однако наставники должны поступать по совести, не дурочить молодежь, раздавая шутки ради похвалу и порицание. ...Наказанием здесь служат посты и работы, в случае необходимости — розги или, что случается реже, карцер. Мальчики занимают до полудня, девочки — после полудня; последних обучают почтенные женщины, отличающиеся не меньшей ученостью, чем мужчины. ...Остальное время отводится обучению ремеслам и женскому рукоделию, чтобы каждый выбрал себе занятие по душе. В свободное время предаются достойным всяческой похвалы упражнениям в садах или в поле. Здесь они могут состязаться в беге или борьбе, играть в мяч, а также учиться владеть оружием или скакать на коне, если позволяет возраст»<sup>39</sup>.

Первейшей задачей является воспитание благочестия. Вместе с тем попытки некоторых исследователей доказать, что школа у Андреэ всецело служит целям воспитания (Х. Шольц)<sup>40</sup> или главным образом энциклопедически-практического образования (П. Йоа-

<sup>37</sup> *Descriptio*, p. 114—115.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 118: «per constitutos gradus incipientium, progredientium et perfectorum, speciosis quidem titulis». Ср. у Квинтилиана: «incipientes aut paulum progressi».

<sup>39</sup> *Descriptio*, p. 118—119.

<sup>40</sup> *Scholz H. Op. cit.*, S. 84.

химсен)<sup>41</sup>, представляются беспочвенными. В Христианополе детей воспитывают обучая и обучают воспитывая, т. е. здесь действует принцип воспитывающего обучения и обучающего воспитания. Созерцающая живопись и скульптуру, слушая или читая рассказы о героях, дети одновременно находятся в процессе и воспитания, и обучения, поскольку расширяют объем своих знаний, а преподавание специальных предметов включает в себе и воспитательный смысл. Очень важно то, что типично гуманистическую программу гармоничного развития духа и тела Андреэ дополняет обучением ремеслу и рукоделию. В этом мы усматриваем одно из проявлений его близости к Мору и Кампанелле.

Как уже было сказано, в школе ученики делятся на три возрастные группы: дети, подростки и юношество. Теперь нам известно еще об одном принципе классификации, тоже по трем группам (степеням): начинающие, преуспевающие и совершенные. Здесь решающее значение имеет не возраст, а успеваемость ученика, т. е. школьники одной возрастной группы могут классифицироваться по разным степеням преуспеяния. К сожалению, Андреэ не считал нужным более подробно рассказать о соотношении возрастных групп и степеней преуспеяния, однако текст источника в целом дает основание полагать, что продвижение школьников от одной группы к другой сопровождалось отсевом менее способных к наукам. Кроме того, памятуя о требовании Андреэ с ученостью сочетать нравственную чистоту, следует думать, что не каждый талантливый школьник удаивался степени «совершенного».

Деление учеников по группам успеваемости было известно еще Квинтилиану, однако в этой связи нельзя не вспомнить о Ф. Меланхтоне, «наставнике Германии», который за 90 лет до Андреэ предложил разделение детей на три группы: дети, которые учатся читать; дети, научившиеся читать и приступившие теперь к изучению грамматики; самые умелые<sup>42</sup> (у Андреэ: совершенные, *perfecti*). Думается, что Р. ван Дюльмен слишком преуменьшил<sup>43</sup> роль деятелей Реформации в становлении духовного мира правоверного лютеранина Андреэ. Вероятнее всего, педагогические идеи Меланхтона, преломившись через сознание Андреэ, нашли отражение в «Христианополе». Но у Андреэ причисление к той или иной степени преуспеяния, помимо всего прочего, выполняет еще функцию стимула.

Сколько ни велика сила положительного примера, Андреэ не видит возможности полностью исключить наказание как способ воздействия на нерадивых. Тут он решительно порывает с гуманистической традицией Эразма, питавшего глубокое отвращение к физическому насилию вообще и в воспитании детей особенно, и старается не забывать о реальной действительности начала

<sup>41</sup> *Joachimsen P.* Op. cit., S. 494.

<sup>42</sup> См.: *Меланхтон Ф.* О школах (1527—1528) / Пер. В. М. Володарского.— В кн.: Идеи эстетического воспитания, т. 1, с. 360—362.

<sup>43</sup> *Dülmen R. van.* Johann Amos Comenius und Johann Valentin Andreae, S. 74.

XVII в. Известно, что и Коменский не отказался от телесных наказаний как средства воспитания.

Склонность Андреэ к симметрии и завершенности, к аллегорическому истолкованию единения, согласия и взаимопомощи побудила его дать Теологу в супруги Совесть, Судье — Рассудительность, Ученому — Истину (триумвират Христианополя). Так вот, оказывается, и почтенные женщины, наставницы девочек, приходится женами учителям, наставникам мальчиков: христианополитане весьма заботятся о том, чтобы у наставников молодежи были жены, способные преподавать девушкам и девочкам<sup>44</sup>. Если это родство истолковать аллегорически, то школу Христианополя мы должны будем рассматривать как одну большую семью: учитель — отец, учительница — мать, школьники — их дети. Так, в понимании Андреэ, и должно быть в избранной общине, в Христовом граде.

Обучение ремеслам и женскому рукоделию начинается с детства наряду с прохождением школьных дисциплин. Нет детей, которые бы с малолетства не знали ничего, кроме наук, или же, наоборот, поступали на выучку к ремесленникам, не вкусив книжной премудрости. Андреэ пишет: «Но вот что совершенно ново: почти все эти ремесленники — образованные люди. Ибо то, что другие считают делом немногих... подобает всем, доказывают христианополитане. В самом деле, науки не столь сложны, а ремесла не столь тяжелы, чтобы один человек, если дать ему время, не смог освоить и то и другое»<sup>45</sup>. Классные занятия, ремесленное обучение и проведение свободного времени в садах и в поле строго регламентируются: «Во всем соблюдается мера и осуществляется строгий надзор»<sup>46</sup>. Дотошный, даже мелочный контроль за всеми сторонами жизни христианополитан не выдумка утописта: это навеяно реальными условиями кальвинистской Женевы, представлявшимися Андреэ идеалом на протяжении всей его жизни.

Тезис о решающей роли наглядности в воспитании и наставлении Андреэ сформулировал следующим образом: «Ибо вообще знания глазами усваиваются легче, чем ушами, а в хорошей обстановке учеба приятнее, чем в грязи»<sup>47</sup>. Процесс воспитания начинается с того, что малыши разглядывают живописные изображения, которыми украшен весь город<sup>48</sup> и на которых представлены важнейшие события и явления. У детей постарше уже более осознанный подход: «Живопись используется прежде всего для наставления молодежи, чтобы легче усваивать изучаемый материал. Поэтому каждая комната имеет соответствующие картины, напоминающие о ее назначении. Кроме того, повсюду можно видеть изображения и статуи знаменитых людей с описанием их подвигов или творений

<sup>44</sup> Descriptio, p. 172. В требовании, что не только воспитывать девочек, но и преподавать им должны женщины, просматривается влияние Ратке.

<sup>45</sup> Ibid., p. 45.

<sup>46</sup> Ibid., p. 119.

<sup>47</sup> Ibid., p. 106.

<sup>48</sup> Кампанелла подробно рассказывает о живописных изображениях, покрывающих стены Города Солнца. См.: Кампанелла Т. Указ. соч., с. 40—43.

ума; для молодежи это служит немалым стимулом стремиться к добродетели»<sup>49</sup>.

Живопись широко представлена и в зале для заседаний сената: «Зал великолепно украшен, дабы подчеркнуть величие государственной власти и вместе с тем оказать воспитательное воздействие на благородные умы. Здесь в разнообразных картинах запечатлены как всемирная история, так и портреты выдающихся людей. ...Здесь как бы представлен весь мир в миниатюре, и средства на это затрачены не зря, а ради формирования совершенного человека»<sup>50</sup>. В кунсткамере, которая в известном смысле является итогом естественнонаучных исследований и в то же время источником знаний для подрастающего поколения, вся естественная история нашла отражение в картинах, с большим искусством нарисованных на стенах. Здесь можно видеть небесные явления, земные ландшафты различных климатических зон, изображения представителей разных народов, видов животных и растений<sup>51</sup>. Рисунки помогают христианополитанам усваивать и технические знания: в специальном помещении, так называемой математической коллекции, выставлены для обозрения чертежи машин и механических устройств, приборов; здесь же можно видеть карты звездного неба, географические карты всех стран, геометрические фигуры, схемы солнечных и лунных затмений и даже изображения пятен на Солнце<sup>52</sup>.

Использование живописи в качестве наглядного пособия убедительно доказывает неразрывность воспитания и обучения. Вместе с тем по мере возможности занятия проводятся непосредственно на природе. Хотя в Христианополе есть обширная библиотека, граждане довольствуются лишь немногими, наиболее содержательными книгами, предпочитая обращаться за знаниями к природе<sup>53</sup>. Для детей наиболее доступной формой познания природы являются занятия в поле и садах, которые протянулись двумя рядами вокруг центральной части города. В каждом из них более тысячи видов растений, так что получается настоящий ботанический сад (*vivum sit herbarium*). Здесь же содержат птиц в клетках и пчел в ульях. Помимо разнообразной пользы и наслаждения, доставляемого садами, они предназначены для обучения детей<sup>54</sup>. Результаты этих занятий таковы, что здешние граждане, даже дети, ради забавы устраивая состязания, различают и называют более тысячи растений<sup>55</sup>. Занятия в лаборатории, аптеке и анатомическом театре уже относятся к области специального образования.

Таким образом, наглядность, от пассивного созерцания живописи до практических занятий, служит основой воспитания и обучения в школе Христианополя и позволяет добиваться замечатель-

<sup>49</sup> Descriptio, p. 107.

<sup>50</sup> Ibid., p. 197—198.

<sup>51</sup> Ibid., p. 106.

<sup>52</sup> Ibid., p. 111—112.

<sup>53</sup> Ibid., p. 92.

<sup>54</sup> Ibid., p. 201.

<sup>55</sup> Ibid., p. 107.

ных результатов. Но Андреэ, конечно, не был первооткрывателем принципа наглядности. Еще Франсуа Рабле показал, сколь эффективно наглядное, тесно связанное с жизнью, с окружающей действительностью обучение<sup>56</sup>. Вместе с тем в длинной цепи предшественников Коменского, подробно раскрывшего принцип наглядности<sup>57</sup>, Андреэ можно признать ближайшим к нему звеном — не только хронологически, но и по существу. Когда Коменский называл Андреэ своим учителем, это не было просто комплиментом.

Если все учащиеся в Христианополе делятся на три возрастные группы и три группы успеваемости, то науки, изучаемые христианополитанами, Андреэ классифицирует по восьми группам и школа соответственно состоит из восьми аудиторий: 1. Грамматика, риторика, языки. 2. Диалектика, метафизика, теософия. 3. Арифметика, геометрия, мистические числа. 4. Музыка. 5. Астрономия, астрология. 6. Естествознание, история, церковная история. 7. Этика, политика. 8. Теология, медицина, юриспруденция.

Эти восемь аудиторий не должны ассоциироваться с восьмилетней школой. Андреэ не уточняет, сколько лет или до какого возраста учатся юные христианополитане. Правда, наличие трех возрастных групп (дети, подростки и юношество) дает основание предположить, что школьные годы делятся до 16—18 лет, т. е. учеба (и одновременно с ней ремесленное ученичество) занимает 10—12 лет. Кроме того, характер учебных предметов и распределение их по аудиториям позволяет сделать следующее наблюдение: науки 1—6-й аудиторий представляют собой дисциплины общеобразовательного цикла, а 7-я и 8-я аудитории включают в себя специальные предметы. По мнению П. Йоахимсена, школа Христианополя является «академической гимназией, которая ведет от элементарных знаний к университетским предметам и, таким образом, представляет собой цельную систему образования»<sup>58</sup>.

Азы наук дети усваивают в грамматической аудитории<sup>59</sup>. Здесь ученики, «воздав должное благочестию, помолвившись и исполнив гимн, выслушав изречения из Библии и другие мудрые наставления, приступают к занятиям, состоящим в том, что они называют предметы и всевозможные действия на трех языках: еврейском, греческом и латинском; после этого они изменяют слова по родам, степеням сравнения, падежам, временам, числам и лицам, согласуют и связывают их друг с другом. Здесь заботятся о том, чтобы все заучиваемое было понятно; что непонятно, то переводят на свой родной язык. ... Учителя следят за тем, чтобы чрезмерным разнообразием предметов и объемом учебного материала не перегружать еще слабые умы детей. ... Чтобы укрепить их духовные силы, между

<sup>56</sup> Рабле Ф. Гаргантюа и Пантагрюэль / Пер. Н. Любимова. М., 1966, с. 90—97.

<sup>57</sup> Константинов Н. А., Медынский Е. Н., Шабалева М. Ф. История педагогики. 4-е изд. М., 1974, с. 30—35.

<sup>58</sup> Joachimsen P. Op. cit., S. 496.

<sup>59</sup> «Auditorium grammatices»; Андреэ предпочел употребленную Квинтилианом греческую форму *grammatica*, *es*; у Цицерона, например, это слово изменяется по 1-му латинскому склонению: *grammatica*, *ae*.

занятиями предусмотрены достаточно продолжительные перерывы»<sup>60</sup>.

Здесь более, чем где-либо, прослеживается связь Андреэ с идеями Квинтилиана. Далее, где пойдет речь о более высоких ступенях обучения, она будет заметно ослабевать, но такие принципы начального обучения, как овладение сразу несколькими языками, полное понимание изучаемого материала и его тщательный отбор и дозирование, впервые наиболее отчетливо сформулированы Квинтилианом. Даже рекомендация Андреэ избегать чрезмерного разнообразия предметов указывает на хорошее знание им наследия этого древнеримского педагога, писавшего о необходимости одновременно изучать несколько предметов учебного плана, по несколько раз в день чередуя занятия, что ведет к экономии сил<sup>61</sup>. В Христианополе тоже одновременно изучают несколько предметов, перемежая их достаточно продолжительными паузами; Андреэ лишь предостерегает от чрезмерного их разнообразия.

Ученики постарше в этой аудитории изучают риторику. Они учатся разбирать различные стили и украшать речь изысканными оборотами. Решающее значение, утверждает Андреэ, имеет одаренность, меньшую роль играет искусство учителя, поэтому лучшим наставником является тот, кто умеет помочь природе<sup>62</sup>. Отодвигая наставника на второй план, Андреэ вроде бы противоречит самому себе и забывает о заповедях Квинтилиана (древние считали, что поэтами рождаются, а ораторами становятся, т. е. и с посредственными способностями, но при хорошем учителе можно многого добиться). Однако все объясняется просто: в Христианополе ораторы не нужны: «Если ты говоришь правдиво, скромно и рассудительно, то ты превзошел Цицерона. Короче, что дышит святым духом, то волнует, от чего веет грешным миром, то бессильно»<sup>63</sup>. Под природным дарованием Андреэ разумеет боговдохновенную речь, а это, как и поэтическому искусству, научить невозможно.

В этой же аудитории изучают самые различные языки, чтобы иметь возможность общаться с обитателями наибольшего числа стран, а также читать сочинения как живущих, так и умерших авторов. Христианополитане полагают, что ничего не сделано, если за год язык не изучен так, чтобы его можно было практически использовать; особенно важно накапливать словарный запас, а грамматику легко освоить между делом. Начинают с чтения более легкой литературы, которую сопоставляют с текстами аналогичного содержания на родном языке<sup>64</sup>. Известно, что и в Городе Солнца знания усваиваются с такой легкостью, что ученики за год достигают больших успехов, чем в других местах за 10 или 15 лет<sup>65</sup>. И все же вероятнее, что в данном случае Андреэ идет не от Кам-

<sup>60</sup> Descriptio, p. 120—121.

<sup>61</sup> См.: Жураковский Г. Е. Указ. соч., с. 446—464.

<sup>62</sup> Descriptio, p. 121.

<sup>63</sup> Ibid., p. 122.

<sup>64</sup> Ibid., p. 123—124.

<sup>65</sup> Кампанелла Т. Указ. соч., с. 53.

панеллы, а от Ратке, который брался за год обучить любому языку. Что же касается совпадения сроков обучения (именно год) у Кампанеллы и Ратке, то в век, отмеченный жаждой многознания, идея быстрого усвоения наук носилась в воздухе.

Затем мы попадаем в аудиторию, где учащиеся постигают посредством диалектики все многообразие вещей, классифицируют их по категориям и делают верные выводы, устанавливая таким образом истину<sup>66</sup>. Другие школьники в этой аудитории слушают метафизику, науку, «которая абстрагируется от всех конкретных вещей и восходит к первоначальным понятиям сущего. Она является достойным человека занятием, так как предназначение его духа состоит в освобождении от всего земного»<sup>67</sup>. Здесь же изучают теософию, которая, по определению Андреэ, ничем не обязана человеческому изобретению и исследованию, но все воспринимает от бога: «Где кончается природа, там начинается теософия ... Таким образом, эта школа является школой смирения и послушания, где дети учатся подчиняться божьему слову и к тайнам его относиться скорее со смиренным молчанием, чем с любознанием»<sup>68</sup>.

Градация трех дисциплин философской аудитории олицетворяет собой три ступени совершенства, восхождение по которым служит подготовкой к вечной жизни. Теософия, понимаемая в широком смысле слова как мистическое богопознание, подвергается гонениям в грешном мире, а в избранной общине христианополитан оказывается школьной дисциплиной, обязательной для всех. И если прославление всевышнего является первой из трех главных целей воспитания и обучения, то именно 2-я аудитория вносит основной вклад в достижение этого. Где, как не здесь, в очередной раз упомянуть запретное «любознание», уводящее в сторону от истинного знания. Теософия, считает Андреэ, поможет избежать столь страшного зла.

Интересные сведения мы получаем, попадая в 3-ю, математическую аудиторию. Арифметика, олицетворяющая собой начало математических знаний, является, по определению Андреэ, казначейшей самых утонченных мыслей, обладающей несметными богатствами. Нет такой научной дисциплины, где бы она ни являлась важнейшим вспомогательным средством: «Я бы сказал, что ничего не знает тот, кто не знает арифметики». Поэтому христианополитане с усердием занимаются ею, ибо в ней они ежедневно находят что-то новое, такое, что приводит их в изумление, изощряет ум, облегчает труд. Алгеброй тоже занимаются, но меньше, считая ее искусством, которое требует всех сил человека, в абстракциях рассматривает телесные предметы и с невероятной изощренностью решает все сложные вопросы<sup>69</sup>.

<sup>66</sup> Descriptio, p. 126.

<sup>67</sup> Ibid., p. 127.

<sup>68</sup> Ibid., p. 129—130: «et in occultis eius silentium potius devotum, quam curiositatem adhibere».

<sup>69</sup> Ibid., p. 131.



Геометрия — родная сестра арифметики; линиями она выражает то же, что та — числами. Кто склонен к умозрительным рассуждениям, тому лучше всего опираться на геометрию; кто предпочитает практику, тот не найдет ничего более пригодного. Поэтому христианополитане и ценят ее так высоко<sup>70</sup>.

«Здесь имеется и все необходимое для занятий геометрией, — читаем мы далее, — а также большое число простых инструментов, предназначенных для обучения молодежи... До тех пор пока те, кто и без знания математики считает себя ученым, не примирятся с ней, я не поверю и не признаю, что они — ученые, но во всеуслышание буду заявлять, что они — недоучки»<sup>71</sup>.

Старшие школьники изучают в этой аудитории мистические числа. Говоря о цели и содержании таких занятий, Андреэ пишет, что у бога есть свои числа и меры, знать которые подобает человеку: «Тот высочайший мастер свое великое творение, конечно же, создавал не произвольно, а с соблюдением мер, чисел и пропорций и добавил к этому время, находящееся в удивительной гармонии с общим строением»<sup>72</sup>.

Не далее как во 2-й аудитории школьников учили со смиренным молчанием относиться к божественным тайнам, а теперь (разрыв во времени минимальный: и теософию, и мистические числа изучают старшие школьники) им внушают, что человеку подобает знать числа, меры, пропорции и гармонию божественного творения. Правда, есть и существенное сходство между этими дисциплинами: сверхъестественное, мистическое постижение бога и мира. Здесь нам слышится отголосок напряженных духовных исканий Андреэ в период, предшествовавший написанию «Христианополя».

Важно отметить, что прославление математики не было простой декларацией. Андреэ с детства увлекался ею, а позднее, даже занимая высокие церковные должности, продолжал давать частные уроки. Завершая учебу в Тюбингенском университете, уже имея за плечами годы репетиторской работы, он, обобщив накопленный опыт, написал учебник математики, опубликованный в его *Alma mater*; единственный экземпляр книги с дарственной надписью автора находится в библиотеке Тюбингенского университета<sup>73</sup>. Хотя этот учебник представлял собой компилятивный труд, очевидно, отмечает К. Хюллеман, и его достоинства: в книге собраны наиболее необходимые и интересные теоремы, к тому же изложенные коротко и ясно, а также — что особенно важно — уделено много внимания практическому применению математики<sup>74</sup>.

Если Коменский мало обращал внимания на математику, то Андреэ считал ее исходным принципом всех наук, называл ее универсальной, «царственной» наукой, необходимой и для теоло-

<sup>70</sup> Ibid., p. 132—133.

<sup>71</sup> Ibid., p. 110.

<sup>72</sup> Ibid., p. 134.

<sup>73</sup> *Andree J. V. Collectaneorum mathematicorum decades XI. Tübingae, 1614.*

Об этом см.: *Hüllemann C. Op. cit., I. Teil, S. 16.*

<sup>74</sup> Ibid., S. 22.

гов<sup>75</sup>. Действительно, математика в Христианополе имеет поистине универсальное значение. Помимо очевидной пользы в повседневной практике, христианополитане ждут от нее изобретения ума и проникновения в божественные тайны мироздания. И если без знания математики человек не имеет права называть себя ученым, то в Христианополе она — наука наук. Поскольку граждане избранной общины признают это и не жалеют сил для ее изучения, преподавание математики приобретает и большое воспитательное значение.

4-я аудитория предназначена для музыкальных занятий. Войти в нее можно только после изучения арифметики и геометрии: столь сильно музыка зависит от числа и меры<sup>76</sup>. В таком понимании музыки, ее неразрывной связи с числом Андреэ традиционен более, нежели в чем-либо другом, и под мощным напластованием традиций, начиная с древних пифагорейцев и кончая поздними средневековыми схоластами, мы не рассмотрели бы ничего оригинального, если бы не аллегорическое истолкование музыкальной культуры Христианополя: «В музыке человек явил еще один пример своих замечательных дарований. Преобразовав три основных тона в бесконечное множество вариаций, превзойдя не только речь, но и пением зверей и даже птиц, он соперничает с небом, где звучит вечная мелодия... Здесь ценят только ту пророческую музыку, в которой тон задает дух, души созвучны друг другу и небо отзывается на нее»<sup>77</sup>.

Андреэ проводит мысль, что созвучие в музыке укрепляет согласие граждан, помогает их единению. Хотя все христианополитане обладают музыкальными способностями, каждому приходится выбирать, какому инструменту отдать предпочтение<sup>78</sup>. Склонность к единению, залогом которой служат музыкальные способности, есть, таким образом, у всех членов общины, но, чтобы полнее реализовать возможность, внести максимальный вклад в укрепление согласия, каждый ищет свой инструмент. Апофеозом согласия и единения служит еженедельное, помимо праздников, шествие по городу хора. В надлежащем порядке, двумя колоннами, в одной — мальчики, в другой — девочки, дети проходят по улицам и, сопровождая себя, поют гимн богу. Каждому определено место с учетом возраста и голоса так, что более слабые певцы получают поддержку со стороны более умелых. В это время в городе царит полная тишина, все предаются благочестивым размышлениям: шествие хора укрепляет дух и как бы наполняет божественным сиянием<sup>79</sup>. Служа выражением согласия граждан, их единения, музыка в то же время воспитывает — и не только детей, но и взрослых.

5-я аудитория отдана в распоряжение астрономии, у которой, пишет Андреэ, не меньше заслуг перед родом человеческим, чем у любой из наук. Она как бы вводит нас на само небо и словно под-

<sup>75</sup> *Dülmen R. van. Johann Amos Comenius und Johann Valentin Andreae*, S. 85.

<sup>76</sup> *Descriptio*, p. 136.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 136—137.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 138—139.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 140—141.

чиняет его нам. Христианополитане очень высоко ценят астрономию, не боясь, что слетят с Земли в результате ее вращения или что на них нападут новые обитатели звезд<sup>80</sup>. Для занятий этой наукой у них есть все необходимые инструменты, хорошо известные по описанию знаменитого астронома Тихо Браге, а также еще и некоторые другие, в том числе и недавно изобретенный замечательный телескоп<sup>81</sup>.

Астрономическая аудитория, отвечая и целям общего образования, уже выходит за пределы элементарной школы, приближаясь к университету или ученому сообществу. В этом нашло свое отражение увлечение Андреэ астрономией, видимо, не без влияния Кеплера, с которым он был лично знаком. Создание Галилеем телескопа<sup>82</sup> и открытие им четырех спутников Юпитера (Медицейских звезд) будоражило умы современников. Кеплер высказал предположение, что на вновь открытых звездах могут жить «новые звездные обитатели» (*astricoli*). Впечатлительного Андреэ открытия Галилея и «гипотезы» Кеплера столь сильно поразили, что он сделал их достоянием общины избранных, тем более что грешный мир, которому противостоит Христианополь, встретил эти открытия отнюдь не восторженно. Что даже не укладывалось в головы погрязших во грехе мирян, то в Христианополе изучают школьники.

В этой же аудитории преподают астрологию: «И она тоже заслуживает внимания, ибо светила правят миром. Влияние Солнца и Луны особенно заметно, относительно прочих светил мнения сильно расходятся. Какого направления придерживаются христианополитане... не удалось узнать»<sup>83</sup>. Хотя астрология в Христианополе — нормальная учебная дисциплина, можно все же сказать, что у Андреэ к ней отношение довольно сдержанное, по крайней мере не сравнишь с тем, какую роль играет астрология в Городе Солнца.

Предметом изучения и преподавания в 6-й аудитории служат природа и общество, т. е. мир в целом. Не случайно Андреэ объединил в одной аудитории естествознание и историю: для него очевидна неразрывная связь человека с природой. Употребленный автором греко-латинский термин *physica* по-русски лучше передать не словом «физика», а гораздо более широким названием «естествознание» или даже «природоведение», тем более когда речь идет о школьном предмете. Естествознание христианополитан включает в себя приобретение общих и специальных знаний о мире, исследование движений, природных свойств, действий и аффектов живых

<sup>80</sup> Ibid., p. 142: «Huic plurimum tribuunt Christianopolitani, nec sibi metuunt, ne terrae motu excidant, aut a novis astricolis deturbentur».

<sup>81</sup> Ibid., p. 110: «et in iis telescopium nuperum inventum elegantissimum».

<sup>82</sup> Созданный им около 1609 г. инструмент для астрономических исследований Галилей назвал *occhiale* («зрительной трубой»). Название «телескоп» прибору дали чуть позже, во второй половине 1610 или в 1611 г., члены Академии Линччей. См.: *Rosen E. The Naming of the Telescope N. Y., 1947, p. 30—36, 52—53, 67, 87; см. также: Штекли А. Галилей. М., 1972, с. 143—146.*

<sup>83</sup> *Descriptio*, p. 144.

сущестъ, изучение того, как движется и выглядит небо, как смешиваются элементы и возникает новое, что дают растения и животные, какая польза от металлов, а прежде всего — как действует в нас душа, эта божественная искра<sup>84</sup>. Здесь очерчена сфера приложения физики, химии, зоологии, ботаники, психологии и даже астрономии, хотя эта наука изучается в специальной аудитории. Словом, охвачен широкий круг естественнонаучных интересов учебного того времени.

Историю Андреэ характеризует как спутницу естествознания: «Недостает слов, чтобы воздать ей хвалу. Поскольку христианополиване упорно придерживаются истины, они даже постыдную правду предпочитают славе, основанной на лжи. Поэтому они достоверно записывают события и честно признают факты, даже свои ошибки, дабы последующие поколения знали историю неприукрашенной. Совершенно очевидно, что люди, не знающие прошлого, не пригодны для настоящего и не подготовлены к будущему». Если знание истории человечества делает людей осмотрительными, то, не зная ее, они остаются грубыми, подвержены гордыне и в любой момент готовы ввергнуть общество в пучину несчастья<sup>85</sup>.

Велика познавательная роль изучения школьниками истории, но еще больше ее воспитательное значение. Без воспитания историей, по Андреэ, не может быть цивилизованного общества. Поэтому христианополиване бережно хранят анналы за много лет, дабы сопоставить речения и деяния предков с тем, что делается или должно делаться теперь<sup>86</sup>.

Много внимания уделяют христианополиване церковной истории<sup>87</sup>. И тут применяется принцип наглядности: в храме раз в три месяца бывают священные театрализованные представления. Благодаря этому события церковной истории лучше закрепляются в памяти молодежи, а юные души становятся более подготовленными для добрых дел<sup>88</sup>. Таким образом, во всех шести аудиториях, в которых дети овладевают грамотой и началами наук, в преподавании последовательно проводится принцип наглядности, а само обучение, помимо образовательной, преследует и воспитательную цель.

В 7-й аудитории преподают этику и политику. Конечно, начальные сведения об этике как наставнице всех добродетелей сообщают в школе каждому ребенку. Однако сочетание этих наук в одной аудитории наводит на мысль, что Андреэ первую из них представлял себе как основополагающий принцип второй: искусство управления государством зиждется на морально-этическом подходе к событиям и явлениям. Человек, воспитанный на классическо-гуманистических традициях, этическую подоплеку политики должен рассматривать как нечто само собой разумеющееся. Интересный

<sup>84</sup> Ibid., p. 148.

<sup>85</sup> Ibid., p. 149—151.

<sup>86</sup> Ibid., p. 95—96.

<sup>87</sup> Ibid., p. 151—153.

<sup>88</sup> Ibid., p. 174.

факт: Андреэ был одним из первых, кто расценивал макиавеллизм не как беспринципность в политике, а как политический реализм. Его суждение о Макиавелли еще в прошлом веке было признано одним из самых верных<sup>89</sup>. Основные этические постулаты христианополистан предопределили форму правления: всем прочим типам государственного устройства они предпочитают власть лучших, поскольку она утверждает три важнейших для человечества блага: равенство, миролюбие и презрение к богатству<sup>90</sup>. Таким образом, в 7-й аудитории молодежь постигает науку управления обществом.

8-я, последняя аудитория предназначается для занятий теологией, медициной и юриспруденцией. «Теология — царица всего, что имеют люди, повелительница философии», — пишет Андреэ. В этой аудитории знакомят школьников с основами вероучения, а также готовят будущих проповедников<sup>91</sup>. О каких-либо теоретических изысканиях не говорится ни слова. Это вполне согласуется с тем, что и сам Андреэ не писал трудов по теологии.

Областями сугубо специального обучения являются медицина и юриспруденция. «Медицина — замечательный дар бога, вверенный человеческой заботе и попечению»<sup>92</sup>. Те, кто постигает тайны медицины, не замыкаются в стенах 8-й аудитории. Есть специальное помещение для анатомических занятий. Препарируя животных, учащиеся могут наглядно представить себе строение различных органов. Иногда допускается также анатомирование человеческого тела<sup>93</sup>. Аптека служит не только для приготовления лекарств, но и для наставления будущих медиков<sup>94</sup>. Таким образом, здесь принцип наглядности реализуется с максимальной полнотой, тесно переплетаясь с практикой.

В Христианополе, пишет Андреэ, нет нужды в ученых правоведах, поскольку дело никогда не доходит до столкновения интересов, ибо нет ничего понятнее справедливости. Юристам отведено специальное помещение скорее из уважения, чем по необходимости. Им поручено заниматься истолкованием римского права, которое содержит много справедливых предписаний<sup>95</sup>. Являясь проводниками дисциплинирующего воздействия римского права, здешние правоведа выполняют важную воспитательную функцию.

Таким образом, побывав во всех аудиториях, мы убеждаемся, что школу Христианополя надо понимать широко: в ней ребенок за 10—12 лет проходит весь путь приобщения к знаниям — от элементарного до высшего специального. Начиная с созерцания живописи, последовательно переходя от простого к более сложному, молодежь приобретает знания и навыки, необходимые для успешного служения общине и вместе с тем воспитывающие, формирую-

<sup>89</sup> *Karo G. Op. cit., S. 269.*

<sup>90</sup> *Descriptio, p. 156.*

<sup>91</sup> *Ibid., p. 161.*

<sup>92</sup> *Ibid., p. 168.*

<sup>93</sup> *Ibid., p. 104.*

<sup>94</sup> *Ibid., p. 102.*

<sup>95</sup> *Ibid., p. 170—171.*

щие гражданина. Главный принцип воспитания — воздействие силой положительного примера. В области обучения ему соответствует дидактический принцип наглядности, причем воспитание и обучение неразрывно связаны: обучающее воспитание и воспитывающее обучение. Решающую роль Андреэ отводит учителю, который должен служить ученикам образцом для подражания.

Суть педагогики Андреэ можно, таким образом, свести к четырем основным дидактическим требованиям: каждый предмет должен преподаваться на родном языке; не следует преподавать того, чего ученики не могут понять и о чем они не могут судить; преподавание должно вести по методу от простого к сложному, объем и содержание материала должны соответствовать возрасту детей; избегать чрезмерного разнообразия преподаваемого материала, чтобы дети не привыкли к верхоглядству, а могли в нужный момент практически использовать полученные знания.

Служение богу и подготовка к вечной жизни как одна из целей воспитания в утопии Андреэ требуют строго исторического подхода. Предаёт забвению принцип историзма тот, кто социальный строй Христианополя безоговорочно называет теократией, а самого Андреэ — теологом, подчинившим всю жизнь в своей идеальной общине прославлению бога. Сторонникам такой трактовки следует вспомнить о кальвинистской Женеве и английских пуританах, тысячами переселившихся в Америку и создавших общество, члены которого, хотя и обращали взоры к богу, все же твердо стояли на грешной земле. Религия сохраняла свое воспитательное, организующее и дисциплинирующее значение в обществе вплоть до промышленного переворота и Французской буржуазной революции. Для нас важнее то, что в Христианополе воспитание благочестия служило утверждению трех основных, по мнению Андреэ, благ: равенства, миролюбия и презрения к богатству.

Усвоив и в известной мере переосмыслив прогрессивные идеи воспитания, высказанные античными мыслителями (прежде всего Квинтилианом), гуманистами (Эразмом, Вивесом, Меланхтоном, Мором, Кампанеллой) и современными ему педагогами, в первую очередь Ратке, Андреэ развил воспитательный идеал, непосредственно подготовивший педагогическую реформу Коменского. Вместе с тем общественное воспитание рассматривается утопистом как один из путей преобразования мира на началах справедливости.

## «Досуг во Фландрии» и создание «Утопии»

(К критике господствующей  
текстологической концепции)

Когда мы соглашаемся с тем, что «книги имеют свою судьбу»<sup>1</sup>, это вовсе не предполагает, будто для нас не столь значительна их творческая история. Конечно, читатель воспринимает книгу такой, какова она есть, и ее воздействие может не соответствовать замыслу автора. Много ли тогда проку от попыток вскрыть его намерения, особенно если нет тому прямых и подробных свидетельств?

Мы очень мало знаем о том, как создавалась «Золотая книжечка» Томаса Мора, его бессмертная «Утопия». Это побуждает внимательней отнестись к скупым данным, которые удается отыскать в источниках. И стимулом здесь служит глубокое убеждение, что воссоздание творческой истории великой книги способствует лучшему ее пониманию как памятника эпохи. Это весьма важно в случае с «Утопией», когда господствующая в специальной литературе текстологическая концепция представляется спорной и тенденциозной.

Оставив в стороне обстоятельное рассмотрение историографии вопроса, ограничимся некоторыми наблюдениями над тем, как интересующая нас проблема представлена в работах русских и советских авторов.

«Утопия» Томаса Мора известна в России давно<sup>2</sup>. Первый ее перевод появился еще в конце XVIII в., но сделан он был не с латинского подлинника, а с его французского переложения<sup>3</sup>. Первый же перевод с латыни принадлежит Е. В. Тарле<sup>4</sup>, хотя его качество

<sup>1</sup> Афоризм Теренциана Мавра в полном виде гласит: «Книги имеют свою судьбу, смотря по тому, как их принимает читатель» (см.: *Ашукин Н. С., Ашукина М. Г.* Крылатые слова: Литературные цитаты. Образные выражения. М., 1966, с. 324).

<sup>2</sup> См.: *Левин Ю. Д.* Ранние известия о Томасе Море в России.— Рус. лит., 1979, № 1, с. 174—182.

<sup>3</sup> См.: *Валлич Э. И.* К истории первого русского перевода «Утопии» Томаса Мора.— В кн.: Томас Мор, 1478—1978: Коммунистические идеалы и история культуры. М., 1981, с. 260—294; *Она же.* Н. М. Карамзин — первый русский рецензент «Утопии» Томаса Мора.— В кн.: История социалистических учений: Вопросы историографии. М., 1977, с. 243—256.

<sup>4</sup> Опубликован как приложение в кн.: *Тарле Е. В.* Общественные воззрения Томаса Мора в связи с экономическим состоянием Англии его времени. СПб., 1901.

вызывало<sup>5</sup> и вызывает противоречивые суждения<sup>6</sup>. Но более всего распространен был осуществленный почти одновременно перевод А. Г. Генкеля<sup>7</sup>. Он неоднократно переиздавался и в начале века, и в послеволюционное время<sup>8</sup>.

Важный этап знакомства русского читателя с «Утопией» начался с публикации перевода А. И. Маленна<sup>9</sup>. 12 лет спустя он был напечатан вторично<sup>10</sup>. Издание было дополнено позже материалами, переведенными Ф. А. Петровским<sup>11</sup>. Недавно новый перевод «Утопии» и ряда писем был осуществлен Ю. М. Каган<sup>12</sup>.

В основе всех суждений о том, как создавалась «Утопия», лежат свидетельства, сохранившиеся в переписке Томаса Мора<sup>13</sup>, а также сведения, почерпнутые из послания Эразма Роттердамского к Ульриху фон Гуттену, послания, в котором мастерски нарисован образ знаменитого английского гуманиста<sup>14</sup>. Именно этот источник — в прямом ли осмыслении или заимствованный из чужих рук — даже, пожалуй, чаще, чем переписка Мора, служит фундаментом для рассказа о возникновении «Утопии».

Е. В. Тарле полагал, что Мор принял за «Утопию» в 1516 г.<sup>15</sup> Но ниже, противореча этому утверждению, он отнес начало создания «Утопии» к концу 1515 г. Работа над «Утопией» продолжалась почти год, «начавшись в Антверпене и окончившись в Лондоне. Написавши сначала вторую часть, Томас Мор остальное время (уже в Англии, вернувшись из континентального путешествия) работал

<sup>5</sup> См.: *Водовозов В.* Исследование г. Тарле по социальной истории Англии. СПб., 1901. Отд. отт. из журн. «Народное хозяйство», 1901, кн. X, с. 1—7.

<sup>6</sup> См.: *Кучеренко Г. С.* Проблемы западноевропейского утопического социализма в творчестве Е. В. Тарле.— В кн.: *История социалистических учений.* М., 1977, с. 83—85.

<sup>7</sup> *Мор Т.* Утопия / Пер. с лат. А. Г. Генкеля при участии Н. А. Макшеевой. СПб., 1903; 2-е изд. СПб., 1905.

<sup>8</sup> О различных русских изданиях «Утопии» см.: *Осиновский И. Н.* Томас Мор: утопический коммунизм, гуманизм, Реформация. М., 1978, с. 49. (Далее: *Осиновский И. Н.* Томас Мор, 1978). Здесь же по архивным документам автор восстановил историю публикации «Утопии» в переводе А. Г. Генкеля (с. 45—48). См. также: *Ossinovsky I. N.* Thomas More's Utopia in Russia.— *Moreaana*, 1969, N 22, p. 33—38.

<sup>9</sup> *Мор Т.* Утопия. М.; Л., 1935.

<sup>10</sup> *Мор Т.* Утопия. М.; Л., 1947.

<sup>11</sup> *Мор Т.* Утопия / Пер. с лат. и коммент. А. И. Маленна, Ф. А. Петровского. М., 1953. Этот перевод был переиздан в кн.: *Утопический роман XVI—XVII вв.* М., 1971. («Библиотека всемирной литературы»).

<sup>12</sup> *Мор Т.* Утопия / Пер. с лат. Ю. М. Каган. Коммент. Ю. М. Каган, И. Н. Осиновского. М., 1978.

<sup>13</sup> *The Correspondence of Sir Thomas More / Ed. by E. F. Rogers.* Princeton, 1947. (Далее: *The Correspondence*); *Sir Thomas More. Neue Briefe. Mit einer Einführung in die epistolographische Tradition / Hrsg. von H. Schulte Herbrüggen.* Münster, 1966. (Далее: *Neue Briefe*); *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami / Denuo recognitum et auctum per P. S. Allen et H. M. Allen.* Oxonii, 1906—1958. Т. I—XII. (Далее: *Opus epistolarum*).

<sup>14</sup> *Opus epistolarum*, t. IV, N 999, p. 12—23.

<sup>15</sup> См.: *Тарле Е. В.* Указ. соч., с. 34. Скорее всего, здесь допущена опечатка. К сожалению, она осталась незамеченной и при переиздании. См.: *Тарле Е. В.* Соч.: В 12-ти т. М., 1957, т. 1, с. 145.



над тем обширным введением, которое и составило первую часть»<sup>16</sup>.

В биографическом очерке Томаса Мора, который предвлял перевод А. Г. Генкеля, почти ничего не сообщалось о том, как создавалась «Утопия», хотя там и было опубликовано письмо Эразма к Ульриху фон Гуттену<sup>17</sup>, а также специальное приложение об изданиях «Утопии» и об отношении к ней современников<sup>18</sup>. Переводчик, однако, признавал, что для правильного понимания «Утопии» нельзя читать ее, не ведая, когда и при каких обстоятельствах она была создана<sup>19</sup>. Относительно первой части говорилось, что Мор написал ее «неожиданно и случайно» (1)<sup>20</sup>.

Вскоре появилось первое русское издание книги К. Каутского о Море<sup>21</sup>. В России оно на долгие годы стало одним из главных источников для суждений об «Утопии». Письмо Эразма Гуттену давалось в том же переводе, что и в публикации «Золотой книжечки» А. Г. Генкелем, хотя интересующий нас отрывок был несколько подправлен. Теперь он звучал так: «„Утопию“ он написал с целью показать, почему государство находится в плохом состоянии, в особенности же имел в виду Англию, которую основательно изучил. Вторая книга написана им раньше первой в часы досуга; уже после он присоединил к ней первую часть, которую написал случайно, за один присест. Такой навык приобрел этот богато одаренный человек в искусстве устного и письменного выражения своих мыслей»<sup>22</sup>.

Равнодушные ряда советских авторов, специально занимавшихся Мором, к истории создания «Утопии» вызывает удивление. В. П. Волгин ограничился констатацией, что «Утопия» была впервые напечатана в 1516 г.<sup>23</sup> Новый ее перевод, сделанный А. И. Малеиным, появился в 1935 г. Второе его издание Ф. А. Петровский снабдил биографическим очерком, где говорилось, что «английские купцы дважды добились от короля его (т. е., Мора.— Авт.) назначения в Нидерланды и Кале для улаживания конфликтов с тамошними купцами. Во время одного из этих посольств, в 1516 г., во Фландрии Мор начал писать „Утопию“»<sup>24</sup>. Но в 1516 г. Мор ни в каких посольствах не участвовал, а жил безвыездно в Англии<sup>25</sup>. Во Фландрии же он был в 1515 г.<sup>26</sup>. Отмеченная неточность сохранилась и при переиздании<sup>27</sup>.

<sup>16</sup> Тарле Е. В. Указ. соч., с. 404.

<sup>17</sup> См.: Утопия, 1903, с. 41—53.

<sup>18</sup> См.: Там же, с. 252—268.

<sup>19</sup> См.: Там же, с. 268.

<sup>20</sup> Там же, с. 53.

<sup>21</sup> Каутский К. Томас Мор и его утопия / Пер. с нем. М. А. и А. Г. Генкель. СПб., 1905.

<sup>22</sup> Там же, с. 118.

<sup>23</sup> См.: Волгин В. П. История социалистических идей. М.; Л., 1928, ч. I, с. 136.

<sup>24</sup> См.: Утопия, 1947, с. 224.

<sup>25</sup> Marc'hadour G. L'univers de Thomas More; Chronologie critique de More, Erasme, et leur époque, 1477—1536. P., 1963, p. 227—240. (Далее: L'univers de Thomas More); The Correspondence, p. 74—85.

<sup>26</sup> L'univers de Thomas More, p. 215—221; The Correspondence, p. 16—74.

<sup>27</sup> Ср.: Утопия, 1947, с. 224; Утопия, 1953, с. 252.

Из статьи А. И. Маленна<sup>28</sup> читатель узнавал, что первое печатное издание «Утопии» появилось в 1516 г. Так получилось, что вся «Утопия» была написана и издана в один и тот же год.

В издании «Утопии» 1953 г. появился новый, почти полный перевод послания Эразма к Ульриху фон Гуттену, принадлежащий Ф. А. Петровскому. «„Утопию“, — гласит отрывок из этого послания, — издал он (т. е. Мор.— Авт.) с намерением показать, по каким причинам приходят в упадок государства; но, главным образом, он имел в виду Британию, которую глубоко изучил и знал. Сначала, на досуге, он написал вторую книгу, а потом, пользуясь случаем, присоединил к ней первую, написав ее без подготовки. Из-за этого и получилась некоторая неравномерность изложения»<sup>29</sup>.

С появлением книги И. Н. Осиновского о Томасе Море<sup>30</sup> советские читатели приобрели дополнительные сведения о создании «Утопии». «Во время своей поездки 1515 г. во Фландрию, — говорилось там, — Мор начинает работу над самым известным произведением своей жизни — „Утопией“. Как писал Эразм, „сначала на досуге“ Мор „написал вторую книгу, а потом... присоединил к ней первую“. Работу над „Утопией“ Мор сумел закончить лишь по возвращении в Англию»<sup>31</sup>.

Отточие, вероятно, предполагает, что из свидетельства Эразма опущены незначительные подробности. Однако оказывается, что точками заменены как раз те латинские слова<sup>32</sup>, которые под пером М. А. и А. Г. Генкель превратились в утверждение, будто вторая книга «Утопии» «написана неожиданно и случайно (!)».

Отнеся начало работы над «Утопией» к 1515 г., И. Н. Осиновский, однако, допускает некоторое противоречие, когда соглашается с гипотезой, будто Мор начал писать «Золотую книжечку» не ранее 1514 г.<sup>33</sup>

В переводе Ю. М. Каган интересующее нас место звучит так: «„Утопию“ он создал с целью показать, как получается, что государство становится хуже; более всего, однако, он изобразил Британию, которую глубоко изучил и знал. Сначала на досуге он написал вторую книгу, вскоре, воспользовавшись случаем, присоединил к ней первую, написав ее сразу набело. Отсюда и некоторое несходство слога»<sup>34</sup>.

До выхода в свет этого издания и независимо от него был сделан еще один перевод послания Эразма к Гуттену. Он был осуществлен Г. Ч. Гусейновым: «„Утопию“ Мор издал, желая показать, отчего происходит, что государства терпят неприятности, но изображая главным образом Британию, созерцаемую изнутри и знакомую.

<sup>28</sup> См.: Утопия, 1935, с. 22; Утопия, 1947, с. 229; Утопия, 1953, с. 257.

<sup>29</sup> Утопия, 1953, с. 244.

<sup>30</sup> Осиновский И. Н. Томас Мор. М., 1974.

<sup>31</sup> Там же, с. 58.

<sup>32</sup> См. приводимый ниже латинский текст.

<sup>33</sup> См.: Осиновский И. Н. Томас Мор, 1974, с. 59; *Он же.* Томас Мор, 1978, с. 125—126; Утопия, 1978, с. 15—16.

<sup>34</sup> Утопия, 1978, с. 330.

«Сначала, на досуге, он написал вторую книгу, а недавно урывками дописал к ней первую. Поэтому кое-где не вполне выдержан стиль»<sup>35</sup>.

«Случайность» создания первой книги здесь совсем исчезла, а относительно того, как она писалась — «за один присест» или «сразу набело», прибавился новый вариант: «дописал урывками». Велик ли был промежуток между созданием второй книги и первой? Написана ли первая книга «вскоре» после второй или лишь «недавно»? Если вспомнить, что послание Гуттена датировано 23 июля 1519 г.<sup>36</sup>, то слово «недавно» способно породить ложные умозаключения.

Даже этих примеров достаточно, чтобы убедиться в необходимости особо внимательно отнестись к тексту подлинника<sup>37</sup>. Сосредоточимся на главном и, выделив ключевые выражения (*per osium*, *per occasionem*, *ex tempore*), попытаемся выяснить их точное значение в данном отрывке.

Итак, вторая книга писалась «на досуге», исподволь, когда было время подумать не только о содержании, но и о стиле. В противоположность этому первая книга создавалась второпях, почти без подготовки, как бы экспромтом.

Это диктовалось необходимостью. Надо было воспользоваться представившимся случаем (*per occasionem*), какими-то особыми обстоятельствами. Нельзя было упустить момент. Не было времени долго размышлять над композицией всего произведения и думать о стилистических красотах. Отсюда и некоторое несходство стиля в обеих книгах<sup>38</sup>.

Работа «*per osium*» противопоставлена работе «*ex tempore*». То, что эти слова не следует переводить ни как «за один присест», ни как «сразу набело», ни как «урывками», показывает текст Эразма. Уже в следующей фразе опять употреблено выражение «*ex tempore*»: Эразм специально подчеркивает поражающую способность Мора выступать без предварительной подготовки<sup>39</sup>, мгновенно реагируя на требования момента, сообразуясь с возникшими обстоятельствами. Он отмечает быстроту реакции Мора, его врожденную склонность к экспромту.

«Едва ли найдешь кого-нибудь, — цитируем Эразма по переводу Ф. А. Петровского, — кто бы живее его говорил без подготовки: до такой степени его живому уму служит живой язык. Ум у него быстрый и находчивый, память отличная; все у него прямо как на-

<sup>35</sup> Эразм Роттердамский. Письмо Ульриху фон Гуттену о Томасе Море. — В кн.: Эстетика Ренессанса. Антология: В 2-х т. М., 1981, т. 1, с. 436.

<sup>36</sup> Opus epistolarum, t. IV, N 999, p. 12.

<sup>37</sup> Ibid., p. 21: «Utopiam hoc consilio aeditit, ut indicaret quibus rebus fiat ut minus commode habeant republicae; sed Britannicam potissimum effinxit, quam habet penitus perspectam cognitamque. Secundum librum prius scripserat per osium, mox per occasionem primum adiecit ex tempore. Atque hinc nonnulla dictionis inaequalitas».

<sup>38</sup> Opus epistolarum, t. IV, N 999, p. 21.

<sup>39</sup> Ibid.: «Vix alium reperias qui feliciter dicat ex tempore: adeo felici ingenio felix lingua subservit».

готовые, он тут же и немедленно соображает, чего в любом случае требуют обстоятельства. На диспутах он проявляет такую невероятную изощренность мысли, что часто ставит в тупик даже виднейших богословов, вступая с ними в спор на их же арене. Иоанн Колет, человек тонкий и рассудительный, частенько говорит за дружеской беседой, что в Британии есть, пожалуй, всего один-единственный ум; несмотря на то, что этот остров цветет столыками превосходными умами»<sup>40</sup>.

Отметив разницу условий, в которых писались вторая книга и первая, нам не следует ограничиваться констатацией различия между работой в обстановке досуга и работой без предварительной подготовки, как бы экспромтом. Понимая «*reg osium*» буквально как «на досуге», мы не должны забывать, сколь насыщенным было само понятие «*osium*» у писателей античности<sup>41</sup> и эпохи Возрождения, в частности у Томаса Мора. «*Ocium*» — ученые занятия, досуг, отдаваемый умственной деятельности, главная радость и даже смысл жизни<sup>42</sup>. Учитывая это, мы не станем расценивать «*osium*» только как «свободное время», которое позволило Мору написать будущую вторую часть «Золотой книжечки».

Противопоставление второй книги «Утопии» первой не ограничивается, на наш взгляд, условиями работы. Противопоставляется и характер написанного: часть, бывшая плодом «досуга», «ученых занятий», противопоставляется добавленной позже части, созданной «при подходящем случае», когда использовались потребности момента. Умозрительные, казалось бы, совершенно отвлеченные соображения, хотя и изложенные в форме живого повествования о вымышленном идеальном государстве, предваряются разительным острым, если не сказать злободневным, рассказом о вопиющих бедствиях страны. Все произведение приобретает, таким образом, актуальнейшее звучание — в существовании частной собственности видится главная причина плачевного состояния государства.

Отметив, что выражение «*ex tempore*» Эразм употребил дважды и почти рядом, мы не хотели бы создать у читателя впечатление, будто настаиваем на его исключительно «экспромтном» смысле. Если во втором случае Эразм, несомненно, имеет в виду способность Мора выступать «без подготовки», «экспромтом», то, размышляя над значением слов «*ex tempore*», употребленных прежде, было бы неоправданно делать упор на «экспромтном» характере первой книги «Утопии». Вся жизнь Мора была «подготовкой» к созданию этой книги. Без мучительных раздумий об окружающем неустройстве было бы невозможно написать и ту часть «Утопии», которая потом стала второй ее книгой.

<sup>40</sup> Утопия, 1953. Приложения, с. 244. Соответствующее место Ю. М. Каган передает иначе: «...в Британии, пожалуй, есть один-единственный даровитый человек. Хотя на этом острове процветает много замечательных дарований» (Утопия, 1978. Приложения, с. 331). В процитированных переводах, как кажется, недостаточно оттенена исключительность Мора. См.: *Opus epistolarum*, t. IV, N 999, p. 21.

<sup>41</sup> См., например: *Welskopf E. Ch. Probleme der Muße im Alten Hellas*. В., 1962.

<sup>42</sup> Утопия, 1953, с. 126; *Utopia*, p. 134.

Применительно к первой части выражение «ex tempore» означает, что она была создана сразу же, незамедлительно, как только представился случай. То, что первая книга была написана в гораздо более короткий срок, чем вторая, второпях, а не «на досуге», объясняет и слова Эразма об их стилистическом различии. Позже мы попытаемся показать, что все происходило именно так: Мор не располагал достаточным временем, дабы и первую книгу, как было со второй, писать «на досуге».

Кстати, сам Мор во вступительном «Письме к Эгидию» отметил, что речь Гитлодея велась экспромтом, без подготовки<sup>43</sup>.

Вопрос о том, сколько времени протекло между завершением второй книги и созданием первой, все еще не решен. Написав вторую книгу, Мор, по свидетельству Эразма, «тох» присовокупил к ней первую. Но что значит «тох»? «Потом», «позднее», «вскоре», «затем», «недавно»? О непримлемости последнего варианта мы уже говорили.

Поскольку о времени создания обеих книг «Утопии» нет единого мнения, мы не вправе приписывать Эразму одну из существующих ныне точек зрения. Отдав предпочтение наречию «вскоре» и подчеркнув небольшой хронологический разрыв между написанием второй книги и работой над первой, мы уже вынесем решение, не имея достаточных оснований. Ведь Эразм, как никто другой, знал истинное положение вещей. Нельзя произвольно толковать его слова и ставить преграду дальнейшим исследованиям.

Кроме того, в самой Эразмовой фразе «prius» («раньше», «прежде», «сначала») непосредственно связано с «тох». Так как, создавая «Утопию», Мор нарушил естественную последовательность работы: раньше была написана вторая книга, а потом к ней добавлена первая, подобное требовалось оговорить. Упор, как видно, и делается на этой «обратной последовательности»: *сначала* была написана вторая книга, а позднее — первая. Поэтому мы и предпочтем перевести здесь «тох» как «потом», «затем».

Что же, однако, крылось за сообщаемыми Эразмом подробностями? Почему, говоря об «Утопии», он счел нужным подчеркнуть именно это? Великому ценителю латинской словесности особенно бросилось в глаза «разностилье» «Утопии»? Если мы встанем на такой путь, то рискуем оказаться в тупике при попытке истолковать побуждения Эразма. Здесь в нем говорил не тонкий стилист, а человек, озабоченный прежде всего молвой, касающейся его лично. Его тревожили слухи, будто первая книга «Утопии», отличавшаяся по стилю от второй, написана им самим, а не Мором. Он не хотел распространения этой молвы<sup>44</sup>, и соображения житейской осторожности играли тут не последнюю роль. В определенном смысле отмежевываясь от «Утопии», Эразм был вынужден как-то объяснить стилистическое несходство первой и второй книг. Он нашел

<sup>43</sup> Утопия, 1953, с. 33; Утопия, 1978, с. 108; Utopia, p. 38.

<sup>44</sup> Opus epistolarum, t. II, N 543, p. 494.

выход в указании на различные условия их создания: одна писалась на досуге, другая — наспех<sup>45</sup>.

Даже из приведенных выше соображений вытекает, на наш взгляд, с очевидностью, что, как бы мы ни оценивали субъективные мотивы и высказывания Эразма, любая попытка восстановить творческую историю «Утопии» потребует ответа прежде всего на два вопроса: если вторая книга писалась «на досуге», что в реальности это значило? А коль скоро первая книга была создана по какому-то «случаю», то в чем конкретно он состоял?

Не приходится подчеркивать, что для правильного понимания «Утопии» как памятника своей собственной эпохи очень многое зависит от ответа на эти два вопроса. Хотя они и взаимосвязаны, их раздельное рассмотрение допустимо. Поэтому мы сосредоточим внимание на одном — насколько может считаться доказанной мысль, будто вторая книга была написана во Фландрии<sup>46</sup>.

Слова Эразма о том, что текст ее был создан «per osium», служат краеугольным камнем господствующей текстологической теории. Разработанная главным образом Дж. Г. Хекстером и поддержанная Эдвардом Суртцем, она была положена в основу йельского издания «Утопии» и получила широкое распространение<sup>47</sup>. Однако многое в ней — как главный вывод, так и частные положения — представляется нам далеко не бесспорным. Заключение, подаваемые зачастую как доказанные, хотя по существу они лишь рабочие гипотезы, требуют, на наш взгляд, подробного разбора этой текстологической концепции.

Вначале мы установим те даты из истории «Утопии», которые относятся к произведению целиком и сомнений не вызывают. В 20-х числах августа 1516 г. подходило к концу краткое пребывание Эразма в Англии<sup>48</sup>. На сей раз прожил он там примерно месяц<sup>49</sup>. Последние дни Эразм находился в Рочестере у епископа Фишера. Туда к нему ездил Мор<sup>50</sup>. Не исключено, что по перво-

<sup>45</sup> Послание к Гуттену, посвященное Морю, следует читать в первую очередь как документ 1519 г. Необходимость защищать себя и свои произведения от нападков идейных противников, особенно усилившихся с началом Реформации, наложила явственную печать на все послание, не только на его дух, но и на отбор сообщаемых подробностей. К сожалению, никто из советских историков, занимающихся Мором или Эразмом, не исследовал этот интереснейший документ эпохи именно в таком ракурсе.

<sup>46</sup> Дабы не сбивать читателя постоянным упоминанием «второй книги» или «второй части», когда вся «Утопия» представляла собой одну книгу, а другой вообще не существовало, условимся тот текст, который в ходе дальнейшей работы стал второй книгой, называть впредь первоначальным вариантом «Утопии», имея, конечно, в виду, что в качестве второй части «Золотой книжечки» он претерпел кое-какие изменения.

<sup>47</sup> The Complete Works of St. Thomas More. New Haven; London, 1974, vol. 4. (Далее: Utopia); см. также: Осиповский И. Н. Томас Мор, 1978, с. 22, 126; Утопия, 1978, с. 340.

<sup>48</sup> Opus epistolarum, t. II, N 452, 455, 456, p. 317—318, 320—321; L'Univers de Thomas More, p. 233.

<sup>49</sup> Говорить точнее нельзя, так как неизвестно, сколько времени провел Эразм в доме Мора. Уехал он из Лондона приблизительно 14 августа.

<sup>50</sup> Opus epistolarum, t. II, N 455, p. 320.

начальной договоренности он должен был привезти готовый список «Утопии». Но этого не произошло либо из-за желания Мора что-то доделать, либо по вине копписта, изготовлявшего список. Так или иначе, но рукопись Эразм не получил, а ждать ее хотя бы неделю по какой-то причине не захотел или не смог. Эразм отбыл на континент приблизительно 25 августа<sup>51</sup>. Вослед ему из Лондона был послан предназначенный для публикации список «Утопии» с письмом, датированным 3 сентября 1516 г.<sup>52</sup> Можно с уверенностью говорить, что сия дата и есть тот *terminus ante quem*, который с достаточной точностью определяет время завершения «Утопии».

При содействии Эразма и его друзей книга была напечатана в лувенской типографии Тьерри Мартенса<sup>53</sup>. Вышла она в свет, как видно, в последние дни декабря 1516 г. Неоднократно повторенное утверждение, будто «Утопия» была опубликована осенью, явная неточность<sup>54</sup>. Только 9 ноября Иероним Буслидий (Буслейден) послал Эразму свое вступительное письмо<sup>55</sup>. Ему же три дня спустя Герхард Гельденхауэр сообщает как новость о согласии Мартенса печатать «Утопию»<sup>56</sup>. Вступительное письмо Иоанна Палудана датировано 1 декабря<sup>57</sup>. В середине того же месяца Мор признавался, что ждет книгу со дня на день<sup>58</sup>. Предположение Аллена, будто Мартенс выпускал «Утопию» как подарочное издание к Рождеству<sup>59</sup>, может быть, и имеет под собой почву, но остается недоказанным. Не исключено, что дело идет о простом совпадении<sup>60</sup>.

Первое свидетельство об «Утопии» как об уже вышедшей и полученной книге относится к 4 января 1517 г. Лорд Маунтджой, покровитель и бывший ученик Эразма, находившийся в Турне, благодарит его за присланный экземпляр «Утопии»<sup>61</sup>. В первой половине января книга появляется и в Лондоне: 13 числа Мор отправляет Эразму письмо, из которого ясно, что книга уже у него в руках<sup>62</sup>.

Если нам известно время окончания работы над «Утопией» в целом, то к какой поре относится ее первоначальный вариант?

<sup>51</sup> В Рочестере Эразм прожил дней десять. 27 августа 1516 г. он был уже в Кале. См.: *Ibid.*, N 457, p. 330.

<sup>52</sup> *Ibid.*, N 461, p. 339.

<sup>53</sup> Мартенс печатал некоторые произведения Эразма и давно был связан с Эгидием.

<sup>54</sup> В советские работы эта ошибка, скорее всего, проникла из йельского издания, где в первой же фразе Введения говорится, что «Утопия» была опубликована осенью 1516 г., хотя дальше приведены факты, опровергающие это утверждение. См.: *Utopia*, p. XV. Введение к йельскому изданию состоит из трех частей: первая написана Хекстером, вторая и третья — Суртцем. Ссылки далее: *Hexter J. H. Introduction; Surtz E. Introduction.*

<sup>55</sup> *Opus epistolarum*, t. II, N 484, p. 375.

<sup>56</sup> *Ibid.*, N 487, p. 379—380.

<sup>57</sup> *Utopia*, p. 28.

<sup>58</sup> *Opus epistolarum*, t. II, N 502, p. 421.

<sup>59</sup> *Ibid.*, N 461, p. 339.

<sup>60</sup> *Surtz E. Introduction*, p. CLXXXIV.

<sup>61</sup> *Opus epistolarum*, t. II, N 508, p. 425—426.

<sup>62</sup> *Ibid.*, N 513, p. 430.

Сейчас мы сузим вопрос и попытаемся выяснить, сколь обосновано распространенное мнение, будто написан он был во Фландрии.

История создания «Утопии», если следовать версии, изложенной в йельском издании, выглядит так. В середине мая 1515 г. Генрих VIII назначил Мора вместе с четырьмя другими сановниками в состав посольства. Они должны были вести переговоры с Карлом Кастильским<sup>63</sup> о соглашении, которое бы поставило на твердую юридическую почву коммерческие отношения между Англией и Нидерландами. Прибыв в Брюгге, посланцы короля несколько недель энергично вели переговоры, но к середине июля стало ясно, что они зашли в тупик. Позиции сторон были столь различны, что компромисса найти не удавалось. Представители Нидерландов отправились ко двору, чтобы получить от Карла и его советников дальнейшие инструкции. Было очевидно, что эти консультации займут много времени, и английские эмиссары, озабоченные другими делами, тоже покинули Брюгге<sup>64</sup>.

Мор оказался предоставленным самому себе. У него появился тот досуг, о котором говорил Эразм. Правда, неизвестно было, сколь долго он продлится. Но это был ничем не нарушаемый досуг, пусть вынужденный, когда Мор, вероятно, впервые в жизни был избавлен от всех обязанностей перегруженного работой юриста и отца семейства. За многие годы Мор впервые получил возможность спокойно предаться размышлениям. Создалась ситуация, когда он мог вырваться из оков, которые связывали его воображение тягостными заботами будней. Мысль Мора обрела свободу идти необычными путями<sup>65</sup>. Мы намеренно излагаем подробно аргументацию Хекстера, дабы читатель получил представление не только о его доводах, но и об их стиле.

Чтобы создать рассказ об Утопии, продолжает Хекстер, требовалось нечто большее, чем просто избавление от привычного круга мыслей,— требовался какой-то положительный толчок, который помог бы воображению воспарить. Свою неожиданную свободу Мор употребил и на то, чтобы навестить давних друзей Эразма. Он отправился проведать Буслейдена, который к тому же состоял в дружеских отношениях с Кутбертом Тунсталлом, возглавлявшим английское посольство. У Буслейдена в Мехельне, на полдороге между Брюсселем и Антверпеном, был великолепный дом, полный книг, статуи и коллекций<sup>66</sup>.

<sup>63</sup> Карл Габсбург (24.II 1500—21.IX 1558), будущий император Карл V, внук Максимилиана I, был в ту пору принцем Кастильским. Королем Кастилии и Арагона он стал лишь после смерти Фердинанда Арагонского (23 января 1516 г.). См.: *The Correspondence*, p. 17—19, 22, 25. В латинском тексте «Утопии» он назван «*princeps*». Поскольку это слово имеет ряд значений («государь», «правитель», «принц»), то следует учитывать, что 15-летний Карл был еще только принцем. Из русских переводчиков лишь А. Г. Генкель говорил о «принце Кастильском» (*Утопия*, 1903, с. 57, 271—272). У Е. В. Тарле (*Указ. соч.*, с. 6) «король Кастильский» — явная неточность.

<sup>64</sup> *Heater J. H.* Introduction, p. XXIX.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. XXX.

<sup>66</sup> Посещение Буслейдена отразилось и в стихах Мора. См.: *Мор Т.* Эпиграммы. История Ричарда III. М., 1973, с. 67—68; см. также: *Opus epistolarum*, t. II, N 388, p. 197.



В конце июля или в начале августа 1515 г. Мор отправился в Антверпен. У него было здесь какое-то дело<sup>67</sup>, но он хотел также познакомиться с Петром Эгидием, приятелем Эразма. Еще до того, как Мор покинул Англию, Эразм писал Эгидию и просил оказать внимание его английскому другу<sup>68</sup>. Не вызывает сомнений, что Эразм говорил с Мором об Эгидии и в Англии, и в Брюгге, когда он в июле по дороге в Базель находился здесь проездом. А поскольку путь его лежал через Антверпен, у него была еще одна возможность напомнить Эгидию о пребывании в Нидерландах английского гуманиста.

Беседы Мора с Эгидием, происходившие в Антверпене, Хекстер описывает так, словно сам на них присутствовал или, по крайней мере, имеет в своем распоряжении какие-то неведомые другим источники.

Летом 1515 г., пишет Хекстер, когда английские посланцы ждали, пока эмиссары Карла получают дополнительные инструкции, Мор и Эгидий говорили о многом — возможно, о недавних открытиях в Новом Свете и плачевном состоянии Европы. Но больше всего они говорили о наилучшем государственном устройстве. Излюбленная тема образованных людей опиралась на Платона и Аристотеля. Почти тогда же, когда беседовали Мор и Эгидий, два других очень знающих человека обратили внимание на ту же проблему — Клод Сейссель<sup>69</sup> и Никколо Макьявелли. Однако у Мора и Эгидия старая тема обрела новое звучание. Что если строить общество заново? Какой вид общежития следовало бы предпочесть, учитывая природу человека? В 1515 г. Мор и Эгидий могли себе это представить как реально существующую проблему. Прежде всего это был Новый Свет, сведения о котором Мор черпал не только из отчета о путешествиях Америго Веспуччи. Его зять Джон Растелл тоже проявлял активный интерес к неведомым землям Северной Америки.

Веспуччи сообщал много примечательного. Жители Нового Света среди прочего казались эпикурейцами, и все у них было общим<sup>70</sup>! Последнее заставляло вспомнить Платона. И при новом, наилучшем государственном устройстве не будет ни частной собственности, ни денег, ни купли-продажи.

В Речи об Утопии<sup>71</sup> Мор перескакивает с одной темы на другую. Можно представить себе Эгидия, подстрекавшего воображение

<sup>67</sup> *Utopia*, p. 46, 48: «Ego me interim (sic enim res ferebat) Antverpian conferego». См.: Утопия, 1953, с. 46; Утопия, 1978, с. 418. В переводе Е. В. Тарле этой фразе придан противоположный смысл: «Я же пока (оставшись без дела) съездил в Антверпен» (*Тарле Е. В. Указ. соч.*, с. 7).

<sup>68</sup> *Opus epistolarum*, t. II, N 332, p. 68.

<sup>69</sup> Клод Сейссель (ок. 1450—1520) — французский государственный деятель, советник короля, автор трактата «Великая французская монархия». Подробно социально-политические взгляды Сейсселя и Макьявелли Хекстер разбирает в книге: *Hexter J. H. The Vision of Politics on the Eve of the Reformation: More, Machiavelli and Seyssel*, L., 1973.

<sup>70</sup> *Hexter J. H. Introduction*, p. XXXI.

<sup>71</sup> Пытаясь восстановить этапы работы Мора над «Утопией», Хекстер находит возможным «уточнить» свидетельство Эразма. Он полагает, что первоначаль-

Мора вопросам. Как утопиицы одеваются? Как распределяется работа? Есть ли у них частные трапезы? Что делают утопиицы при перенаселении? И т. д.<sup>72</sup>

Мор поверял бумаге свои мысли о наилучшем государственном устройстве, может быть, потому, что хотел наметить основные линии для беседы с Эгидием, а может быть, потому, что ему все очевидней становилось, сколь интересна его затея<sup>73</sup>.

В Брюгге переговоры не возобновлялись<sup>74</sup>, но Мор по какой-то причине покинул Антверпен. Он, однако, все еще был мало занят, и поэтому принялся письменно излагать суть своих бесед с Эгидием, развивая ту или иную тему, как подсказывало воображение. Все вкладывалось в уста вымышленного рассказчика, Рафаила Гитлодея, а он сам и Эгидий присутствовали как молчаливые слушатели.

Перед возвращением в Англию Мор имел возможность еще раз посетить Эгидия в Антверпене. Тогда он и показал ему почти законченный черновик того, что позже стало Введением и Речью об Утопии. Не требовалось много времени, дабы все завершить. Вот почему Мор в письме к Эгидию (которым открывается авторский текст «Утопии») заявлял: «Мне, пожалуй, и стыдно послать тебе чуть ли не спустя год эту книгу о государстве утопийцев, так как ты, без сомнения, ожидал ее через полтора месяца»<sup>75</sup>.

Тут цитата из Мора оборвана<sup>76</sup>, и, вероятно, не только из экономии места. Если ее продолжить, станет очевидным, сколь ненадежны те опоры, на которых держится все построение Хекстера, ибо смысл уверений Мора совсем иной. Эгидий имел основания ожидать книжку через полтора месяца не потому, что видел ее в Антверпене почти написанной, а потому, что Мору предстояла самая малость — лишь передать письменно чужой рассказ об Утопии. Ведь не он автор повествования о чудесном острове, а Рафаил Гитлодей! Его же, Мора, роль предельно проста: не мудрствуя лукаво, изложить на бумаге услышанное. Так с первых же строк вступительного письма к «Золотой книжечке» начал Мор свою мистификацию.

Мы подробно пересказали теорию возникновения «Утопии» в том виде, как она представлена на страницах йельского издания. Ее неоднократно повторяли и в специальных публикациях, и в книгах, рассчитанных на массового читателя.

В этой теории поражает удивительное сочетание претензий на текстологическую скрупулезность с неудержимостью домысла. Действительные факты так искусно перемешаны с догадками, достойными романиста, что читателю, не занимавшемуся проблемой спе-

циальный вариант состоял из Введения (Introduction), помещенного затем в первую книгу, и собственно Речи об Утопии (Discourse on Utopia) Гитлодея.

<sup>72</sup> *Hexter J. H.* Introduction, p. XXXIII.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. XXXIII.

<sup>74</sup> *Ibid.*; *The Correspondence*, p. 16—27; *Neue Briefe*, S. 3—13.

<sup>75</sup> Утопия, 1953, с. 33; *Utopia*, p. 38.

<sup>76</sup> *Hexter J. H.* Introduction, p. XXXIII.

циально, трудно не поддаться яркости и законченности представленной ему картины.

Но есть в ней нечто, что заставляет сразу насторожиться. «Утопия», заветная книга Мора, обязана, оказывается, своим рождением чистой случайности. (Как тут не вспомнить переводчика, по небрежности которого «Утопия», точнее, первая ее книга была создана «случайно»!) А у Хекстера получается, что вообще вся «Утопия» — дело случая. Если Мор не поехал бы во Фландрию и не встретился бы с Эгидием, то не было бы ни второй книги, ни, естественно, первой.

Удивляет, однако, не предположение, выдаваемое за факт, сколько ничем не ограниченная свобода, с которой при решении сложных текстологических проблем и попытке воссоздания реальной обстановки используются подробности, придуманные Мором ради пущей «достоверности» его литературной мистификации.

А ведь даже простое допущение того, что первоначальный вариант «Утопии», ставший при переработке второй ее книгой, *мог быть создан и до поездки во Фландрию* (сему не противоречит ни одно высказывание ни Мора, ни Эразма), должно было породить осторожность, когда появился соблазн использовать «мистифицирующую версию», сочиненную Мором.

Напомним, в чем суть мистификации. Он, уверяет Мор, лишь записал то, что рассказывал ему об Утопии и прочих своих наблюдениях португальский путешественник Рафаил Гитлодей. Беседа происходила в Антверпене, в саду дома, где жил тогда Мор<sup>77</sup>. Вместе с ним рассказ Гитлодея слушал и Петр Эгидий. Последний выступал как бы в роли свидетеля, который мог при надобности подтвердить, что беседа с Гитлодеем действительно имела место и услышанное от него правильно передано Мором<sup>78</sup>.

На первых страницах моровского текста, во вступительном «Письме к Эгидию»<sup>79</sup> и начальных пассажах первой книги<sup>80</sup> история возникновения «Утопии» представлена так. Отправленный во Фландрию в составе посольства, Мор принимает участие в переговорах, которые, однако, заходят в тупик. Уполномоченные Карла отправляются за инструкциями в Брюссель, а он, воспользовавшись перерывом, едет в Антверпен. Там его посещает Петр Эгидий. Общение с ним облегчает Мору его тоску по родине и семье<sup>81</sup>. Однажды после богослужения Эгидий знакомит Мора с Рафаилом

<sup>77</sup> Нередки утверждения, будто беседа велась в доме Эгидия. Однако из текста видно, что Мор снимал какой-то дом, где его посещал Эгидий. Там же, в саду, они и слушали Гитлодея. См.: Утопия, 1953, с. 46, 49; Utopia, p. 48, 50.

<sup>78</sup> В первоначальном варианте «Утопии» не было, на наш взгляд, ни Петра Эгидия, ни Томаса Мора в качестве одного из действующих лиц, да и фигура самого Рассказчика, если им и был уже Рафаил Гитлодей, не приобрела еще своих характерных черт. Но это тема для другой статьи.

<sup>79</sup> Утопия, 1953, с. 33—39; Utopia, p. 38, 40, 42, 44.

<sup>80</sup> Утопия, 1953, с. 45—48; Utopia, p. 46, 48, 50.

<sup>81</sup> Утопия, 1953, с. 46—47; Utopia, p. 48.

Гитлодеем, который и рассказывает им о своих путешествиях, в том числе и о главном — в страну утопийцев.

«Дорогой Петр Эгидий, — начинал Мор вступительное письмо к „Утопии“ (мы вынуждены повторить часть текста), — мне, пожалуй, и стыдно послать тебе чуть не спустя год эту книжку о государстве утопийцев, так как ты, без сомнения, ожидал ее через полтора месяца, зная, что я избавлен в этой работе от труда придумывания; с другой стороны, мне несколько не надо было размышлять над планом, а надлежало только передать тот рассказ Рафаила, который я слышал вместе с тобой»<sup>82</sup>.

Мор намеренно подчеркивает ограниченность своей задачи: «У меня не было причин и трудиться над красноречивым изложением, — речь рассказчика не могла быть изысканной, так как велась экспромтом, без приготовления; затем, как тебе известно, эта речь исходила от человека, который не столь сведущ в латинском языке, сколько в греческом, и чем больше моя передача подходила бы к его небрежной простоте, тем она должна была бы быть ближе к истине, а о ней только одной я в данной работе должен заботиться и забочусь»<sup>83</sup>.

Настойчиво проводится мысль, что он, Мор, всего лишь передает услышанное: «Признаюсь, друг Петр, этот уже готовый материал почти совсем избавил меня от труда, ибо обдумывание материала и его планировка потребовали бы немало таланта, некоторой доли учености и известного количества времени и усердия; а если бы понадобилось изложить предмет не только правдиво, но также и красноречиво, то для выполнения этого у меня не хватило бы никакого времени, никакого усердия. Теперь, когда исчезли эти заботы, из-за которых пришлось бы столько попотеть, мне оставалось только одно — просто записать слышанное, а это было уже делом совсем нетрудным; но все же для выполнения этого „совсем нетрудного дела“ прочие дела мои оставляли мне обычно менее чем ничтожное количество времени»<sup>84</sup>.

Он сообщает Эгидию о своей чрезвычайной занятости: работа над «Утопией» продвигалась вперед, хоть и медленно, лишь за счет того, что ему удавалось красть время у сна и еды<sup>85</sup>.

Как видим, «мистификаторская версия» особой сложностью не отличается. Она не знает ни «обратной последовательности» в работе над двумя книгами «Утопии» (Мор даже не считает нужным, к примеру, упомянуть о том, что изложение на бумаге рассказа Гитлодея начато им-де еще во Фландрии), ни различий в условиях создания второй и первой книг. «Утопия», по уверению Мора, писалась целиком в Англии, уже после завершения миссии во Фландрию.

Зная мистификаторскую цель подобных заявлений, мы предпочтем им строгое, хотя и скупое, свидетельство Эразма. Но тем самым

<sup>82</sup> Утопия, 1953, с. 33; Utopia, p. 38.

<sup>83</sup> Там же; Ibid.

<sup>84</sup> Утопия, 1953, с. 33—34; Utopia, p. 38.

<sup>85</sup> Утопия, 1953, с. 35; Utopia, p. 40.

вовсе не избежим вопроса, можно ли в рассказе Мора найти хоть какие-то, пусть косвенные, данные, которые позволили бы уточнить сказанное Эразмом.

Мор нигде не говорит, что начал писать об Утопии во время пребывания во Фландрии. Но Хекстер настойчиво связывает создание «Утопии» с поездкой в Антверпен и знакомством с Петром Эгидием. А что на сей счет сообщает сам Мор? «Во время пребывания там (т. е. в Антверпене.—*Авт.*) наиболее приятным из всех моих посетителей был Петр Эгидий, уроженец Антверпена, человек, пользующийся среди сограждан большим доверием и почетом и достойный еще большего. Неизвестно, что стоит выше в этом юноше — его ученость или нравственность, так как он и прекрасный человек и высокообразованный... Поэтому приятнейшее общение с ним и его в высокой степени сладостная беседа в значительной мере облегчили мне тоску по родине и домашнему очагу, по жене и детям, к свиданию с которыми я стремился с большей тревогой, так как тогда уже более четырех месяцев отсутствовал из дому»<sup>86</sup>.

Последняя фраза непосредственно предшествует словам о встрече с Гитлодеем. Обратим особое внимание на находящуюся тут хронологическую веху: пребывание в Антверпене и общение с Эгидием относятся ко времени, когда Мор уже более четырех месяцев не был на родине. Послы отбыли из Англии в середине мая 1515 г.<sup>87</sup> Следовательно, общение с Эгидием в Антверпене надо отнести к концу сентября. До возвращения на родину в распоряжении Мора было каких-то три, пусть четыре недели. Из немногого, что мы знаем об этом путешествии Мора на континент, в одном можем быть уверены: свое пребывание во Фландрии он завершал в Брюгге. Тогда он работал над пространным «Посланием к Дорпу»<sup>88</sup>.

Где же тот «досуг», пользуясь которым Мор, если верить Эразму, создал вторую книгу «Утопии»? «Послание к Дорпу» составляет две трети объема всей «Утопии» и превосходит ее вторую книгу. За небольшой срок, между порой общения с Эгидием и отъездом из Брюгге, Мор попросту не мог написать одновременно «Послание к Дорпу» и вторую книгу «Утопии». Иными словами, ни в Антверпене, ни в Брюгге необходимого «досуга» для «Утопии» у Мора не было<sup>89</sup>.

<sup>86</sup> Утопия, с. 46—47; Utopia, p. 48.

<sup>87</sup> The Correspondence, p. 16; L'univers de Thomas More, p. 215; Opus epistolarum, t. II, N 332, p. 67—68.

<sup>88</sup> Существует английский перевод этого послания. См.: *More Th. Selected Letters*. New Haven; London, 1961, p. 6—64. Недавно оно появилось и в русском переводе. См.: Томас Мор — Мартину Дорпу / Вступ. ст. и пер. Ю. М. Каган. — В кн.: Томас Мор, 1478—1978: Коммунистические идеалы и история культуры, с. 323—374.

<sup>89</sup> Подобной точки зрения держится также Андре Прево в своем издании «Утопии», хотя и делает это из иных, чем мы, соображений. Прево полагает, что будущая вторая часть «Золотой книжечки» была написана в Англии задолго до поездки во Фландрию. Аргументация Прево нуждается в специальном рассмотрении. См.: *Prévost A. L'Utopie de Thomas More*. P., 1978.

Поэтому версия, согласно коей создание второй книги происходило во Фландрии после знакомства с Эгидием, оказывается в явном противоречии со свидетельством самого Мора относительно пребывания в Антверпене в ту пору, когда он уже больше четырех месяцев находился в разлуке с родиной. В таких условиях иной историк мог бы усомниться в убедительности защищаемой версии, но Хекстер предпочитает поставить под сомнение не устраивающее его свидетельство Мора и так его «подправить», чтобы оно умещалось на прокрустовом ложе выдвинутой им гипотезы.

Надо сказать, что краткость, с которой в «Утопии» говорится о миссии во Фландрию, облегчает Хекстеру его задачу. У Генриха VIII с Карлом Кастильским возникли споры по поводу англо-нидерландских отношений. «Для обсуждения и улажения их,— писал Мор,— он (т. е. английский король.— Авт.) отправил меня послом во Фландрию в качестве спутника и товарища несравненного мужа Кутберта Тунсталла ... Согласно предварительному условию, в Брюгге встретились с нами представители государя, все выдающиеся мужи... После нескольких встреч мы не пришли к полному согласию по некоторым пунктам, и потому они, простившись с нами, поехали на несколько дней в Брюссель, чтобы узнать волю государя. А я на это время, по требованию обстоятельств, отправляюсь в Антверпен»<sup>90</sup>.

Ю. М. Каган передает это место несколько иначе: «После того как мы раз или два встретились с ними, но кое в чем не совсем сговорились, они, распростившись с нами, на несколько дней отправились в Брюссель, намереваясь узнать волю государя. Я же тем временем, как того требовало дело, отбываю в Антверпен. Пока я там жил, меня часто навещал Петр Эгидий...»<sup>91</sup>.

Нас может удивить та неопределенность, с которой Мор, участник переговоров, будто бы говорит об их ходе. Он даже не знает, сколько состоялось встреч с представителями Карла, то ли одна, то ли две? Здесь явное недоразумение. В латинском тексте речь идет о неоднократных встречах— «semel atque iterum» значит «еще и еще раз»<sup>92</sup>.

Нас смущает и другое место в переводе. Если нидерландские послы поехали из Брюгге к государю в Брюссель всего лишь «на несколько дней», то как при тогдашних средствах передвижения Мор «на это время» мог не только отправиться в Антверпен, но и пожить там?

Нам кажется неудачным перевод, когда отъезд послов за инструкциями «на несколько дней» сочетается с решением Мора «на это время» отправиться в Антверпен. Смысл здесь, скорее, иной: нидерландская делегация, распрощавшись на какое-то время с англичана-

<sup>90</sup> Утопия. 1953, с. 45—46; Utopia, p. 46, 48.

<sup>91</sup> Утопия, 1978, с. 118.

<sup>92</sup> Utopia, p. 46. Из переписки Мора и других дипломатических документов известно, что переговоры продолжались почти два месяца, прежде чем были прерваны. См.: Neue Briefe, S. 3—13.

ми, уезжает в Брюссель; Мор же *тем часом* (interim), пока переговоры прекращены, отправляется в Антверпен<sup>93</sup>.

Но и такое истолкование, скажем прямо, не избавляет нас от трудностей, возникающих при осмыслении соответствующих пассажей «Утопии». Переговоры были прерваны, как известно из документов, незадолго до 21 июля<sup>94</sup>. Если Мор вскоре же отправился в Антверпен, как согласовать это со словами о более чем четырехмесячном отсутствии его дома, поре, когда он общался с Эгидием? Если он познакомился с ним лишь в конце сентября и немного спустя «произошла» его вымышленная встреча с Рафаилом Гитлодеем<sup>95</sup>, давшая, как считается, толчок к созданию «Утопии», то где провел он август и большую часть сентября? Может быть, это и были те недели досуга, которые позволили ему написать первоначальный вариант «Утопии»? Но ведь тогда, выходит, это случилось совсем не в результате бесед с Эгидием и до «встречи с Гитлодеем»!

Чтобы как-то «примирить» слова Мора с собственной гипотезой, Хекстер вынужден посвятить этому специальный экскурс<sup>96</sup>. Он считает, что в двух отрывках «Золотой книжечки» есть сведения, тесно связанные с вопросом о времени создания Речи об Утопии: уже известные нам фразы о перерыве в переговорах и о дружеском общении с Эгидием. На первый взгляд кажется, пишет Хекстер, будто они противоречат друг другу. Ибо из второго отрывка вытекает, что встреча с Эгидием произошла между 12 сентября и 12 октября 1515 г. Но отъезд эмиссаров Карла в Брюссель произошел до 21 июля. После этого Мор и посетил Антверпен. Продлевать упомянутое «тем временем» по крайней мере дней до 45, дабы согласовать со вторым заявлением Мора,— значит делать весьма большую натяжку. Необходимо решить, относить ли посещение Мором Антверпена ко времени, наступившему вскоре

<sup>93</sup> *Utopia*, p. 46. Выражение «in aliquot dies» можно, конечно, понять как «на несколько дней», но переводчики передавали его по-разному. Г. Ритгер, к примеру, писал, что послы «после нескольких дней» переговоров поехали в Брюссель. См.: *Morus Th. Utopia*. В., 1922, S. 8.

Здесь просто неточность. Куда важнее вариант, предложенный Ральфом Робинсоном, первым переводчиком «Утопии» на английский язык (1551). Послы, по Робинсону, на некоторое время распрощались с англичанами и поехали в Брюссель: «they for a certeyne space toke their leave of us, and departed to Bruxelle...» (*More Th. Utopia*/Ed. J. H. Lupton. Oxford, 1895, p. 23).

Если верить переводу Е. В. Тарле, то выходит, что было два заседания; интересующее нас выражение вообще опущено. См.: *Тарле Е. В. Указ. соч.*, Прил., с. 7.

<sup>94</sup> *The Correspondence*, p. 21—23.

<sup>95</sup> В летописи жизни и творчества Томаса Мора, составленной Ж. Маркадуром, под сентябрем 1515 г. значится, что именно тогда Мор встретил португальского моряка Рафаила Гитлодея! См.: *L'Univers de Thomas More*, p. 221. Это равносильно тому, что если бы поместить в летопись жизни Пушкина дату встречи его на Невском с Евгением Онегиным или в деревне с Ленским.

<sup>96</sup> *Hexter J. H. More's Visit to Antwerp in 1515* (*Utopia*, p. 573—576).

после 21 июля или после 12 сентября<sup>97</sup>. Последнее плохо согласуется с другими известными нам данными. Послание Мартина Дорпа с его нападками на Эразма датировано 27 августа 1515 г., ответ на него Мора — 21 октября. В конце его Мор сообщает, что король велит ему возвращаться на родину.

Поскольку, уверяет Хекстер, Введение и Речь об Утопии, тесно связанные друг с другом, были написаны после посещения Мором Эгидия и у нас есть достоверное свидетельство Эразма о том, что они сочинялись на досуге, а Мор, по его собственным словам, вернувшись в Англию, досуга не имел, то, следовательно, Введение и Речь должны были быть написаны в Нидерландах.

Если же мы примем, что Мор встретился с Эгидием после 12 сентября, то вынуждены будем признать: в распоряжении Мора было менее 40 дней, чтобы пожить в Антверпене, продумать в деталях Введение и Речь, написать примерно 18 тыс. слов латинского текста и в то же самое время сочинить значительную часть пространного послания к Дорпу, помимо забот о каком-то деле<sup>98</sup>, приведшем его в Антверпен, и необходимости завершить все, что налагали на него обязанности эmissара<sup>99</sup>.

Поэтому надо ставить вопрос не о том, как в подобных условиях Мор мог бы сказать, что написал Речь об Утопии на досуге, а о том, как при таком недостатке времени он вообще смог бы ее написать.

Но все эти трудности уменьшаются, продолжает Хекстер, если посещение Мором Эгидия мы отнесем к периоду, непосредственно следовавшему за объявлением перерыва в переговорах. Мор тоже подписал донесение от 21 июля 1515 г. После этой даты члены английской делегации рассеялись, отправившись по своим делам. С 21 июля, когда Генриху VIII сообщали о перерыве в переговорах, до 21 октября, когда Мор уже получил повеление возвращаться на родину, единственное известие<sup>100</sup> о его деяниях, помимо «Утопии», находится в письме, которое он несколько месяцев спустя послал Эразму<sup>101</sup>. Из него узнаем, что Мор, как и другие члены английского посольства, покинул Брюгге вскоре после прекращения пере-

<sup>97</sup> В комментарии к новому переводу «Утопии» сказано: «Мор познакомился с Эгидием вскоре после 21 июля 1515 г., т. е. почти через три месяца (два с небольшим? — Авт.) после прибытия посольства в Нидерланды; их встреча произошла между 12 сентября и 12 октября» (Утопия, 1978, с. 350—351). Читателю трудно сделать различие между «знакомством» и «встречей». Возможно, под последней имеется в виду *вторая*, по Хекстеру, встреча (или, скорее, второй цикл встреч Мора с Эгидием).

<sup>98</sup> Utopia, p. 46; Утопия, 1953, с. 46; Утопия, 1978, с. 118.

<sup>99</sup> С последним утверждением Хекстера согласиться трудно, поскольку нет никаких данных, что Мор осенью выполнял какие-либо «обязанности эmissара». Отозвание на родину произошло еще до того, как возобновились официальные переговоры. См.: Neue Briefe, S. 3—6. Но очень возможно, Мор имел особые задания (от купцов Сити?), помимо тех, которые лежали на нем как на участнике посольства.

<sup>100</sup> Здесь Хекстер оставляет без внимания письмо к кардиналу Уолси от 1 октября 1515 г., подписанное и Мором. См.: The Correspondence, p. 23—24.

<sup>101</sup> Opus epistolarum, t. II, N 388, p. 193—198.



говоров, т. е. в конце июля. Он отправился в Турне, дабы выяснить, удастся ли ему выпросить для Эразма бенефиций, который ему сулил кардинал Уолси<sup>102</sup>.

Нет свидетельств, что Мор сопровождал Тунсталла в Брюссель, где, как кажется, неофициально продолжались переговоры о заключении торгового соглашения. В письмах из Брюсселя, Антверпена, Турне или Брюгге не упоминают о Море. Судя по всему, у него не было тогда никаких официальных обязанностей: после 21 июля Мор обладал досугом. О том, что он использовал его ради дела и удовольствия, отправившись в Антверпен, говорится в «Утопии»<sup>103</sup>. Вероятность того, что он сделал это сразу же, как только смог, увеличивается, когда мы вспомним: еще из Лондона, находясь там вместе с Мором, Эразм писал Эгидию о его предстоящей поездке<sup>104</sup>. В июне 1515 г. по дороге в Базель Эразм виделся с Мором в Брюгге, а в Антверпене — с Эгидием<sup>105</sup>. Это давало ему еще одну возможность побуждать их к встрече друг с другом.

Если в июле Мор был свободен от своих посольских обязанностей и у него было дело в Антверпене, то нет, кажется, резоннов, почему он должен был откладывать свой визит к Эгидию до периода между серединой сентября и серединой октября. И конечно, если он познакомился с Эгидием вскоре после 21 июля, то для написания Речи об Утопии он имел бы не месяц, а почти три<sup>106</sup>.

Коль скоро, говоря о встрече Мора с Эгидием, завершает свой экскурс Хекстер, мы примем более раннюю дату из указанных в «Утопии», необходимо все же объяснить, как в тексте оказалась и поздняя дата. Надо иметь в виду цели, которые преследовал Мор, сочиняя вступительные пассажи. Одна из них — определить место действия. Другая — воздать хвалу людям, с которыми в ходе посольства он вступил в тесный контакт, и особенно выразить дружеское расположение к Эгидию. Представлять точный отчет о миссии в Нидерланды не входило вообще в его намерения. Если Мор действительно ездил к Эгидию в Антверпен не единожды, то здесь у него не было необходимости упоминать об этом.

Из чисто литературных соображений Мор мог просто «сложить», словно сегменты подзорной трубы, два посещения. Даже помимо дружеских чувств к Эгидию, у Мора было достаточно причин, чтобы пожелать увидеть его снова в сентябре 1515 г. Направленное против Эразма письмо Дорпа уже вышло, и было полезно обсудить с Эгидием, как отвечать на него. Действительно, если ответ был частично готов, он мог ему показать его. То же самое мог сделать и с Речью об Утопии, если она была частично написана. Коль скоро Речь как самостоятельное целое была почти завершена, у Эги-

<sup>102</sup> Ibid., p. 194.

<sup>103</sup> Hexter J. H. Introduction, p. 575. Но в «Утопии» нет ни слова об удовольствии как цели поездки в Антверпен. Туда он поехал именно по делу.

<sup>104</sup> Opus epistolarum, t. II, N 332, p. 67—68.

<sup>105</sup> Ibid., N 388, p. 194.

<sup>106</sup> Hexter J. H. Introduction, p. 575.

дия появились все основания надеяться, что вскоре после возвращения Мора на родину «Утопия» будет полностью закончена.

Такова, по мнению Хекстера, наиболее правдоподобная реконструкция того, что фактически произошло<sup>107</sup>.

В эскурсе, как и в основном тексте, нас не может удовлетворить ни суть выдвинутых доводов, ни сама манера аргументации. Приведем несколько примеров. Нельзя принять утверждения, будто в тексте «Утопии» Мор ставит две не согласованные друг с другом хронологические вехи, касающиеся пребывания в Антверпене. В действительности существует только одна более-менее определенная вежа, принадлежащая Мору: он общался с Эгидием в ту пору, когда уже более четырех месяцев не был на родине.

Можно ли считать, что и в первом случае, упомянув о прекращении переговоров, Мор дает нам вполне четкую вежу, позволяющую судить достаточно точно о времени его отъезда в Антверпен? Читателю он сообщает лишь одно: переговоры зашли в тупик и были прерваны, нидерландская делегация отправилась в Брюссель. Во время этого перерыва («тем часом») он ездил в Антверпен.

Чтобы увидеть здесь какую-то несогласованность или, лучше сказать, лаконичность Мора, его нежелание вдаваться в подробности, совершенно несущественные для сути его литературного рассказа (ведь пишет он не отчет о командировке<sup>108</sup>, а лишь хочет с помощью некоторых деталей придать колорит реальности своему вымыслу!), приходится обращаться к переписке и прочим дипломатическим документам.

Так, действительно, можно установить многое, чего Мор не сказал. Он не сказал, как *до Антверпена* ездил (тоже «тем часом») в Турне хлопотать за Эразма, как гостил у Маунтжоя<sup>109</sup>, как посещал Буслейдена в Мехельне<sup>110</sup>. Но все эти сведения никак не подкрепляют гипотезы Хекстера о первом, июльском посещении Эгидия Мором. Отнесение же этого визита к сентябрю плохо согласуется, как считает и Хекстер, с тем, что известно об октябрьских занятиях Мора, ибо для работы над «Утопией» не остается времени.

Одно предположение Хекстер хочет подкрепить другим. Введение (его нынешняя редакция) и в самом деле было написано лишь после посещения Мором Эгидия. Но как бы ни было в окончательной редакции оно тесно увязано с Речью, у нас нет абсолютно никаких свидетельств, будто Введение, а тем паче Речь писались Мором во Фландрии. Ссылка на Эразма наглядно показывает, как строит свои доводы Хекстер: у нас-де есть достоверное свидетельство Эразма о том, что Введение и Речь написаны на досуге, а Мор, по его соб-

<sup>107</sup> Ibid., p. 576.

<sup>108</sup> Вероятно, И. Н. Осиновский выражается слишком решительно, когда уверяет, что «история этого посольства впоследствии была описана самим Мором в первой книге «Утопии». См.: Утопия, 1978, с. 15.

<sup>109</sup> Opus epistolarum, t. II, N 388, p. 194.

<sup>110</sup> Правда, время пребывания в Мехельне пока установить точно не удалось.

ственным словом, вернувшись в Англию, досуга не имел. Значит, Введение и Речь написаны во Фландрии!

Но в том и дело, что ничего подобного Эразм, как мы уже отмечали, никогда не утверждал. Что же касается занятости Мора, то в его сетованиях на отсутствие досуга была, вероятно, немалая доля преувеличения, вполне оправданная литературной задачей — придумать мистифицирующую историю создания «Золотой книжечки». Если разделять главную установку Хекстера, то нетрудно договориться до утверждения, будто и «Историю Ричарда III» Мор, не имея досуга в Англии, тоже сочинил во Фландрии!

Показательно, как Хекстер по-разному использует одно и то же свидетельство: Мор признавался, что поехал в Антверпен, «как того требовало дело»<sup>111</sup>. Хекстер ссылается на это место, дабы подчеркнуть, сколь невероятной станет загруженность Мора, если датировать сентябрем встречу с Эгидием<sup>112</sup>. Это же место он имеет в виду, настаивая, что знакомство с Эгидием произошло вскоре после 21 июля<sup>113</sup>, когда Мор приехал в Антверпен ради *дела* и удовольствия. Ниже среди возможных причин, которые в сентябре снова привели туда Мора, указано и желание отвечать на письмо Дорпа, направленное против Эразма<sup>114</sup>. А если именно ради этого Мор поехал в Антверпен, то и фраза, на которой покоится гипотеза о знакомстве с Эгидием «вскоре после 21 июля», послужит дополнительным подтверждением сентябрьской версии, ибо закончено письмо Дорпа были лишь 27 августа.

Но мы не будем настаивать на этом соображении. Во-первых, потому, что из слов Мора о четырех с лишним месяцах разлуки с родиной нельзя сделать вывод о длительности его пребывания в Антверпене. А во-вторых, потому, что тезис о «полнейшем досуге» Мора во Фландрии препятствовал серьезному изучению смысла его миссии. Если переговоры в Брюгге прервались в середине июля и были возобновлены лишь после отъезда в Англию, то о каком их успехе мог говорить Мор? В письме же к Эразму он подчеркнул именно это: посольство было успешным, хотя дело продолжалось дольше, чем он думал<sup>115</sup>. Короче говоря, обстоятельства его пребывания во Фландрии еще предстоит выяснять. Предположение Хекстера об июльской поездке к Эгидию противоречит признанию

<sup>111</sup> Утопия, 1978, с. 118; Utopia, p. 46—47.

<sup>112</sup> Hexter J. H. Introduction, p. 574.

<sup>113</sup> Ibid., p. 575.

<sup>114</sup> Ibid., p. 576.

<sup>115</sup> Opus epistolarum, t. II, № 388, p. 195—196. Когда он, Мор, увидел, читаем дальше, что дело, ради которого был послан, завершено, другие же, усложняясь, приведут к дальнейшей затяжке, то написал кардиналу и просил дозволения вернуться. Мору, как видно, было поручено какое-то дело, которое было завершено ранее, чем возобновились прерванные переговоры. А раз это так, то упомянутое в «Утопии» дело, приведшее его в Антверпен, было иным, чем охота познакомиться с Эгидием или защитить Эразма от нападок Дорпа. Скорее всего, оно было связано с особыми интересами купцов Сити. Специальное задание Мора вносит, конечно, существенный корректив в представление о его безмятежном досуге, когда он будто бы «от нечего делать» принялся сочинять «Утопию».

Мора: вскоре после того, как Эразм уехал из Брюгге<sup>116</sup>, он отправился в Турне, т. е., вероятнее всего, Мор был там еще до посещения Антверпена.

Аргументация Хекстера относительно досуга во Фландрии и создания «Утопии» не удовлетворяет нас по многим причинам. Трудно избавиться от впечатления, что он все время стремится «подогнать» свидетельство Мора к нуждам развиваемой им гипотезы. Более того, он, словно ловкий адвокат, пытается ослабить неудобные ему показания ссылками на присущую свидетелю неточность. Так, чтобы заставить усомниться в «слишком поздней» датировке встречи Мора с Эгидием, Хекстер считает возможным говорить о том, что автор «Утопии» и продолжительность своей миссии определял неверно<sup>117</sup>.

Но все эти попытки, на наш взгляд, тщетны, поскольку предпринимаются они ради доказательства заведомо несостоятельного тезиса: «Утопия»-де есть результат бесед Мора с Эгидием.

Ни один из двух наших источников — на это следует обратить особое внимание — ни Мор, ни Эразм не говорят о том, что вторая книга «Утопии» была написана во Фландрии. Эразм ограничивается свидетельством, что это произошло «на досуге». Мор же, если принимать всерьез его версию, утверждает, что писать «Утопию» он стал, лишь вернувшись в Англию. Однако эта его версия — основа *мистифицирующей* подоплеки «Утопии», того литературного «розыгрыша», который составляет не только искусное обрамление книги, но и неотделим от ее содержания.

Слабость господствующей текстологической теории как раз и заключается в попытке согласовать свидетельства, противоположные по своим целям. Если Эразм, говоря об «обратной последовательности» в работе над двумя частями «Утопии», все же приоткрывает истину, хотя и с осторожностью, весьма кратко, не вдаваясь в детали, то Мор, умалчивая об истине, намеренно мистифицирует читателя. Поэтому, когда Хекстер, произвольно толкуя свидетельство Эразма в угоду своей концепции, считает возможным подкреплять ее отдельными, устраивающими его подробностями, почерпнутыми из *мистифицирующей версии* Мора, и в то же самое время обходит молчанием сердцевину мистификации, то такой прием трудно признать правомерным и обладающим доказательной силой.

Более того, как раз те детали из рассказа Мора, которые представляются вполне заслуживающими доверия, в расчет не принимаются, поскольку они не укладываются в защищаемую схему: автор «Утопии»-де не очень был силен в хронологии.

Можно еще понять Хекстера, когда он, увлеченный своей гипотезой, дабы свести концы с концами, пишет, к примеру, о двукратном пребывании Мора в Антверпене. Но трудно согласиться, когда он не только произвольно толкует текст, но и дает его в неверном переводе. С этим мы встречаемся на первой же странице Введения.

<sup>116</sup> L'univers de Thomas More, p. 217.

<sup>117</sup> Hexter J. H. Introduction, p. 576.

Свидетельство Эразма он переводит так: Мор «написал вторую часть, *потому что* находился на досуге, а первую часть он затем быстро набросал, когда представился подходящий случай»<sup>118</sup>. Мы оставим без внимания почти исчезнувшее «*ex tempore*», но задумаемся над подчеркнутыми словами: «Утопия»-де не просто плод досуга, она, выходит, написана от нечего делать!

Итак, утверждение, будто вторая книга «Утопии» была написана Мором во время пребывания во Фландрии после встреч и бесед с Петром Эгидием, написана в результате этих бесед, не более чем гипотеза, которая не может быть подтверждена ни прямым смыслом слов Эразма, ни собственным признанием Мора, ни вообще каким-либо свидетельством источников.

Если первая часть «Утопии» создавалась, несомненно, в Англии в 1516 г. после возвращения из Фландрии, то часть, ставшая ее второй книгой, была написана раньше. Вопрос о времени ее создания остается пока открытым. Но мысль о том, что первоначальный вариант «Утопии» возник до поездки во Фландрию и никак с этой поездкой не связан, имеет право на существование. По крайней мере, не меньшее, чем господствующая текстологическая концепция, возведенная на тенденциозном истолковании скудных свидетельств и непомерной доле домысла.

<sup>118</sup> Ibid., p. XV: More «had written the second part because he was at leisure, and the first part he afterwards dashed off as opportunity offered».

## Ренессансная

## апология наслаждения

(К прочтению некоторых мест  
«Утопии» Томаса Мора)

Читатель второй книги «Утопии» после знакомства со строгими, в иных отношениях даже суровыми привычками обитателей Нигдеи, которые приучены довольствоваться лишь необходимым, страсти подчинять узде разума и основанных на нем установлений, личные интересы — общественным, узнает, возможно, к немалому своему удивлению, что действительной целью всех их деяний и добродетелей является приятная жизнь, наслаждение. Гедонизм нравственных постулатов утопийцев имеет программный характер. И это становится очевидным уже из того, какое исключительное место занимает в «Утопии» обсуждение вопросов о счастье, благах, наслаждении.

Внешне трудно совместимое с жизнеустройством утопийцев, приписываемое им стремление к беспечальному, радостному существованию находит объяснение в логике духовных исканий и открытий гуманизма, отвечавших запросам культурной ситуации эпохи Возрождения. Именно поэтому мы предлагаем обратиться прежде всего к воззрениям гуманистов, которые в своем творчестве касались темы наслаждения.

На уместность и даже необходимость такого рода сопоставления прямо указывают слова, которыми начинается изложение воззрений на мораль утопийцев: «В той части философии, в которой речь идет о нравах, они толкуют о том же, что и *мы*» (курсив здесь и далее наш. — Авт.)<sup>1</sup>. Таким образом, сравнение с этическими взглядами представителей того культурного течения, к которому относит себя и автор «Утопии» («мы»), налицо. Правда, отождествляется здесь пока только *предмет* изысканий<sup>2</sup>, о котором далее говорится

<sup>1</sup> Ссылки на оригинал «Утопии» даются по изданию: The Complete Works of St. Thomas More. New Haven; London, 1965, vol. 4, p. 160. (Далее: Utopia). В скобках — соответствующая страница русского издания в переводе Ю. М. Каган («Мор Т. Утопия. М., 1978, с. 210»). (Далее: Утопия, 1978). При цитировании мы отходим от него в тех случаях, когда речь идет об уточнении смысла или о существенных нюансах в передаче терминов. Отступления эти оговариваются не всегда. Отметим сразу, что употребляемый Мором термин «voluptas», в изданиях «Утопии» на русском языке переводимый обычно как «удовольствие», мы сочли более правильным передавать словом «наслаждение».

<sup>2</sup> Прежние переводы не вполне точны: они излишне смело говорят о совпадении суждений утопийцев и тех, кого Мор объединяет словом «мы».

пространнее: «...они исследуют блага духовные, телесные и внешние; потом — приличествует ли наименование блага всем им или только дарованиям духа. Они рассуждают о добродетели и наслаждении; однако первый из всех и главный спор они ведут о том, в чем полагать человеческое счастье — в чем-нибудь одном или же во многом»<sup>3</sup>. Вопросы, перечисленные выше, были постоянным предметом гуманистических дискуссий. Многие виднейшие гуманисты целиком посвящали им трактаты, диалоги, послания и касались их практически во всех сочинениях на темы морали.

Излагая точку зрения утопийцев на счастье, Мор вводным выражением «*videntur*» дистанцируется от них. Впрочем, он занимает позицию небесстрастного наблюдателя. В его словах чувствуется оценочное суждение, невольно выдающее связь того, что волновало умы гуманистов, с теперь уже *суждениями* утопийцев: «И в этом вопросе, как представляется, более, чем следует, склоняются они в сторону группы (*factionem*), защищающей наслаждение, в котором, считают они, заключено для людей все счастье или же его важнейшая часть»<sup>4</sup>.

Обращает на себя внимание тот факт, что утопийцы приняли мнение некой группы, хотя и ставшее господствующим, однако, видимо, не единственным в их среде. Ведь известно, что по вопросу о счастье у них ведется наиважнейший спор — значит, высказываются и иные точки зрения; несколько выше, в повествовании об исследовании утопийцами явлений физического мира, подчеркивается, что, подобно древним, они «расходятся друг с другом и, когда приводят новые доводы, не во всем соглашаются и не полностью сходятся»<sup>5</sup>.

Воззрения противников наслаждения упомянуты вскользь. И тем не менее они представлены достаточно отчетливо: некая «противоположная группа» (*adversa factio*) полагает счастье в одной только добродетели<sup>6</sup>. Ниже приводятся суждения утопийцев, в которых легко угадывается их оппозиция аскетической точке зрения, приносящей в жертву «пустому призраку добродетели»<sup>7</sup> согласную с природой жизнедеятельность человека.

Таким образом, можно воспроизвести взгляды, противоборствующие по вопросу о счастье и наслаждении. Еще раз обратим внимание на то, что моральные диспуты в Утопии сам Мор прямо соотносит с духовными исканиями в близкой и родственной ему сре-

У Ю. М. Каган сказано «они судят подобно нам» (Утопия, 1978, с. 210), у А. И. Малеина и Ф. А. Петровского — «их мнения совпадают с нашими» (Мор Т. Утопия, М., 1953, с. 147), тогда как в оригинале о такой идентификации мнений пока еще нет речи. Ср.: «*eadem illis disputantur quae nobis*» (Utopia, p. 160).

<sup>3</sup> Utopia, p. 160 (с. 210).

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Ibid., p. 160 (с. 210).

<sup>6</sup> Ibid., p. 162 (с. 212).

<sup>7</sup> Ibid., p. 176—178 (с. 224—225). Об антиаскетической направленности этики утопийцев см.: Осиповский И. Н. Томас Мор: Утопический коммунизм, гуманизм, Реформация. М., 1978, с. 176—179.

де. Неудивительным поэтому выглядит тот факт, что спор о наслаждении, в основных чертах сходный с изображенным в «Утопии», лежит в основе диалога итальянского гуманиста Лоренцо Валлы, который первоначально был озаглавлен «О наслаждении» (1431 г.), а в окончательном варианте (1433 г.) получил название «Об истинном и ложном благе». Удивительно другое, а именно то, что это сочинение Валлы до сих пор мало привлекалось при изучении рассматриваемого отрывка «Утопии»<sup>8</sup>. Вместе с тем знакомство с ним помогает уяснению конкретной культурно-исторической ситуации, в которой формировались воззрения английского гуманиста.

В речах трех основных участников диалога высказаны различные точки зрения на высшее благо. Катоне Сакко (первоначально Леонардо Бруни), выступая от имени стоиков, провозглашает добродетельность (*honestas*) единственным благом<sup>9</sup>, природу же — враждебной человеку силой, с самого рождения побуждающей его тяготеть к пороку и ненавидеть добро<sup>10</sup>. Она, убеждает этот оратор, преследует людей всевозможными бедствиями и напастями<sup>11</sup>. Воззрения Сакко (Бруни) нарочито заострены. В их враждебности природе, настороженности по отношению к естественному человеку и эмпирии бытия нет ничего от философского стоицизма античности<sup>12</sup>. Но именно эти черты до некоторой степени сближают пози-

<sup>8</sup> До написания «Утопии» диалоги Валлы выходили из печати неоднократно: в Лувене (1483), Кёльне (1509), Париже (1512). О возможном знакомстве Мора с диалогами Валлы говорит вскользь Суртц. См.: *Surtz E. The Praise of Pleasure. Philosophy, Education and Communism in More's Utopia.* Cambridge (Mass.), 1957, p. 26. С большей определенностью на эту связь и зависимость сочинения Мора от диалогов Валлы указывает Логэн. См.: *Logan G. M. The Meaning of More's «Utopia».* Princeton, 1983, p. 146, 157—166. Возможно при этом посредничество Эразма, для которого влияние Валлы не прошло бесследно. См.: *Mestwerdt P. Anfänge des Erasmus.* Leipzig, 1917, S. 20—78, 155—157, 237 e pass.; *Hyma A. The Youth of Erasmus.* Ann Arbor, 1930, p. 41—45, 157—160, 186—189, 196—199; *Renaudet A. Erasme et l'Italie.* Geneve, 1954, p. 13, 15, 16, 39—43 e pass.; *Smith P. Erasmus. A Study of His Life, Ideals and Place in History.* N. Y., 1962, p. 15—16 (1-е изд., 1923).

Впрочем, не исключено, что Мор познакомился с диалогом Валлы самостоятельно еще до встречи с Эразмом. Есть сведения, что это произведение итальянского гуманиста циркулировало в Оксфорде уже в 1483 г., т. е. за 10 лет до поступления Мора в университет. См.: *Weiss R. Humanism in England during the Fifteenth Century.* Oxford, 1957, p. 173. Более того, вполне вероятно, что Мор имел в своем распоряжении это сочинение Валлы: среди книг его секретаря, значительная часть которых, как предполагают, была наследована им от патрона, упоминается в качестве автора *Laurentius Valla*, правда не уточняется, о какой из его работ идет речь. См.: *Prevost A. Thomas More et la crise de la pensee europeenne.* Lille, 1969, p. 60.

<sup>9</sup> «...Inter omnes Stoici preclarissimi videntur solum bonum honestatem esse dicentes...» (*Valla L. De vero falsoque bono* / Ed. by de M. Panizza Lorch. Bari, 1970, I, II, 7, p. 6).

<sup>10</sup> «Ut autem ad alteram causam descendam, nonne id quod multis deploratum est et deplorari potest, amorem vitiorum una cum materno nos lacte suxisse? Quod nequamquam nobis sed nature, si vera fateri volumus, vitio dandum est» (*Ibid.*, I, V, 1, p. 8). «Jam non inficiari possumus malignitatem esse nature que nos...» (*Ibid.*, I, V, 5, p. 10).

<sup>11</sup> *Ibid.*, I, VI, p. 11.

<sup>12</sup> *Лосев А. Ф. Эстетика Ренессанса.* М., 1978, с. 353.



цию Сакко (Бруни) с религиозным стоицизмом средневековья<sup>13</sup>, сочетавшим высокую оценку добродетели с церковной догмой. Впрочем, сблизкая, Валла их не отождествляет. Ведь Сакко (Бруни) со своим исключительным культом «разума, общего у человека с бессмертными богами», и добродетельности<sup>14</sup> принадлежит вместе с оппонентами к одной и той же культуре, хотя его «героический стоицизм» (как справедливо замечает Л. М. Баткин, «не случайный и не второстепенный момент кватрочентистского гуманизма»<sup>15</sup>) легче примирим со средневековым аскетическим идеалом презрения к миру.

Резким контрапунктом звучит речь Маттео Веджо (Антонио Беккаделли Панормита). Задиристо отвергая весь смысл выступления предшественника, он на основном пространстве диалога разворачивает защиту всякого рода наслаждений, наслаждения вообще<sup>16</sup>. Гедонизм человеческого существования предопределен природой, этой «нежно любящей матерью». Она не создавала в людях многочисленные и губительные пороки, как думают стоики, против которых ополчается Веджо (Панормита), но поставила человека среди наслаждений, одновременно вложив в него душу, склонную к ним<sup>17</sup>. Обратим внимание здесь на один важный момент в речи Веджо (Панормита), который в историографии либо обходят молчанием, либо упоминают вскользь, между тем как без него будет непонятен (или произвольно истолкован) весь пафос этого впечат-

<sup>13</sup> *Ревакина Н. В.* Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV — первой половины XV в. М., 1977, с. 196; *Allen C.* The Rehabilitation of Epicurus and His Theory of Pleasure in the Early Renaissance.— *Studies in Philology*, 1944, vol. 41, N 1 (p. 1—15), p. 6. М. С. Корелин, опираясь на некоторые свидетельства самого Валлы, считает, что точка зрения, изложенная в первой речи диалога, которая подвергается всестороннему опровержению в последующем выступлении, воспроизводит идеи раннесредневекового трактата Боэция «Об утешении философией», пытавшегося примирить стоицизм с христианством. См.: *Корелин М. С.* Этический трактат Лоренцо Валлы «Об удовольствии и об истинном благе». — *Вопросы философии и психологии*, 1995, № 4 (29) — 5 (30), (с. 391—444, 519—557), с. 543. Современный итальянский историк Франко Гаэта не без основания указывает в этой связи на современные Валле сочинения по этике, схоластические по духу и способу строить рассуждение, как, например, трактат Франческо Дзабареллы «О счастье», в котором отрицается всякое значение повседневной жизни человека, изгоняется из словоупотребления термин «наслаждение» и в качестве модели выставляется недостижимый «набалзамированный» нравственный идеал. См.: *Gaeta Fr.* Lorenzo Valla. *Filologia e storia nell'umanesimo italiano*. Napoli, 1954, p. 16, 39, 40.

<sup>14</sup> «In nobis, qui sumus rationis compotes et per hanc cum diis immortalibus socii, honestas unicum bonum est, vitiositas malum» (*Valla L.* *Op. cit.*, I, V, 2, p. 9).

<sup>15</sup> *Баткин Л. М.* Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. М., 1978, с. 162. Далее автор, видимо не замечая противоречия с вышесказанным, пишет о «традиционном стоицизме Бруни». См.: Там же.

<sup>16</sup> «Ты, Катон, считаешь, что надо стремиться к добродетели, я призываю к наслаждению» (*Valla L.* *Op. cit.*, I, XIV, 1, p. 21). См. перевод Н. Ревакиной в кн.: *Эстетика Ренессанса*. М., 1981, т. 1, с. 81. Далее, где соответствующие места даются в этом переводе, в скобках будут приведены страницы указанного издания.

<sup>17</sup> *Valla L.* *Op. cit.*, I, XIII, 1, 3, p. 17 (с. 80—81); I, XVI, 1, p. 22 (с. 83).

ляющего своими крайними выводами выступления: с самого начала оппонент Сакко (Бруни) апеллировал не просто к природе, но к «провидению природы, коим все сотворено». (И это вопреки точке зрения Эпикура, учение которого о наслаждении он, т. е. Веджо, якобы будет защищать<sup>18</sup>, зато в согласии с Евдоксом. Впрочем, он дальше оговаривает, что не намерен строго держаться эпикурейской философии, но, выставя за образец Сенеку и Цицерона, будет «искать поддержку для своего дела где угодно»<sup>19</sup>. И он не обманывает и спокойно обирает многих античных мыслителей.)

Тяга к наслаждению не есть нечто случайное, но универсальное, свойственное всему живому началу, установление природы (*iuga nature*)<sup>20</sup>. Именно в этом своем качестве наслаждение — цель, имманентная человеческому субъекту, реализуемая в нем и посредством него. Поэтому можно согласиться с историками, утверждающими, что во второй речи диалога Валлы предпринята попытка основать этику на индивидуальной психологии<sup>21</sup>, но только в том случае, если принять эту «индивидуальную психологию» в качестве «субъективного, эмоционально-эффективного коррелята»<sup>22</sup> всеобщего, установленного природной необходимостью принципа. Таким образом, нравственный императив в этой речи — наслаждайся! — получает прочное онтологическое обоснование.

То же мы находим в произведении Мора. Утопийцы, полемизируя с приверженцами добродетели (похожими на стоиков у Валлы), постоянно апеллируют к природе, в которой одной усматривают неоспоримую санкцию для наслаждения: «Итак, говорят они, приятную жизнь, т. е. наслаждение как цель всех деяний, предписывает нам сама природа. Жить по ее предписанию — так определяют они добродетель»<sup>23</sup>. Природа также критерий «истинного наслаждения» (иными словами, того, что по природе приятно<sup>24</sup>). Она воспринимается как «милостивая родительница» (Мор пишет о «*naturae parentis indulgentiam*», у Валлы «*sub qua [natura] velut indulgentissima matre*»), все устраивающая для своего потомства с «наинжнейшей сладостью»<sup>25</sup>.

<sup>18</sup> «Neque vero te admiratio teneat si ego qui Epicurum defendere videor (nam summum bonum ut ille in voluptate constituo) omnia nature providentia non inficior esse effecta, quod hic noluit» (Ibid., I, X, 2, p. 14).

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Ibid., I, XVI, 3, p. 22 (с. 83).

<sup>21</sup> См. у Корелина: «Этическая система Валлы, как она выражена у Беккаделли, представляет собою попытку поставить этику вне всякой зависимости от религии, основать ее на индивидуальной психологии, вывести обязанности человека из его природы». И далее, логически не согласовывая с предыдущим высказыванием, хотя по сути верно, он пишет: «Выше требований природы этика Валлы не знает ничего...» (Корелин М. С. Указ. соч., с. 552). Слова Корелина буквально воспроизводит А. И. Хоментовская. См.: Хоментовская А. И. Лоренцо Валла — великий итальянский гуманист. М.; Л. 1964, с. 46. О стремлении «основать мораль на психологических наблюдениях» пишет Гаэта. См.: Gaeta Fr. Op. cit., p. 21.

<sup>22</sup> Лосев А. Ф. Эстетика Ренессанса, с. 356.

<sup>23</sup> Utopia, p. 164 (с. 213).

<sup>24</sup> Ibid., p. 170 (с. 219).

<sup>25</sup> Ibid., p. 176 (с. 223).

В диалоге Валлы следует обратить внимание еще на один момент. Оправдывая наслаждение «провидением и замыслом природы»<sup>26</sup>, Веджо (Панормита) подчеркивает его абсолютную необходимость, а следовательно, полезность: «...природа выделила роду живых существ одно и главное: сохранять свою жизнь и тело и уклоняться от того, что кажется вредным. Но ничто более не сохраняет жизнь, чем наслаждение с помощью органов чувств, зрения, вкуса, слуха, обоняния, осязания, без чего мы не можем жить; без добродетельности же можем. Так что если кто-то жесток и несправедлив по отношению к любому из чувств, он действует вопреки природе и вопреки своей пользе»<sup>27</sup>. При таком соединении с пользой (которой «можно назвать только то, что лишено ущерба, или, по крайней мере, то, что превышает ущерб»<sup>28</sup>) наслаждение становится самодостаточным, т. е. ни в чем не нуждающимся и ничем не отягощенным, и как таковое оно и может быть признано целью, тогда как добродетельность сама по себе — «пустое и бесполезное слово, ничего не выражающее и не доказывающее, и ради нее ничего не следует предпринимать!»<sup>29</sup>. Словом, все жизнеустремления человека замыкаются на пользе — наслаждении; исходя из этого принципа объясняются мотивы тех героических поступков и деяний, которые издревле служили образцами добродетельности, способности положить личные интересы на алтарь общего блага<sup>30</sup>.

В этике Веджо (Панормита) нет места для добродетельности (*honestas*), хотя добродетели (*virtutes*) допускаются, правда, не как основополагающие категории нравственности, но в скромном виде пособниц наслаждения<sup>31</sup>: «Среди них (добродетелей. — *Авт.*) наслаждение не блудница среди матрон, как болтает позорнейший род людей — стоики, а госпожа среди служанок. Восседающая и пользуясь их услугами, она приказывает одной поторопиться, другой возвратиться, третьей остаться, четвертой ожидать»<sup>32</sup>.

Как уже неоднократно отмечалось в советских исследованиях<sup>33</sup>, утилитарный гедонизм Веджо (Панормита) не противопоставляет интересам общества, несмотря на постоянно провозглашаемый примат личной пользы, откровенные признания собственной выгоды субъекта в качестве единственного мотива всех его поступков. Ведь

<sup>26</sup> «Nos vero de nature providentia et consilio agimus, que iccirco tanta fecit-que exposui ut ipsis fruere mur» (*Valla L. Op. cit.*, I, XXXII, 1, p. 34 (с. 93)).

<sup>27</sup> *Ibid.*, I, XXXV, 1, p. 35 (с. 94).

<sup>28</sup> *Ibid.*, II, XV, 3, p. 62 (с. 97).

<sup>29</sup> «honestatem vocabulum esse inane et futile» (*Ibid.*, II, XV, 3, p. 62 (с. 97); см. также: II, XXVII, 1, p. 74 (с. 99)).

<sup>30</sup> *Ibid.*, II, XV, 3, p. 62 (с. 97).

<sup>31</sup> «Ille autem quatuor que virtutes appellantur, quas vos honestatis vocabulo coinquinatis quasque vobis solita insolentia vendicatis, non aliud quam ad hunc ipsum finem [i. d. voluptatem] perveniunt». Далее под указанным углом зрения рассматриваются добродетели: благоразумие, умеренность, справедливость, скромность. См.: *Ibid.*, I, XXXIII, 1—2, p. 34 (с. 93—94).

<sup>32</sup> *Ibid.*, I, XXXIV, 1, p. 34—35 (с. 94).

<sup>33</sup> Брагина Л. М. Итальянский гуманизм: Этические учения XIV—XV веков. М., 1977, с. 139; Ревакина Н. В. Указ. соч., с. 203—206; Абрамсон М. Л. От Данте к Альберти. М., 1978, с. 129.

все отношения в этом обществе строятся на принципе взаимопользости, поэтому правильно понятая личная выгода им противоречить не может. В самом деле, каждому человеку выгодно, чтобы его любили — иначе жизнь уподобляется смерти; для этого он должен научиться радоваться благополучию других, полюбить их и оказывать им всевозможные услуги. Именно так приобретает чужое доверие<sup>34</sup>. «И хотя я действую тоже в собственных интересах,— резонерствует второй собеседник,— при этом я хочу быть полезным другому, чтобы равным образом быть полезным самому себе»<sup>35</sup>.

Отношениями пользы, рождающей наслаждение, пронизано все общество: ради нее принимают законы, создают города и государства, избирают правителей; науки, искусства, ремесла и иные занятия не стремятся ни к чему иному, кроме пользы или наслаждения, коими зиждется также дружба, школа, семья, связь господ и слуг; даже почитание богов осуществляется человеком в ожидании конкретных житейских выгод<sup>36</sup>.

Если мы опять вернемся к Мору и внимательно вчитаемся в некоторые пассажи «Утопии», то обнаружим, возможно, к немалому удивлению, что обществулюбивые утопийцы в своей морали руководствуются теми же установками пользы и наслаждения, что и литературный персонаж Валлы, хотя в выводах они не заходят так далеко и никогда не забывают о человечности и справедливости. Но суть остается той же: нет никаких оправданий — даже любовь к ближним — для пренебрежения собственной выгодой, пользой и наслаждением<sup>37</sup>; не следует стремиться к жертвенности из пустого принципа<sup>38</sup>, а если человек чем-то поступает, то делает это в расчете на большую пользу для себя.

Взаимопользность, обмен благодеяниями и услугами, предполагающий в итоге жизнь в наслаждении и счастье, есть нравственная основа общественного устройства утопийцев, соблюдения всех его норм: «И так как природа приглашает смертных помогать друг другу, чтобы жить веселее... она, разумеется, даже тебе велит следить за тем, чтобы содействовать своим выгодам постольку, поскольку

<sup>34</sup> Valla L. Op. cit., II, XVI, 3, p. 64 (с. 98); II, XXVII, 1, p. 74 (с. 99).

<sup>35</sup> Ibid., II, XXVII, 2, p. 74 (с. 99).

<sup>36</sup> Ibid., II, XXXII, 1—6, p. 87—88 (с. 103—104).

<sup>37</sup> «Если так (т. е. человеку надлежит заботиться о благе и утешении других, возвращать им удовольствие.— Авт.), то почему природа не побуждает, чтобы каждый делал то же для себя самого? Или же приятная жизнь дурна, т. е. та, которая доставляет наслаждения; если так, то ты не только не должен никому помогать в ней, но изо всех сил должен отнимать ее у всех как вредную и смертоносную; или же тебе не только можно, но и должно склонять других к этой жизни как к хорошей; тогда почему бы тебе не склонить к этому прежде самого себя, по отношению к которому тебе надлежит быть не менее благосклонным, чем к другим?» (Utopia, p. 162—164 (с. 213)).

<sup>38</sup> «Они (утопийцы.— Авт.) говорят, что в высшей степени безумно стремиться к суровой и нелегкой добродетели и не только гнать от себя сладость жизни, но и по своей воле терпеть страдание, от которого не дождешься никакой пользы...» (Ibid., p. 162 (с. 211—212)). В другом месте они против того, чтобы «сокрушать самого себя из-за пустого призрака добродетели безо всякой пользы для кого-либо...» (Ibid., p. 178 (с. 225)).

ку ты не причиняешь этим невыгод другим (в новом переводе смысл этого места искажен.— *Авт.*). Поэтому они считают, что надобно соблюдать не только договоры между частными лицами, но и законы общества ... о распределении жизненных благ, т. е. предмета наслаждения. Заботиться о своей выгоде, не нарушая этих законов,— благоразумно, а думать, кроме того, об общественной — признак благочестия; однако похищать чужое наслаждение, преследуя свое, воистину несправедливо; напротив, отнять что-нибудь у себя самого, отдав другим,— это как раз долг человечности и доброты, ибо он никогда не забирает у нас столько, сколько возвращает назад. *Ведь он вознаграждается обменом благодарной, и сознание благодеяния и воспоминание о любви и благорасположенности тех, кому ты сделал добро, приносит душе больше наслаждения, чем было бы то телесное наслаждение, от которого ты удержался.* Наконец (в этом легко убеждает нас, охотно соглашающихся с этим, религия), за краткое и малое наслаждение Бог воздает огромной и никогда не преходящей радостью (*gaudio*). На этом основании, тщательно взвесив и обдумав предмет, утопийцы признают, что все наши действия, и в числе их даже сами добродетели, имеют в виду как цель (*velut finem*) наслаждение и счастье»<sup>39</sup>.

Мор не менее последователен, описывая проведение утопийцами принципа утилитарного гедонизма, нежели Валла. Никакие исключения из него не допускаются. Даже если кто-нибудь весьма усердно печется о других людях или об обществе, пренебрегая собственными выгодами, то делает он это не просто так, совсем не бескорыстно, но — как подчеркивается — в надежде получить от Бога за свои труды *большее наслаждение*<sup>40</sup>.

Вместе с тем в такого рода этике нет ничего антиобщественного, античеловеческого. Ведь в обоих случаях проповедуется гедонизм не какой-нибудь отдельной исключительной личности, но гедонизм в качестве общей нравственной основы жизнеповедения всех людей и каждого конкретного человека. Более того, он гуманен, ибо побуждает, даже повелевает (пусть из соображений выгоды) помогать другим, радоваться их благу<sup>41</sup>. Защищая наслаждение, Веджо (Па-

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 164—166 (с. 214—215).

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 178 (с. 224).

<sup>41</sup> Приведем высказывания у Валлы и Мора. «Не может быть такого, чтобы люди, за исключением глубоко несчастных и привыкших к злодеяниям, не радовались благу другого человека и, более того, сами не были причиной его радости... На основании ежедневной практики надо научиться радоваться благам других людей и всеми силами стараться, чтобы они нас полюбили. Это случится только тогда, когда мы полюбим их и будем стремиться оказать им большие услуги; если мы пренебрежем этим, то никогда не сможем жить в радости» (*Valla L. Op. cit.*, II, XVI, 3, p. 64 (с. 98)). «Разум... наставляет нас и побуждает, чтобы и сами мы жили в наименьшей тревоге и наибольшей радости и прочим помогали по природной общности с ними достичь того же. Ведь никогда не было ни одного столь сурового и строгого поборника добродетели и ненавистника наслаждения, который указывал бы тебе на труды, бдения и не повелевал бы также посылить облегчать нужду и тяготы других. И он считал бы достойным похвалы за человечность то, что человеку надлежит заботиться о благе и утешении человека, если человечнее всего смягчать горести других и, одолев печаль,

нормита) определяет его как «благо, к которому повсюду стремятся и в котором заключается удовольствие души и тела»<sup>42</sup>. Человек берется и в неразрывном единстве духовной и материально-природной жизни. Поэтому Веджо (Панормита) не разделяет наслаждение на чувственное и духовное, подобно Аристотелю, с которым он вступает в полемику<sup>43</sup>. Только полагая субстанциальность человека в его психофизической целостности, можно было прийти к заключению, что «наслаждения тела рождаются с помощью души, а наслаждения души — при поддержке тела. Ведь то, что существует в душе, разве не является как бы телесным, разве не существует согласно тем вещам, которые мы видим, слышим или воспринимаем каким-либо чувством, откуда рождается созерцание?»<sup>44</sup>. За этим следует другой вывод: нет принципиальной разницы в источнике наслаждения (например, в наслаждении от созерцания неба и звезд или от созерцания прекрасного лица), хотя лучшее знание или понимание вещи может сказаться на интенсивности (больше или меньше) в переживании этого чувства<sup>45</sup>. Поэтому, расходясь уже с Платоном, Веджо (Панормита) утверждает, что всякое наслаждение — благо<sup>46</sup>.

Человек может получать наслаждения не только от дарований духа, но и от благ, которые обусловлены его телесной природой, случаем или вообще внешними обстоятельствами, и каждое из этих наслаждений будет правомерным. Причем Веджо (Панормита) обращает основное внимание на услады чувственности, в тонких подробностях живописует прелести зрения, слуха, вкуса, обоняния, наконец, защищает полную свободу в отношениях между полами. Он отвергает все, что этому мешает, — брак, мнение людей, девственность — и оправдывает прелюбодеяние, блуд, предлагая (здесь уже со ссылкой на учение Платона) установить общность жен, понимаемую как беспрепятственное и неограничиваемое ничем, кроме взаимного расположения, сожителство с любой женщиной<sup>47</sup>. В основе этой, по словам русского историка, «смелой до цинизма проповеди чувственности»<sup>48</sup> лежало стремление не столько эпатировать читающую публику, впрочем не чуждое автору, сколько до крайних выводов развить исходную посылку.

В самом деле, когда человек берется в своей непосредственности, в своей природной данности, не обусловленный и не определенный

возвращать их к приятности жизни, т. е. к наслаждению (нет никакой добродетели, свойственной человеку более этой)» (*Utopia*, p. 162 (с. 212—213)).

<sup>42</sup> *Valla L.* Op. cit., I, XV, 1, p. 21 (с. 82).

<sup>43</sup> «Но Аристотель признает два наслаждения — одно в чувствах, другое в душе. Однако я не понимаю: если у них одно и то же название, каким образом мы можем получать разные вещи, тем более что всякое наслаждение не столько чувствуется телом, сколько душой, которая сдерживает тело, что, полагая, признает Эпикур» (*Ibid.*, II, XXVIII, 5, p. 76 (с. 100)).

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*, II, XXVIII, 7—8, p. 77 (с. 101).

<sup>46</sup> «*omnis voluptas... bona est*» (*Ibid.*, II, XXVIII, 7—8, p. 76 (с. 100)).

<sup>47</sup> *Ibid.*, I, XXXVI—XLV, p. 35—41.

<sup>48</sup> *Корелин М. С.* Указ. соч., с. 402, 409.

моралью, религией, обществом, и как таковой возводится в абсолют, он находит себя удовлетворенным всем, без исключения, тем, что ощущает, чувствует или созерцает в соответствии с формой и установкой, которая способствует получению максимального наслаждения, соединенного с пользой. При таком подходе в наличной действительности не усматривается никакого самостоятельного нравственного содержания. Ее хозяином становится возведенный в абсолют человеческий субъект, представляющий собой лишь абстрактное единство, которое есть не что иное, как простое совпадение с собой, бессодержательная идентичность субъекта, погруженного в постоянную изменчивость, текучесть, конечность и преходящесть явлений повседневной обычной жизни. Стихия вечного становления рассматривается как источник постоянного, хотя все время нового, наслаждения. Беспредельность его форм, уход в дурную бесконечность не пугали человека Возрождения. Наоборот, разнообразие, необычность, редкость были неизменными условиями приобретения наслаждений<sup>49</sup>, имевших вполне конкретное положительное содержание.

Таким образом, наслаждение как неотъемлемая черта человеческого существования разнообразно, все его проявления, относятся ли они к душе, телу или внешним благам, признаны уместными. Позиция Веджо (Панормиты) в диалоге Валлы последовательно имманентистская. Самостоятельная индивидуальность исходит из себя, из непосредственности своего наличного существования с его очевидной конечностью, относительностью целей, непредугадываемой причудливостью и случайностью жизненных коллизий, Всякая же оглядка на трансцендентное — на то, что могло бы претендовать на абсолютную нравственную значимость, что определяло бы собой все конечное, относительное, случайное, — уничтожается самым решительным образом. Мнение о загробных наслаждениях души, подобных тем, что получают блаженные боги, Веджо (Панормита) объявляет «старушечьими баснями»<sup>50</sup>, склоняясь к убеждению, что человек, как и всякое одушевленное существо (*animans*), умирает целиком (*nos morimur toti*)<sup>51</sup>. Этим подрывается надежда на будущее посмертное воздаяние и верным, несомненным провозглашается то, что дано в земном существовании: «Мы знаем одно только благо в человеческих делах и потому будем служить наслаждению. Если бы нам и обещали Елисейские поля, то я считал бы крайне глупым предпочитать неверному верное... Поэтому будем как можно дольше держаться за телесные блага, которые несомненны и которые никогда не могут быть вновь обретены в другой жизни. Будем, насколько можно (а можем мы многое), услаждать глаза, уши, нёбо, ноздри, руки, ноги и остальные члены нашего тела...»<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> *Valla L. Op. cit.*, I, XIII, 9, p. 19 (с. 81); I, XXXVI, 1, p. 39 (с. 94).

<sup>50</sup> *Ibid.*, II, XXX, 1—2, p. 85.

<sup>51</sup> *Ibid.*, II, XXX, 6, p. 86—87.

<sup>52</sup> *Ibid.*, II, XXX, 6—7, p. 87.

В Утопии рассуждают сходным образом. Хотя по соображениям, о которых будет сказано особо, утопийцы признают религиозное учение о бессмертии души и загробном воздаянии, «они безо всякого колебания провозглашают, что если устранить эти начала, то не сыскать такого глупца, который не понял бы, что всеми правдами и неправдами надобно стремиться к наслаждению». И далее, словно забыв (?) об условном модусе реального допущения, в котором выдержано начало периода, Мор повествует как о вещах однозначных следующее: «Ибо они говорят, что в высшей степени безумно стремиться к суровой, нелегкой добродетели и не только гнать от себя сладость жизни, но и по своей воле терпеть страдание, от которого не дождешься никакой пользы (ведь какая может быть польза, если после смерти ты ничего не получишь, а всю эту жизнь проведешь бессладостно, т. е. несчастно)»<sup>53</sup>.

Эти соображения, как видно, побуждают утопийцев весьма заботиться о том, чтобы проводить жизнь в возможно большем довольстве и веселье, обставляя ее разнообразными наслаждениями. Их мнение о том, что «не должно быть запретных наслаждений (лишь бы за ними не воспоследовали неприятности)»<sup>54</sup>, в основе своей совпадает с точкой зрения Веджо (Панормиты) в диалоге Валлы, хотя они не делают таких, как он, крайних выводов из этой посылки и, более того, по некоторым вопросам резко с ним расходятся. И это понятно. Ведь в «Утопии» речь идет не о человеке вообще, взятом безусловно, но о людях, живущих в определенном обществе, исповедующих конкретные религиозные воззрения, политические убеждения. Утопийцы, в частности, не только не оправдывают прелюбодеяния, но, напротив, сурово за них наказывают; и в целом все, к чему ведет природное начало, умеряется и проверяется разумом<sup>55</sup>, а телесные наслаждения, видимо вслед за Эпикуром и Аристотелем, ставятся ниже духовных<sup>56</sup>, тогда как Веджо (Панормита) акцентирует внимание на ничем не сдерживаемой чувственности.

Многое из того, в чем персонаж Валлы усматривал объект наслаждения, утопийцами Мора отвергается как подложное, неистинное наслаждение (знатность, щегольство, любовь к драгоценностям, богатству, игра в кости и др.). Но, несмотря на разногласия по частностям, важно подчеркнуть, что обе точки зрения строятся на принципиальном оправдании наслаждения, имманентного человеку, т. е. связанного с условиями его земного существования. А если так, то совсем не случайно исключительное внимание в обоих произведениях уделяется здоровью. Утопийцы присуждают ему пальму

<sup>53</sup> Utopia, p. 162 (с. 211—212).

<sup>54</sup> Ibid., p. 144 (с. 198).

<sup>55</sup> «В том, к чему надлежит стремиться и чего избегать, надобно следовать тому водителю природы, которое повинуется разуму» (Ibid., p. 162 (с. 212)).

<sup>56</sup> Utopia, p. 174 (с. 222). См.: Эпикур. Письмо к Менекею.— В кн.: Материалисты древней Греции. М., 1955, с. 212—213; Аристотель. Никомахова этика. 1176b 20—25.— Соч. М., 1983, т. 4, с. 280.



первенства из тех наслаждений, которые доставляет тело<sup>57</sup>, ибо «когда нет здоровья, то совсем не остается места для какого бы то ни было наслаждения»<sup>58</sup>. Отдается должное другим чувственным наслаждениям, причем особо отмечается свойственная человеку (в отличие от животных) способность свободного (избирательного) восприятия их объектов как эстетической предметности, иными словами, помимо корыстной заинтересованности в них в качестве жизненных благ<sup>59</sup>.

Итак, в диалоге Валлы принцип добродетельности (*honestas*), провозглашенный Сакко (Бруни), оспаривается у Веджо (Панормиты) моралью, нацеленной на наслаждение (*voluptas*)<sup>60</sup>. Причем обе точки зрения, по закону отрицания полностью противоположные друг другу, в сущности исходят из одной и той же в высшей степени характерной для ренессансного гуманизма установки: из абсолютизации человеческого субъекта. Только в первом случае самостоятельная индивидуальность, поставленная перед неприглядной эмпирией наличного бытия, которое лишено субстанциональности, достигает примирения внутри себя, находит твердую опору в разуме, добродетельности, благодаря чему и возвышается над своими страстями, чисто природной обусловленностью, иррациональной, переменчивой фортуной; в другом — человеческий субъект берется непосредственно, в нерушимом единстве жизни духа и телесного естества, и как таковой он руководствуется лишь инстинктом самосохранения, пользы и наслаждения.

Оба эти воззрения связаны с идейными исканиями в ренессансном обществе. Но было бы крайним упрощением расценивать их как прямое отражение жизнеповедения и нравственных воззрений ранних гуманистов. Диалог Валлы обладает определенной степенью самостоятельности и независимости, присущей всякому теоретизированию, логика развития мысли которого не совпадает и не может полностью совпасть, подчиняясь своим законам, с настроениями и чаяниями в обществе или какой-то его части. Поэтому если в речи Веджо (Панормиты) без труда можно усмотреть такое проявление общемировоззренческой тенденции к созданию имманентистской картины мира, которая в оправдании наслаждения неминуемо оборачивалась признанием собственных прав человеческого субъекта, то проповедь разнузданной чувственности, эгоистического утилитаризма следует рассматривать не как симптом морального состояния об-

<sup>57</sup> *Utopia*, p. 174 (с. 222).

<sup>58</sup> *Utopia*, p. 172, 174 (с. 221). Те же мысли высказывает Веджо (Панормита) у Валлы: «Теперь скажу о благах тела, из которых самое главное — здоровье... Нет человека до такой степени лишённого здравого смысла, который был бы врагом здоровья» (*Valla L. Op. cit.*, I, XVIII, 4, p. 23, (с. 83—84)).

<sup>59</sup> См. соответствующие места: *Valla L. Op. cit.*, I, XXVII, 1, p. 32—33 (с. 92); *Utopia*, p. 172 (с. 220), 176 (с. 224).

<sup>60</sup> Столь же резко противопоставляет эти два принципа Цицерон: «*omnem voluptatem dicimus honestati esse contrariam*» [*Cicero. De officiis*, III, XXXIII, 119 (с. 156)]. См.: Цицерон. Об обязанностях. — В кн.: Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях / Пер. В. О. Горенштейна. М., 1974.

щества, но как доведенное до крайнего предела умозрительное выражение этой тенденции.

Однако, чтобы претендовать на роль общепринятой морали, противоборствующие в диалоге точки зрения должны не только достичь примирения между собой (внутри одной и той же культуры), но и найти формулу компромисса с теми требованиями, которые выдвигало религиозное миросозерцание. Синтез, снимающий оппозицию «*honestas — voluptas*» в речи третьего персонажа Антонио да Ро (Никколо Никколи)<sup>61</sup>, предполагает также санкционирование традицией новых воззрений<sup>62</sup>. Ведь для того чтобы их ростки приняли, они должны были быть посажены в имеющуюся культурную почву (другой не дано), укорениться в ней и уже затем, преобразовав ее соответственно своим потребностям, развиться в целостную систему. Функция синтеза, предложенного в последней речи диалога, необыкновенно существенна и заключается в том, чтобы обеспечить поддержку новым тенденциям морали, прежде всего гедонистическому утилитаризму — наиболее дерзкому из заявленных выше требований — со стороны религиозной доктрины. Всю важность этого деликатного и сложного предприятия хорошо представлял себе Мор много лет спустя после выхода в свет произведения Валлы. Ведь и его утопиицы, которые «более, чем следует, склоняются в сторону группы, защищающей наслаждение», «ищут все же (и это еще более удивительно), — специально считает нужным подчеркнуть автор, — для *столь щекотливого мнения* покровительство религии, которая серьезна и строга и обыкновенно печальна и сурова»<sup>63</sup>.

У да Ро (Никколи) решается в сущности та же культурно-историческая задача<sup>64</sup>. Добродетельность, в понимании этого участника бесед, представлявшего точку зрения благочестивого христианина, есть нечто «трудное, тяжкое, суровое», и к ней надо стремиться не ради ее самой и не ради земных выгод, «но потому что она является ступенью к тому блаженству, каковое либо дух, либо душа, не отягощенная смертным телом, вкушает у творца вещей, от которого

<sup>61</sup> Обе позиции — «добродетельность» и «наслаждение» — одобряются и отвергаются, так как их «следует принять иначе, чем это предложено в ваших рассуждениях», — заявляет да Ро (*Valla L. Op. cit.*, III, III, 4, p. 94). Ниже он утверждает в качестве самостоятельных благ *honestas* и *voluptas*, указывая, что первое свойственно исключительно человеку, другое характерно и для него, и для животных. См.: *Ibid.*, III, V, 1—2, p. 102.

<sup>62</sup> В отечественной литературе это отмечал Баткин: «Побивая стоицизм и «эпикуреизм», христианство Никколи ими заряжается, оно противопоставляет себя им, но и согласует их друг с другом и с собой» (*Баткин Л. М. Указ. соч.*, с. 163).

<sup>63</sup> *Utopia*, p. 160 (с. 211). В последнем переводе смысл отрывка искажен: «для этого *приятного мнения*» (*sententiae tam delicatae*). Малени и Петровский передали это место точнее (с. 147).

<sup>64</sup> Именно поэтому данную речь ни целиком, ни в какой ее части нельзя трактовать как лицемерную уловку, а истинные воззрения Валлы находить только у «эпикурейца». См.: *Корелин М. С. Указ. соч.*, с. 547—551. В новейших работах советских исследователей справедливо указывается на необходимость самого серьезного к ней отношения. См.: *Лосев А. Ф. Эстетика Ренессанса*, с. 354; *Баткин Л. М. Указ. соч.*, с. 161—164.

она произошла. И кто усомнился бы или смог бы придумать лучшее имя сему блаженству, чем наслаждение?..»<sup>65</sup>.

Таким образом, оба исходных понятия, подвергаясь спиритуализации, примиряются по отношению к высшему единству, правда, не в качестве равноправных, но соподчиненных. Ведь истинной целью, к которой стремятся ради нее самой, является наслаждение (не добродетельность), ищут ли его в этой или в будущей жизни<sup>66</sup>. Подчеркнем, что христианская этика да Ро (Никколи) сохраняет за наслаждением роль целеполагающего принципа. Впрочем, она строго разграничивает наслаждение, обретаемое теперь, на земле, и то другое, что получают позже на небесах; первое порождает пороки, второе — добродетели. К тому и другому одновременно стремиться нельзя: они противоположны между собой; поэтому, «если желаешь наслаждаться будущим, здесь нам следует воздерживаться». Единственное возможное наслаждение в этой жизни, и оно же наибольшее, происходит из надежды на будущее счастье, когда ум и душа, поглощенные божественным, рисуют себе обещанные награды и как бы делают их имеющимися (*presentes*)<sup>67</sup>.

В этике да Ро (Никколи) господствует трансцендентность. И это неудивительно в позиции апологета христианской морали; неожиданно другое: трансцендентное у да Ро (Никколи) играет всеми земными красками, причем более яркими и насыщенными, чем в натуре. И отказ от благ настоящего оказывается на деле обменом на божественные, обменом, обеспечивающим аналогичные (равные) земным наслаждения, только без их скоротечности и иных недостатков<sup>68</sup>. Даже человеческая чувственность, плотские радости не уничтожаются, но, напротив, преумножаются и освящаются<sup>69</sup>. И в целом весь этот небесный рай и сами божественные наслаждения предстают как возвышение земной чувственности, преображенной и очищенной от всего грубого и пошлого. Преображается тело, становясь светлее «полуденного солнца». Как и другие райские предметы, оно превращается в объект созерцания, приятного и неутомительного для зрения; оно «источает некий бессмертный запах». Слух, обоняние и иные чувства также доставляют наслаждение, чистое и необремененное никакими тягостными последствиями.

Кроме того, человек обретает способности и силы других живых существ и может использовать их, не испытывая при этом утомле-

<sup>65</sup> *Valla L. Op. cit.*, III, IX, 2—3, p. 110.

<sup>66</sup> «Ex quo debet intelligi non honestatem sed voluptatem propter se ipsam esse expectandam tam ab iis qui in hac vita quam ab iis qui in futura oblectari volunt» (*Ibid.*).

<sup>67</sup> *Ibid.*, III, X, 1—2, p. 110—111.

<sup>68</sup> «Et quatenus de commutatione terrenorum bonorum cum divinis agimus, estimemus an pro ceteris voluptatibus que hic percipi possunt repudiatis illic paria fiant... Nunc si in celo bona que in terris sunt eadem redderentur eterna, minus molesta foret expectatio et patientia» (*Ibid.*, III, XXIV, 1—2, p. 125).

<sup>69</sup> «Que autem ad corporis sensus attinent aut his quibus modo fruimur fruemur aut si qua cessabunt in eorum locum multo melioribus donabitur. Quid enim sibi vellet restitutio corporum, si nihil plus habituri simus quam sune illis haberemus?... Ergo resumptis corporibus intermissa gaudia sed tamen sanctiora et ut dixi cum multo fenore reddentur...» (*Ibid.*, III, XXIV, 5, p. 126).

ния, «и, что еще великолепно, носиться, сидя на самых белых облаках и призывая по произволу ветер, как бы править парусами». Наконец, обращается да Ро (Никколи) к Веджо (Панормите), «в небесном Иерусалиме ты будешь понимать и говорить на всех языках, приобретешь всякую науку, всякое учение, всякое искусство, и притом без ошибок, без сомнений и колебаний»<sup>70</sup>.

Не вызывает сомнений «грубо эвдемонистический характер христианской этики» в третьей книге Валловых диалогов<sup>71</sup>. В самом деле, если единственным благом провозглашается наслаждение или удовольствие («*voluptatem sive delectationem esse solum bonum*»), то тогда неудивительно, что и бога следует любить не ради него самого, но за счастье, блаженство, наслаждение, зависящие от него, т. е. не в качестве причины целевой, но действующей<sup>72</sup>. Словом, наслаждение как цель, присущая человеку в этой жизни, что странно доказывает Веджо (Панормита), сохраняет, согласно да Ро (Никколи), свое значение и, более того, свое содержание в потустороннем существовании. Такое сочетание двух планов изображения (земного и небесного, реального и сверхприродного) происходит благодаря тому, что в обоих случаях за исходное берется человек в единстве духовного и материально-телесного начал и он же, словно в перспективном построении ренессансной картины, одновременно обеспечивает как бы единую точку, в которой соединяются все проецируемые линии повествования.

После нового перевода на латынь «Никомаховой этики» Аристотеля, законченного Леонардо Бруни в 1417 г., вызванная им полемика поставила вскоре в гуманистических кругах в центр внимания вопрос о «высшем благе» (*summum bonum* — так передал Бруни τὰγαθόν)<sup>73</sup>. Трактат Валлы «О наслаждении», или «Об истинном

<sup>70</sup> Ibid., III, XXIV, 9—17, p. 126—129.

<sup>71</sup> Корелин М. С. Указ. соч., с. 550.

<sup>72</sup> «*Quare non placet mihi ut dicatur Deum propter se esse amandum, quasi amor ipse et delectatio propter finem sit et non ipsa potius finis. Melius diceretur Deum amari non tamquam causam finalem sed efficientem...*» etc. (Valla L. Op. cit., III, XIII, 2—3, p. 114).

<sup>73</sup> Ср., к примеру, начало гл. II кн. 1 «Никомаховой этики» в переводе Бруни (а также в переводе Аргиропула) со средневековой интерпретацией этого же места: *Deces librorum Moralium Aristotelis tres conversiones: Prima Argypoli Byzantii (secunda Leonardi Aretini) tertia vero Antiqua...* Parisiae, 1505 (книга без пагинации, хранится в ИНИОН АН СССР). О спорах, вызванных Бруниевым переводом «Никомаховой этики», см.: *Birkenmaier A. Der Streit des Alonso von Cartagena mit Lenardo Bruni Aretino.* — *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 1922, Bd. XX, 2, S. 129—210; *Брагина Л. М.* Указ. соч., с. 126—127; *Горфункель А. Х.* От «Торжества Фомы» к «Афинской школе». — В кн.: *История философии и вопросы культуры*. М., 1975, с. 140—142; *Эльфонд И. Я.* Леонардо Бруни и греческая философия. — В кн.: *Античное наследие в культуре Возрождения*. М., 1984 (с. 58—66), с. 59—60. См. также защиту Леонардо Бруни своего перевода τὰγαθόν как «*summum bonum*» — «высшего блага» (вместо прежнего просто «*bonum*»), которое, по его утверждению, только и может быть синонимом «счастья», «*felicitas*», в письмах: *Leonardo Bruni Aretini Epistolarum Libri VIII*. Hamburgi, 1724. Lib. V, I. Hugoni Senensi, p. 150—160; Lib. VII, IV. Archiepiscopo Mediolanensi (Bartholomaeo Caprae), p. 246—260.

я ложном благе», был прямым отражением этой дискуссии, в которой спор о словах перерос в дискуссию о принципах морали. Отстаивая наслаждение в качестве такового, он обосновывал ту тенденцию в гуманистической морали, которая нашла выражение, с одной стороны, в гедонистическом духе подчас скабрёзных произведений новой литературы, с другой — в нравственных исканиях, опиравшихся на авторитет эпикурейской философии. В 1417 г. Подро Браччолини нашел рукопись поэмы Лукреция Кара «О природе вещей», представляющей систему позднего античного эпикуреизма. Факт почти случайный; но далеко не случайно влияние этой философской традиции на гуманистическую мысль. Уже первые гуманисты Петрарка и Боккаччо отказываются<sup>74</sup> от характерной для средних веков крайне отрицательной оценки Эпикура и его последователей<sup>75</sup>.

В 1430 г. гуманист Амброджо Траверсари завершает получивший широчайшее распространение перевод на латынь книги Диогена Лаэртского «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов», содержащей обстоятельные и документированные сведения об Эпикуре и его доктрине. Знакомство с идеями античного философа по произведениям Лукреция, Диогена Лаэртского, сочинениям Цицерона и Сенеки немало способствовало так называемой «реабилитации» эпикуреизма в гуманистической литературе XV в.<sup>76</sup> И вполне естественно, что на первых порах в связи с дискуссией о высшем благе основное внимание привлекло Эпикурово учение о наслаждении.

Важным моментом в укреплении авторитета античного мыслителя среди гуманистов было выступление в его пользу Франческо Филельфо и Козимо Раймонди. В своих посланиях они высказывали идеи, которые затем получили более развернутое обоснование в диалоге Валлы. Обороняя Эпикура от нападок Бруни<sup>77</sup>, Филельфо

<sup>74</sup> См.: *Allen D. C. Op. cit.*, p. 4.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 3—4; *Garin E. La cultura filosofica del Rinascimento italiano*. Firenze, 1979, p. 75—77; *Зубов В. П. Развитие атомистических представлений до начала XIX в. М., 1955, с. 61—73.* Фома Аквинский, крупнейший богословский и философский авторитет средневековья, имея, видимо, крайне упрощенные, но широко распространенные тогда представления об Эпикуровом учении, вынес ему следующий вердикт: «Non est igitur in delectationibus corporalibus felicitas humana ponenda. Per hoc autem excluditur error Epicureorum in his voluptatibus felicitatem hominis ponentium...» (*S. Thomae Aquinatis Summa contra gentiles seu de veritate catholicae fidei*. Turin, 1925, lib. III, cap. XXVII, p. 252).

<sup>76</sup> *Gabotto F. L'epicureismo italiano negli ultimi secoli del Medio-Evo.*— *Rivista di filosofia scientifica*, 1889, vol. VIII; *Idem. Lorenzo Valla e l'epicureismo nel Quattrocento*. Milano; Torino, 1889; *Saitta G. La rivendicazione d'Epicuro nell'umanesimo.*— In: *Filosofia italiana e umanesimo*. Venezia, 1922, p. 55—82. В этой связи обращает на себя внимание, с каким благоговением отзывается о жизни и нравах Эпикура Кристофоро Ландино в одном из своих посланий (1460 г.). См.: *Chr. Landini epistola...*— In: *Lentzen M. Studien zur Dante-Exegese Christoforo Landinos*. Köln; Wien, 1971, S. 228.

<sup>77</sup> Об интересе Бруни к этическому учению Эпикура свидетельствует «Введение в науку морали» и «Моральная канцона». См.: *Bruni L. A. Humanistisch-philosophische Schriften* / Hrgs H. Baron. Leipzig; Berlin, 1928, S. 25, 27, 28, 151.

в письмах конца 20-х годов таким образом подходит к интерпретации Аристотеля, чтобы решительно утвердить роль высшего блага за наслаждением, к которому, по его словам, устремляется все одушевленное, безразлично, обладает оно разумом или нет<sup>78</sup>.

Раймонди в своей «Защите Эпикура»<sup>79</sup>, написанной в виде послания к Амброджи Тиньози, нападая на стоиков и представителей иных философских течений, исходит из представления о неразрывном единстве души и тела, в связи с чем его понимание высшего блага как наслаждения строилось на признании позитивного значения за материально-телесным существованием человека<sup>80</sup>. Подобно тому как будет делать Валла, а затем и Мор, Раймонди с решительной настойчивостью проводил мысль о необходимости следовать природе, предрасположившей человека к наслаждению и заставляющей его печься не только о душевном, но и о телесном здоровье<sup>81</sup>, без которого невозможно самое возвышенное наслаждение: «В самом деле, я не понимаю, какое такое наслаждение она (душа.— Авт.) может получить без помощи чувств, разве то, что происходит от стремления познать и понять сокровенное. Не буду отрицать, что в результате оно наши души получают большое удовольствие. Ведь среди наслаждений, без сомнения, то наивысшее (и в нем перипатетики полагали счастье), которое состоит в исследовании и созерцании сокровеннейших и весьма достойных познания вещей. Теперь же речь идет о целом человеке, а не о его части, поэтому созерцатель, хотя он и превышает всех, если, однако, страдает от телесных недугов и неблагоприятных обстоятельств, не может быть самым блаженным»<sup>82</sup>.

Эта открытая защита наслаждения, понимаемого как внутренний (природой заложенный) стимул происходящего<sup>83</sup>, представляет собой попытку описать наличную действительность в присущей только ей причинности. Складывание новой картины мира проявилось прежде всего в оправдании и возвышении плотской, материальной стороны бытия. Однако, реабилитировав чувственность, гуманисты не абсолютизировали ее (у Валлы в речи Веджо это делается, как подчеркивалось, исключительно в целях доведения до крайних пределов исходной посылки, напроць отрицающей содержание пред-

<sup>78</sup> *Gaeta Fr. Op. cit.*, p. 15—16.

<sup>79</sup> *Raimondi C. Defensio Epicuri contra Stoicos, Achademicos et Peripateticos.*— In: Garin E. *Op. cit.*, p. 88. На русский язык письмо с небольшими пропусками переведено Н. Ревякиной в книге «Эстетика Ренессанса» (т. 1, с. 69—75). В скобках указана страница русского издания (с. 70).

<sup>80</sup> «Раз мы состоим из души и тела, почему стоики пренебрегают в человеческом счастье тем, что имеет непосредственное отношение к человеку? Или почему заботятся о душе и пренебрегают телом — обиталищем самой души. Ведь если у вещи, составленной из частей, чего-то недостает, то эту вещь при определении ее совершенства нельзя, на мой взгляд, считать совершенной и вполне законченной» (*Raimondi C. Op. cit.*, p. 89 (с. 71)).

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 88 e passim (с. 70 и далее).

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 90 (с. 72). Ср.: *Аристотель*. Никомахова этика. 1178b 35 (т. 4, с. 286).

<sup>83</sup> «*Studia etiam ipsa hominum exercitationesque declarant voluptatis causa omnia fieri*» etc. (*Raimondi C. Op. cit.*, p. 91 (с. 73)).

шествующего выступления); напротив, с опасливым подозрением они относились к ничем не сдерживаемым низменным влечениям, которые становились непреодолимым препятствием для работы духа. Гармония духовного и телесного начал, в равной мере присущих человеку как таковому и поэтому обязательных для него, должна была осуществляться благодаря добродетели, этому складу души, облагораживающей, умеряющей разумным воздействием чисто природную чувственную стихию.

Согласно Раймонди, и к добродетели стремятся ради наслаждения, но (и здесь существенное различие с тем, как толкует это наслаждение от добродетели Веджо у Валлы) сама добродетель, как отмечалось в нашей литературе<sup>84</sup>, играет роль нравственного регулятора естественной тяги людей к наслаждению. Она полагает ему пределы, чтобы «жить счастливейшим образом, избегая одних наслаждений и следуя подобающим»<sup>85</sup>. Именно из-за этой своей функции определять, что и когда пристало или подобает (*oporteat, deceat*), добродетель объявляется «творцом и распорядительницей наслаждения»<sup>86</sup>; немногим ниже заметит Раймонди, что ее «добиваются ради безмятежной жизни, которая, по Эпикуру, состоит в счастье, имеющем имя „наслаждение“»<sup>87</sup>.

Понятия «добродетель» (*virtus*) и «наслаждение» (*voluptas*), разведенные поначалу<sup>88</sup>, в конечном итоге оказываются у Раймонди в необходимом сочетании. Эта связь прочно зафиксировалась в гуманистической литературе: не наслаждение само по себе, но добропорядочное наслаждение (*honesta voluptas*) — синтез нравственных начал, резко противопоставленных друг другу в диалоге Валлы и примиренных там лишь внешним образом.

Римский гуманист Бартоломео Платина посвящает объемный трактат исследованию того, что составляет добропорядочное наслаждение<sup>89</sup>. По своему содержанию это сочинение не столько этическое, сколько психологического, гигиенического и гастрономического характера. Основная мысль трактата в том, что добропорядочное наслаждение и здоровье с необходимостью обусловлены мерой, разумностью и пристекающими из них добродетелями: ими укрощаются волнения, упорядочиваются желания, нейтрализуется склонность к порочным действиям, пристекающая от необузданной чув-

<sup>84</sup> Ревякина Н. В. Указ. соч., с. 195; Абрамсон М. Л. Указ. соч., с. 133.

<sup>85</sup> *Raimondi C. Op. cit.*, p. 91 (с. 73).

<sup>86</sup> «*virtus, quae voluptatis effectrix est et gubernatrix...*» (*Ibid.*). На связи добродетели и наслаждения из античных мыслителей особенно наставляли Аристотель (см.: Никомахова этика. 1099a 20—25 (т. 4, с. 67)) и Эпикур (см.: Материалисты древней Греции, с. 212; Диоген Лазарский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979, с. 437).

<sup>87</sup> «*igitur propter vitae tranquillitatem, qua in ipsa voluptatis nomine foelicitatem Epicurus collocavit, virtus expetatur...*» (*Raimondi C. Op. cit.*, p. 91 (с. 73)).

<sup>88</sup> Ведь и Раймонди атакует учение стоиков о том, что в одной лишь добродетели счастье. См.: *Ibid.*, p. 88 (с. 70).

<sup>89</sup> В 1473 г. он вышел в свет в Риме под заглавием «*De obsoniis ac honesta voluptate*».

ственности, неумеренных (распущенных) влечений и страстей<sup>90</sup>. «Соблюдать меру» — таково правило, которым следует руководствоваться, иначе на место здоровья заступает болезнь, а наслаждение сменяется страданием<sup>91</sup>. Причем жить и наслаждаться, соблюдая меру, желает сама *человеческая природа*<sup>92</sup>. Следовательно, все противоположное, чему следует «распущенный, беспорядочный, похотливый люд»<sup>93</sup>, не должно ей соответствовать, и наслаждение этим в другом своем трактате Платина выводит как недозволенное<sup>94</sup>.

По мнению же утопийцев, как помним, «не должно быть запретных наслаждений». Однако расхождение с Платиной здесь кажущееся, так как у Мора речь идет в данном месте только о добропорядочном наслаждении. Лишь позже утопийцы возьмут на себя задачу разграничить наслаждения и их мысль пойдет в том же направлении, что и в разобранных гуманистических сочинениях. В самом деле, утопийцы «полагают, что счастье заключается не во всяком наслаждении, но в *честном и добропорядочном* (in bona atque honesta). Ибо к нему как к высшему благу влечет *нашу природу* (т. е. человеческую, а не природу вообще.— Авт.) *сама добродетель...*»<sup>95</sup>.

Идея добропорядочного (добродетельного) наслаждения, которая своими корнями уходит в античность<sup>96</sup>, утопийцами вполне усвоена. Добродетель представляет саму природу, а именно природу человеческую, разумную, достигшую самосознания или той ступени, когда она из бытия самого по себе переходит в бытие для себя. «Ведь они определяют добродетель как жизнь в соответствии с природой, и к этому нас предназначил Бог. *В том, к чему надлежит стремиться и чего избегать*, надобно следовать тому водительство природы, которое повинуетя разуму»<sup>97</sup>. Разум здесь — целиком субъективная способность, в соответствии с которой человеческий индивид в состоянии правильно осознать свой интерес. Без такого рода суждения наслаждение не будет истинным, согласным с тем, к чему побуждает природная склонность. «Они не случайно добавляют о природном влечении (appetitionem). Ибо по природе

<sup>90</sup> В нашем распоряжении не было латинского оригинала, поэтому мы воспользовались старым французским переводом, экземпляр которого хранится в отделе редких книг Научной библиотеки им. А. М. Горького МГУ. См.: *Platine B. De l'honneste volupte...*/Transl. par m. D. Christol. P., 1539, p. 262 r.— v.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 4v.; см. также: *Цицерон. Об обязанностях*, I, XXX, 106 (с. 85).

<sup>92</sup> *Platine B. De l'honneste volupte...*, p. 1r.

<sup>93</sup> *Ibid.*

<sup>94</sup> *Platina B. De falso et vero bono.*— In: *Vap. Platinae Cremonensis De vitis ac gestis summorum ponticum... De vero et falso bono. Coloniae, 1551, p. 21* (1-е изд. Париж, 1505).

<sup>95</sup> *Utopia*, p. 162 (с. 212). См.: *Осиновский И. Н.* Томас Мор и его «Утопия». — В кн.: *Утопия*, 1978, с. 67—68.

<sup>96</sup> Так Аристотель говорит о «добропорядочной деятельности» и связывает с ней «удовольствия чистые и достойные свободнорожденного» (см.: *Аристотель. Никомахова этика*. 1176b 20 (т. 4, с. 280)).

<sup>97</sup> *Utopia*, p. 162 (с. 212).



приятно все, к чему устремляется человек без посредства несправедливости, из-за чего не утрачивается иное, более приятное, то, что не влечет за собой тягот, чего домогается не только чувство, но и *правильное суждение* (*recta ratio*)»<sup>98</sup>. Этому противопоставляются «наслаждения наперекор природе», укорененные в тех, чей дух пленен «ложным мнением относительно наслаждения» (*falsa voluptatis opinione*).

Разграничение «истинной и подлинной радости» и «незаконнорожденной (*adulterinae*) радости наслаждений»<sup>99</sup> является производным от оппозиции, в которой способности здраво судить как надежному средству мироориентации и верного выбора индивида противостоит мнение обманчивое, вводящее в заблуждение, то, что гуманисты связывали с людскими неразумием, с действиями по произволу страстей, нелепых представлений и безудержных фантазий и что лишает человеческого субъекта опоры в самом себе и в итоге препятствует его счастью<sup>100</sup>. Ложное мнение, равно как и извращенные суждения, вкусы, привычки, основывается на впечатлениях непосредственного восприятия, чистой чувственности, которая побуждает только к приятному (сладостному), без рефлексии разума, не ведая требований «подлинного и естественного» (т. е. сообразного природе<sup>101</sup>) наслаждения: «Несмотря на то, что это и все такого рода вещи (выше перечислен ряд нелепых, с точки зрения утопийцев, благ, утех, занятий.— *Авт.*), а их неисчислимое множество, обычно люди (*mortalium vulgus*<sup>102</sup>) считают наслаждением, утопийцы, однако, разумеется, полагают, что так как от природы в этом нет ничего сладостного (*suave*), то к истинному наслаждению это не имеет никакого отношения. Ибо то, что в общем это наполняет чувство приятностью (что и принимается за наслаждение), несколько не принуждает утопийцев отступить от своего мнения (*sententia*); ведь причина этого не в природе самой вещи, а в извращенной привычке людей. Из-за этого порока получается, что горькое люди принимают за сладкое... Ничье, однако, суждение (*iudicium*), искаженное болезнью или привычкой, не может изменить ни природу других вещей, ни природу наслаждения»<sup>103</sup>.

Если наслаждение не добропорядочно (*inhonesta*), то его нужно избегать, ибо за ним обязательно следует страдание; меньшее же наслаждение не должно мешать большему<sup>104</sup>. Таково правило уто-

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 166 (с. 215). Каган переводит это выражение как «здравый смысл», что не совсем точно.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 166 (с. 215).

<sup>100</sup> См. у Мора: «...смертные в суетном единодушии своем воображают, что эти (подложные.— *Авт.*) удовольствия сладостны (будто сами люди способны изменять предметы, равно как и их названия); утопийцы полагают, что все это несколько не ведет к счастью и чаще всего даже препятствует ему» (см.: *Ibid.*).

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 130 (с. 187).

<sup>102</sup> Это выражение имеет характерное для гуманистов уничижительное значение — «толпа», «чернь».

<sup>103</sup> *Utopia*, p. 172 (с. 219).

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 176 (с. 224).

пийцев, которое воспроизводит максимы античной мудрости<sup>105</sup>. Поэтому, отличая наслаждения добропорядочные от недобропорядочных, первые они также подразделяют на ряд ступеней. Их градация идет от «самых низших» и «наименее чистых» (*minime sinegrae*), сопряженных с противоположными страданиями (эти наслаждения человек получает от наипростейших ощущений, которые являют, по сути, природную необходимость сохраняющей себя (постоянной) жизнедеятельности<sup>106</sup>), до «первых и самых главных», каковые утопийцы связывают с деятельностью духа. В том, что «утопийцы духовное наслаждение почитают среди первых»<sup>107</sup>, можно усмотреть не только отражение античной философии, но и прежде всего преемственность в развитии гуманистической мысли.

И Раймонди в рассмотренном выше сочинении, и Филельфо признают первенство за наслаждениями души. В письме к Андреа Алламани в 1450 г. Филельфо, называя угодными Богу добропорядочные наслаждения тела<sup>108</sup>, подчеркивает, что для Эпикура, в защиту которого он выступает, «из всех наиболее достойно хвалы наслаждение души»<sup>109</sup>. Сходную мысль высказывал Ландино<sup>110</sup>. В дальнейшей защите гедонистической этики у Марсилио Фичино и Эразма Роттердамского акцент целиком переместился на наслаждения духовные, возвышенные, небесные, мистические.

Видимо, не случайным интересом объясняется тот факт, что первым крупным самостоятельным произведением Фичино явился трактат «О наслаждении», датированный 1457 г. Хотя автор предупреждает в конце, что его цель состояла лишь в упражнении памяти и поэтому, дескать, он и воспроизвел (заметим: с большим знанием дела, во многих случаях по первоисточникам) имеющиеся точки зрения по этой проблеме<sup>111</sup>, тем не менее здесь со всей отчетливостью проступает тенденция, как справедливо отмечает итальянский историк<sup>112</sup>, найти способ согласовать высказанные древними философами мнения. Прежде всего это касается Платона и Аристотеля. Проводя анализ употребляемых ими понятий, Фичино постоянно подчеркивает, что эти античные мыслители «пользуются, как им вздумается, некоторыми своими словами, и лишь в названиях Аристотель расходится с Платоном, по сути (*re*) они согласны»<sup>113</sup>. Речь идет о том, что Аристотель термин «наслаждение» употребляет более широко, обозначая им и удовольствия ума и чувств, Платон

<sup>105</sup> См.: Материалисты древней Греции, с. 241.

<sup>106</sup> *Utopia*, p. 176 (с. 223).

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 174 (с. 222).

<sup>108</sup> Приведено у Гарэна: «Nec enim aspernatur deus honestas corporis voluptates» (*Garin E. Op. cit.*, p. 82). Не исключено, что Мор был знаком с эпистолярными посланиями Филельфо, первые публикации которых были осуществлены в 1492 г. в Венеции, в 1507 г. — в Париже.

<sup>109</sup> *Ibid.*

<sup>110</sup> Epicurus «cuncta ad animi voluptatem refert» (*Chr. Landini epistola...*, p. 228).

<sup>111</sup> *Marsilii Ficini Liber de Voluptate*. — In: *Marsilii Ficini Opera omnia*. Parisiis, 1642, vol. 1—2, p. 1036. (Далее: *De Voluptate*).

<sup>112</sup> *Gabotto F. L'epicureismo di Marsilio Ficino*. — *Rivista di filosofia scientifica*, 1891, N X, p. 429.

<sup>113</sup> *De Voluptate*, p. 1018.

же относит его к чувствам, а к уму — радость (*gaudium*)<sup>114</sup>; впрочем, замечает Фичино, даже сам Платон путает эти наименования<sup>115</sup>.

В своем дальнейшем повествовании, стремясь установить единомыслие античных философов по вопросу о наслаждении, Фичино, предвосхищая дальнейший разбор мнений, заявляет о согласии с платониками пифагорейцев, стоиков и киников<sup>116</sup>. Добросовестно и обстоятельно с заметной симпатией излагает он учение Эпикура и Лукреция (к ним в конце присоединяются атомисты), которые находят счастье в душевном покое и отсутствии страданий, считают, что удовольствие в жизни невозможно без добродетельности, благоразумия, справедливости, наконец, наслаждения духа предпочитают телесным.

Сложнее обстоит с мнениями киренаиков (Аристиппа) и Евдокса. Они называют наслаждение целью и высшим благом. Сама по себе подобная точка зрения не вызывает возражений, и в общем плане ее разделяют не только многие античные мыслители, но и, как мы уже знаем, гуманисты. Однако дело в том, что под наслаждением Аристипп и Евдокс разумеют прежде всего чувственные удовольствия, считая их намного выше духовных. Фичино противопоставляет им мнение Аристотеля. В этом был свой смысл. Хотя реабилитация наслаждения как принципа морали проходила преимущественно под знаком возрождаемого эпикуреизма, именно этическое учение Аристотеля, даже при резких отзывах о нем Валлы, Раймонди и иных, явилось для гуманистов во многих отношениях подходящим источником, к которому они обращались за решением наиболее трудных проблем. В аристотелизме их устраивало понимание наслаждения как общего начала, проявляющего себя в уме, поступках, чувствах. Причем это иерархическое подразделение, которое описывает Фичино и которое, как показано, нашло отражение в «Утопии» Мора<sup>117</sup>, в большей мере служит способом связать низшие наслаждения с высшими, нежели их противопоставить под разными названиями как нечто разнородное и несовместимое.

Всякое наслаждение от созерцания и поисков истины добропорядочно и весьма похвально; добропорядочным также называется наслаждение от соответствующих поступков<sup>118</sup>, и, более того, даже чувственные наслаждения имеют «некий бледный образ добропорядочности»<sup>119</sup>. Впрочем, последние могут соответствовать природе или быть вопреки ей (на этом подробно останавливается Мор), происходя от извращенной (постыдной) природы, порочных привычек, болезней<sup>120</sup>. Из наслаждений тела выделяются, подчеркива-

<sup>114</sup> Ibid., p. 1010, 1011, 1016, 1018, 1021.

<sup>115</sup> Ibid., p. 1021.

<sup>116</sup> Ibid., p. 1018.

<sup>117</sup> И с которым полемизирует Валла. См. выше.

<sup>118</sup> De Voluptate, p. 1022.

<sup>119</sup> «...Habet tamen et ipsae, quae sensus movent exiguam quandam honestatis imaginem» (Ibid., p. 1024).

<sup>120</sup> Ibid.

ет Фичино<sup>121</sup>, слух и зрение, наиболее связанные, как покажет Мор, добавляя обоняние, с эстетическим восприятием. Однако особый акцент, излагая Аристотеля, Фичино делает на наслаждении ума, получаемом от исследования и созерцания истины<sup>122</sup>. Оно именуется совершенным, абсолютным, добропорядочным, а созерцательная деятельность — человеческой по преимуществу, так как достоинством превосходит другие, «обнимая собой почти всю человеческую природу»<sup>123</sup>.

Для обоснования наслаждения как этического принципа Фичино в этом трактате использовал авторитет всех античных мудрецов, стремясь по возможности согласовать их между собой и привести к единому мнению. В последующих своих сочинениях гуманист делает исключительный упор именно на духовной стороне наслаждения. В послании к Лоренцо Медичи он отказывает чувствам в истинных и достаточных наслаждениях. Таковые, по его мнению, обретаемы лишь в духовной деятельности, направленной на лицезрение бога и его идей<sup>124</sup>. Стремясь постичь сокровенный смысл жизни, Фичино рассматривает наслаждение в контексте неоплатонической метафизики идей и мистики универсальной, пронизывающей все сущее любви. В результате этой спиритуализации оно перерастает рамки морали, обусловленной требованиями природы, и становится уже в качестве «божественного наслаждения» одним из начал мироустройства. Чрезвычайно показателен в этом отношении трактат Фичино, опубликованный лишь в наше время под заглавием «Комментарий к Филебу. Приложение». Соглашаясь с мнением, будто в мире людей всем движет наслаждение<sup>125</sup>, он объясняет это тем, что в основе вещей лежит божественное наслаждение: ведь «поскольку сам Бог есть само наслаждение, то оно творит все; и если Бог творит волей, то воля в нем есть само наслаждение». «Человек более склонен к Венере (богине наслаждения.— Авт.) потому, что как душа, так и тело рождаются от наслаждения, к нему склоняются, им вскармливаются»<sup>126</sup>.

В другом трактате, написанном специально в защиту наслаждения, его роль становится воистину универсальной: «все, что есть на земле и на небе, даже то, что движет небом, послушно наслаждению; и не только живые существа (viventia), но и те, что не обладают жизнью, оно влечет к себе»<sup>127</sup>. Бог сделал из наслаждения внешнюю приманку блага, так что все, устремляясь к ней,

<sup>121</sup> Ibid., p. 1024—1025.

<sup>122</sup> Ibid., p. 1022, 1031. Ср. у Мора: «Духу они приписывают понимание и ту сладость, которые порождает созерцание истины...» (Utopia, p. 172 (с. 220)).

<sup>123</sup> De Voluptate, p. 1023.

<sup>124</sup> «Quaequidem spirituali conversio diffusioque nihil est aliud quam voluptas...» (Epistole Marsilii Ficini Florentini. Venetiis, 1495, lib. I, p. 32v). (Далее: Epistole). Экземпляр хранится в отделе редких книг Научной библиотеки им. А. М. Горького МГУ.

<sup>125</sup> Ficinus M. Appendix in commentaria Philebi.— In: Supplementum Ficinianum / Ed. P. O. Kristeller. Florentiae, 1937, vol. 1, p. 80, 82.

<sup>126</sup> Ibid., p. 82.

<sup>127</sup> Epistole, lib. X, p. 174r.

достигает блага, сокрытого самого по себе, и, таким образом, через все блага обретает благо бога<sup>128</sup>. Наслаждение становится средством мистического восхождения к сверхприродному первоначалу. Любовь, этот в философии Фичино динамический принцип вселенской связи, не желает ничего другого, кроме наслаждения, причем ее высшая цель — в наслаждении небесном<sup>129</sup>. В сложной аллегории, придуманной гуманистом, наслаждение возносится на небо, в сон богов, занимая место среди муз и граций, дабы души всех людей устремились сюда за ним. «Посему совершенное (plenam) наслаждение,— пишет Фичино,— можно обрести только у божественной мудрости, некоторое же удовольствие — в свободных искусствах»; против земных наслаждений он предостерегает<sup>130</sup>.

Философия Фичино представляет собой одно из наиболее законченных выражений ренессансного антропоцентризма. Не случайно наслаждение у него расширяет свою власть до космических пределов: оно присуще не только одушевленной, но и неодушевленной природе, обязательно для всех богов и сверхприродной первопричины сущего. Обожествление наслаждения есть одна из проекций обожествления человека; естественно, что при этом основной упор делается на духовной, творческой, самодовлеющей, а потому богоподобной стороне его бытия. Сама логика абсолютизации человеческого субъекта вела к возвышению человеческого опыта, человеческого жизненчества (наслаждения) до уровня объективного абсолюта монотеистической религии.

Фичино в «Апологии наслаждения» выбирает термин «voluptas», и в этом свой смысл, ведь он был не всегда последователен и по отношению к «небожителям», как средневековый теолог, мог, к примеру, употреблять другой — «gaudium» (радость)<sup>131</sup>. То, что он хорошо знал разницу в смысловой нагрузке подобного рода терминов, видно по трактату «О наслаждении». Сознательно акцентируя внимание на термине «наслаждение» и придавая ему значение, прямо противоположное средневековой литературной традиции, Фичино поступал подобно другим гуманистам, для которых оно стало одним из «ключевых слов» формируемого ими нового языка культуры. Инверсия понятия явилась выражением переосмысления всей системы ценностей. Поясним подробнее.

В средние века слово «наслаждение» выражало состояние, присущее человеку (или другому одушевленному существу) по его собственной природе и независимо от божественной благодати. Сфера обозначения этого понятия ограничивалась телесными удовольствиями<sup>132</sup>. Естественно, что в культуре, ориентированной на

<sup>128</sup> Ibid., p. 173r — v.

<sup>129</sup> Ibid., p. 173r.

<sup>130</sup> Ibid., p. 174v.

<sup>131</sup> «coelestium gaudia» (Supplementum Ficinianum, vol. 1, p. 82); «in spiritualibus gaudium mensura est voluntatis» (Argumentum de summo bono.— In: Ibid., vol. 2, p. 97).

<sup>132</sup> Фома авторитетно резюмирует: «Respondeo dicendum quod quia delectationes corporales pluribus notae sunt, assumpserunt sibi nomen voluptatem...»

трансцендентный идеал, в сугубо чувственных проявлениях усматривали низменную, негативную, недостойную сторону жизни. Антиподом таким образом понятого «наслаждения» выступал термин «gaudium» — «радость», употребляемый в теологических рассуждениях по отношению к счастью и блаженству божественного лицезрения<sup>133</sup>. Иногда в мистике термин «наслаждение» мог употребляться в сходном контексте, но в этом случае он становился метафорой для обозначения высшего (созерцательного, восхищенно-го духом) переживания<sup>134</sup>, утрачивая закрепленное этим словом широко принятое в ту эпоху значение.

Для средневекового миропонимания человеческие состояния, вроде наслаждения, удовольствия (даже если речь шла об удовольствиях, проистекающих из действий разума и способствующих им), были чем-то второстепенным и незначительным перед лицом объективного абсолюта — и это при всей развитости религиозного чувства и глубине субъективной жизни. Не случайно Фома Аквинский удовольствием (delectatio) признавал лишь акциденцией, т. е. чем-то сопутствующим блаженству<sup>135</sup>. Естественно также, что само по себе оно не может быть высшим благом<sup>136</sup>. И если к удовольствию как целевой причине стремятся ради него, поясняет Фома, то в рассмотрении формальной и движущей причин оно «желаемо ради иного, т. е. ради блага, каковое является объектом удовольствия, а следовательно, началом его и дает ему форму»<sup>137</sup>.

Возрожденческий имманентизм, вытеснявший средневековую трансцендентность, поставил в центр внимания новой культуры человеческий субъект, переживания которого приобрели первостепенное значение. Именно в этой ситуации гуманизм предпринял защиту наслаждения, провозгласив его высшим благом. Сам термин «наслаждение», взятый из прежнего лексикона и обозначающий чувства, не связанные со сверхприродным началом (напротив, самые что ни на есть природные, грубые, материальные), подвергся решительной переоценке. У мыслителей Возрождения он подразумевает уже не только телесные, но и духовные наслаждения, не исключая также и те, которые обещает религия<sup>138</sup>. Форма примирения ренессансных идеалов с религиозным учением, при которой наслаждение как характерное для человека в его земной жизни состояние переносится и на небесное блаженство, вызывала протесты

(S. Thomae Aquinatis Summa Theologica. 1<sup>a</sup> — 2<sup>ae</sup>. II. 6. Art. 6. Turin, 1901, vol. 2, p. 15).

<sup>133</sup> См. примеч. к цитируемому изданию «Утопии»: Utopia, p. 451.

<sup>134</sup> См.: Бернар Клервоский. О благодати и свободе воли / Пер. с лат. С. Д. Сказкина, О. И. Варьяш. — В кн.: Средние века. М., 1982, вып. 45, с. 275.

<sup>135</sup> «Cum omnis delectatio sit quoddam proprium accidens quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis partem; dici non potest hominis beatitudo in delectatione seu voluptate consistere» (S. Thomae Aquinatis Summa Theologica, p. 15).

<sup>136</sup> «Unde non sequitur quod delectatio sit maximum et per se bonum...» (Ibid., p. 16).

<sup>137</sup> Ibid.

<sup>138</sup> Такого рода существенное расширение границ употребления «voluptas» у Мора отмечает Суртц. См.: Surtz E. Op. cit., p. 10.

у тех, кто держался традиционных воззрений. Валлу обвинили в ереси за то, что слово «*voluptas*» он употреблял применительно к потустороннему существованию<sup>139</sup>. И в том случае, когда истинное наслаждение усматривается в предельном одухотворении человеческого индивида и как таковое мыслится сопряженным тому, что присуще небожителям и даже абсолютному надмировому субъекту, оно остается таким же имманентным принципом, сохраняет такой же самодостаточный характер, каковой оно имеет в качестве только этического первоначала создаваемой гуманистами нравственности.

Выступая с обоснованием гедонистической этики, гуманисты опирались не только на античность; они апеллировали также к Священному писанию, черпая свидетельства из Ветхого завета и из «учения Христа». И тот и другой род источников широко использовал уже Валла, который, впрочем, любил подчеркнуть в трактате и написанной по его следам апологии свое критическое отношение к любому авторитету признанных языческих мудрецов.

Совмещение доказательств философии с тем, что можно почерпнуть из религии в пользу своего мнения, — типичный признак гуманистического синкретизма, который очень характерен для стиля рассуждений утопийцев: «Ведь никогда они не говорят о счастье, чтобы не соединить с ним некоторые начала, взятые из религии, а также философии, использующей доводы разума. Без них, они полагают, разум (*rationem*) сам по себе будет недостаточным и беспомощным в исследовании истинного счастья»<sup>140</sup>. Религия, в том числе и религия откровения, не отвергалась даже утопийцами, строившими свою этику преимущественно на основаниях разума<sup>141</sup>. Правда, ее роль сводилась главным образом к тому, чтобы подтвердить (может быть, освятить) нравственные представления, возникшие помимо нее.

В связи с тем, что сказано, закономерно возникает вопрос об отношении гедонистической этики утопийцев к нравственным идеалам «христианских гуманистов» — тех, кто составлял непосредственное окружение Мора. Речь идет прежде всего об Эразме. Американский исследователь Эдвард Суртц полагает, что сочинениями, «наиболее родственными по духу отрывкам о наслаждении из „Утопии“»<sup>142</sup>, являются, помимо жизнеописания Эпикура у Диогена Лаэртского, два произведения Эразма: юношеский трактат «О презрении к миру» (ок. 1490) и диалог «Эпикуреец» из «Разговоров запросто», написанный на склоне лет (1533).

По его предположению, Эразм, видимо, показывал Мору свой ранний трактат и обсуждал с ним идеи, которые позже он развил

<sup>139</sup> См.: *Корелин М. С.* Указ. соч., с. 541.

<sup>140</sup> В последних переводах в этом месте есть досадный пропуск. См.: *Utopia*, p. 160 (с. 211). См. также перевод Маленна и Петровского (с. 147).

<sup>141</sup> «Они верят, что если религия, ниспосланная с небес, не внушит человеку чего-либо более святого, то с помощью человеческого разума нельзя выискать ничего более верного» (*Utopia*, p. 178 (с. 225)).

<sup>142</sup> *Surtz E.* Op. cit., p. 26.

в диалоге «Эпикурец». Дон Камерон Аллен, ошибочно полагающий, что Эразмов диалог увидел свет уже в 1519 г., высказывает предположение о знакомстве Мора с рукописью этого сочинения<sup>143</sup>. Оба исследователя исходят из негласной презумпции, что именно Эразм оказал влияние на Мора. Так ли это? Не подлежит сомнению, что «Эпикурец» создан позже «Утопии», и не менее очевидно, что точки зрения на наслаждение в них далеко не совпадают<sup>144</sup>. Беседы Мора и Эразма на тему наслаждения накануне или в период создания «Утопии» гадательны (ничего достоверного о них неизвестно). Называть же ранний трактат Эразма<sup>145</sup> родственным по духу рассуждениям утопийцев о высшем благе можно лишь с очень серьезными оговорками. Их роднит защита наслаждения в качестве принципа морали, однако в первую очередь именно это сближает Мора также со многими другими ренессансными мыслителями, как, впрочем, и то, что предпочтение следует отдавать духовным наслаждениям<sup>146</sup>.

Вместе с тем Эразм вслед за Цицероном решительно отвергает телесные<sup>147</sup> и вообще все наслаждения, данные человеку природой<sup>148</sup>. Его точка зрения близка той, с которой выступил Фичино. При этом этику, выросшую у его предшественника на почве религиозно-универсалистского теизма, он совмещает с жизненным идеалом в конкретных установлениях исторического христианства. Речь идет, в частности, об иноческой жизни, монашеском презрении к миру (отсюда и название трактата), отказе от земных наслаждений (*seculi voluptates*), даже о добровольном принятии тягот, вызываемых соблюдением монастырских правил, ради обретения неизмеримо больших и сильных наслаждений — и все это выводится голландским гуманистом из Эпикуровых предписаний<sup>149</sup>.

Подобная интерпретация Эпикура, при которой античный мудрец выступает в качестве христианского апологета, характерна и для второго из названных сочинений Эразма. Здесь как чрезмерные отвергаются материально-телесные наслаждения и абсолютное предпочтение отдается тем, которые «началом и источником имеют дух»<sup>150</sup>. На первое место выдвигается благочестие, дарующее

<sup>143</sup> *Allen D. C. Op. cit.*, p. 11.

<sup>144</sup> Это признает и Суртц: *Surtz E. Op. cit.*, p. 35.

<sup>145</sup> О. Ренде предполагает, что Эразм, работая над ним, уже знал трактат Валлы «О наслаждении». См.: *Renaudet A. Op. cit.*, p. 15. Об идеях раннего трактата Эразма, содержащемся в нем учении о наслаждении см. также: *Смирин М. М.* Эразм Роттердамский и реформационное движение в Германии. М., 1978, с. 39—45.

<sup>146</sup> *Erasmus Rotterdamus D. De contemptu mundi.*— In: *Desiderii Erasmi R. Opera omnia. Lugduni Batavorum.* Repr. Hildesheim, 1962, t. 5, p. 1257—1261.

<sup>147</sup> «Fieri autem nequit, ut idem et corporis et animi voluptate gaudeat. Alterutra carendum est» (*Ibid.*, p. 1258).

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 1244.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 1257.

<sup>150</sup> «Fateris igitur, praecipuae voluptates ab animo proficisci, velut a fonte?» (*Erasmus Rotterdamus D. Colloquia familiaria.* Amstelaedami, 1754, p. 498); см. также: *Эразм Роттердамский.* Разговоры запросто. М., 1969, с. 622.



блаженство и приближающее человека к богу<sup>151</sup>. «Наибольшие же наслаждения получает тот, кто больше любит творца»<sup>152</sup>. Не удивляют и высказанные в диалоге претензии считать подлинными эпикурейцами благочестивых христиан, причем, по словам одного из собеседников, «никто так не заслуживает имени эпикурейца, как прославленный и чтимый глава христианской философии»<sup>153</sup>.

Не будем отрицать, что подобные суждения могут быть приняты в качестве свидетельств ренессансного свободомыслия или, по крайней мере, своеобразного нетрадиционного (недогматического) подхода к христианству. Но не будем закрывать глаза также на то, что «утопийское» понимание наслаждения существенно отличается от эразмианского «эпикурейства», несмотря на имеющиеся важные совпадения. Помимо общего гедонистического принципа отметим, что Эразм, как и Мор, считает проявлением глупости бесполезный (т. е. не оправданный требованиями христианской любви-милосердия) аскетизм<sup>154</sup>. Среди духовных наслаждений Мор называет, в частности, те, что проистекают из упражнений в добродетели, приятной памяти (сознания) о хорошо прожитой жизни и несомненной надежды на будущие блага; Эразм в своих сочинениях также говорит о свободной от угрызений совести, противоположностью которой является состояние раздираемой мучениями души (*conscientiae cruciatus*), вражды с богом, ожидания вечной казни<sup>155</sup>.

Однако уже здесь, в понимании духовных наслаждений, можно наблюдать разницу в нюансах: Эразм их подчиняет требованиям, которые перед душевной деятельностью человека ставило религиозное благочестие, у Мора нет такого рода их обусловленности. Кроме названных, к наслаждениям духа утопийцы относят также «сладость, которую порождает созерцание истины» и которая соответствует упомянутому в другом месте наслаждению от философского постижения тайн природы<sup>156</sup>. Но главное отличие от Эразма в том, что Мор признает важность не только духовных наслаждений, но и телесных. Показательно, что если о первых в «Утопии» сказано вскользь, то рассмотрению последних уделяется основное внимание. Исключительное значение придается, как мы уже знаем, здоровью.

<sup>151</sup> «sola autem pietas reddit hominem beatum, quae Deum summi boni fontem homini conciliat» (Ibid., p. 499 (с. 624)).

<sup>152</sup> «plus tament capit voluptatis, qui magis amat opificem...» (Ibid., p. 505 (с. 632)).

<sup>153</sup> Ibid., p. 496, 506 (с. 619, 633).

<sup>154</sup> У Эразма читаем: «Впрочем, причинять себе тяготы, страдать от нужды, от болезней, от гонений, от дурной молвы в тех случаях, когда к этому не понуждает христианская любовь,— не благочестие, а глупость» (Ibid., p. 504 (с. 630)). Соответствующее место у Мора см.: *Utopia*, p. 176—178 (с. 224).

<sup>155</sup> *Utopia*, p. 172, 174 (с. 220, 222). «Nihil in vita homini suave esse posse, nisi adsit animus nullius mali sibi conscius, unde ceu e fonte scatet vera voluptas, fatetur et Epicurus» [*Erasmus D. Paraclesis*.— In: *Opera*, t. 5, p. 142; *Idem. De contemptu mundi*.— Ibid., p. 1258; *Idem. Colloquia...*, p. 500, 507 (с. 625, 634)]. Ср. с тем, что писал о безмятежности души Эпикур. См.: *Материалисты древней Греции*, с. 210, 212; *Диоген Лаэртский*. Указ. соч., с. 437.

<sup>156</sup> *Utopia*, p. 178, 182 (с. 220, 228).

Но не только ему: «Утопийцы охотно сохраняют красоту (formam), силу, проворство — эти особые и приятные дары природы. Более того, те наслаждения, которые воспринимаются с помощью ушей, глаз, носа, которые природа пожелала дать человеку как его свойства и особенности... — все это, говорю я, утопички признают за некую приятную приправу жизни»<sup>157</sup>. Даже самые низменные наслаждения оправдываются в той мере, в какой они обусловлены природной необходимостью. Нравственные воззрения утопийцев восходят к тому течению в гуманистической мысли, которое сложилось в трудах Валлы, Раймонди, Филельфо и, с оговорками, Платины, причем гедонистический идеал, изображенный Мором в «Утопии», представляет собой наиболее зрелое, разработанное и законченное выражение ренессансной утопии наслаждения.

Определяя моральное учение утопийцев у Мора или гуманистов одного с ним направления, обычно говорят об эпикуреизме<sup>158</sup>, в котором устранено или смягчено все то, что противоречило христианским или теистическим вообще воззрениям, а именно отрицание бессмертия души, божественного провидения и загробного воздаяния. Важность изучения идейных влияний, в данном случае античных или христианских, не подлежит сомнению; более того, оно должно предвзреть всякое серьезное осмысление такого феномена, как ренессансная апология наслаждения. Однако не менее важно и другое: исследовать сей феномен, ища в нем логику развития породившей его культуры, обнаруживая по возможности все его компоненты, все другие одновременные формы его раскрытия. Как раз здесь существенный недостаток работ о философии наслаждения утопийцев: при ее изучении гуманистические сочинения привлекались крайне недостаточно и не всегда корректно. Вместе с тем только на этом пути можно избежать опасности ложной идентификации, в результате которой мыслители Возрождения теряют свое лицо, свою самобытность и предстают претендующими на какую-то черту своеобразия эпигонами Эпикура или отдающими должное спиритуализированному гедонизму христианами.

Нелишним будет повторить, что рассуждения о наслаждении в «Утопии» и в других сочинениях гуманистов были теснейшим образом связаны с конкретной духовной ситуацией Возрождения, и именно здесь мы предлагали искать их исходный пункт. При всех заимствованиях из Эпикура, Аристиппа, Аристотеля, Платона, Цицерона или Сенеки сходство с ними всегда доходило до определенных твердых пределов. Ренессансные мыслители в своей ориентации на формы классической культуры, а может быть, именно в силу этой сравнивающей с тем, что имеется в наличии, устремленности назад в историю всегда чувствовали своеобычность культурно-исторического уклада языческой античности. Поэтому, опираясь на нее в защите наслаждения, гуманисты делали это с тактом, осто-

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 176 (с. 224).

<sup>158</sup> *Allen D. C. Op. cit.*, p. 13; *Surtz E. Op. cit.*, p. 12, 195; *Fleicher M. Radical Reform and Political Persuasion in the Life and Writings of Thomas More.* Geneve, 1973, p. 64.

рожно и знали, что далеко не во всем на нее можно положиться. Отсюда неудовлетворенность и критицизм Валлы по отношению к древним мудрецам (и Эпикур в их числе), как, впрочем, избирательный подход к их науке жить его единомышленников. Гедонизм, по меткому замечанию советского исследователя, «подозрителен для всей античной философской мысли, включая даже эпикурейство, которое было озабочено минимализацией человеческих потребностей»<sup>159</sup>. Удовлетворение немногим, ограничение всех требований обуславливались незыблемым авторитетом наиндивидуальной меры, становившейся в морали претендующей на обязательность нормой, в искусстве — канонем стиля.

Этический идеал античных мыслителей так или иначе ориентирован на вечное, незыблемое самодовлеющее бытие, пластическим выражением которого были боги (или бог) греческой религии и философии. Поэтому наслаждение либо отвергалось, если его относили к области беспредельного, подвижного, становящегося (Платон)<sup>160</sup>, либо в своем высшем проявлении связывалось с существованием (или деятельностью) бессмертных, ни в чем не нуждающихся и ни от кого, кроме себя, не зависящих богов (бога), неважно здесь, являются ли они чистым самосозерцанием и в своем блаженстве ограниченными от мира (Эпикур) или онтологическим первопринципом всего сущего (Аристотель)<sup>161</sup>. В теоретическом покое бога (или человека, уподобляющегося ему)<sup>162</sup> заключается наслаждение уравновешенное, простое, чуждое многообразной беспредельности всевозможных его форм в переменчивом («подлом») естестве<sup>163</sup>.

Валла нападает на Аристотеля за то, что тот якобы «хотя лишает богов действия, однако приписывает им созерцание и не понимает, что созерцание есть процесс познания»<sup>164</sup>. Валла неточен, ибо Аристотель считает бога деятельным началом<sup>165</sup>. Но его ошибка программна. Она обусловлена характером ренессансного мировосприятия. Валла противопоставляет *созерцание как присущую только человеческому субъекту (но не богу) деятельность*<sup>166</sup> по приобретению знания, обдумыванию, изобретению тому *спокойному («неколебимому») наслаждению*, которое проистекает, согласно Аристотелю, от обладания (а не поиска) знанием и его созерцания как самодостаточного<sup>167</sup>. Не случайно и то, что, переводя греческий термин *ἡδονή*, Валла избрал латинское слово «voluptas», поясняя

<sup>159</sup> Аверинцев С. С. Античный риторический идеал и культура Возрождения. — В кн.: Античное наследие в культуре Возрождения, с. 150—151.

<sup>160</sup> Письма. III. 315 с. (По изданию: Платон. Сочинения: В 3-х т. М., 1969—1972, т. 3, ч. 2, с. 514); Филеб 41d, 53e — 55a (т. 3, ч. 1, с. 52, 68—71).

<sup>161</sup> Об этом различии см. подробнее: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979, с. 216—217.

<sup>162</sup> См.: Материалисты древней Греции, с. 213; Аристотель. Никомахова этика. 1177b 25—30 (с. 283).

<sup>163</sup> Аристотель. Никомахова этика. 1154b 25—30 (с. 218).

<sup>164</sup> Valli L. Op. cit., II, XXVIII, 9, p. 77 (с. 101).

<sup>165</sup> Аристотель. Никомахова этика. 1154b 25—30 (с. 218).

<sup>166</sup> Valli L. Op. cit., loc. cit.

<sup>167</sup> Аристотель. Никомахова этика. 1177a 25—30 (с. 281).

со ссылкой на Цицерона<sup>168</sup>, что оно обозначает радостное возбуждение в душе и удовольствие тела<sup>169</sup>; вместе с тем для гуманистов не было секретом, что классики латинской литературы относили его в первую очередь к сфере человеческой чувственности<sup>170</sup>. Валлу и других ренессансных мыслителей термин «voluptas» устраивал прежде всего тем, что, реабилитируя материально-телесную сторону существования, подчеркивал активную, деятельную позицию человеческого субъекта<sup>171</sup>. Отдавая, как и его современник Леонардо Бруни<sup>172</sup>, решительное предпочтение именно этому термину перед другим — «delectatio» (удовольствие), Валла отмечал ту разницу между ними, что наслаждение есть «энергичное удовольствие»<sup>173</sup>.

Нацеленность на наслаждение как наиболее соответствующий природе способ переживания своего бытия для человека Возрождения не подразумевала покой, отрешающий от многообразия наличного опыта. Философия эпикурейцев — та самая, именем которой гуманисты провозглашали наслаждение высшим благом<sup>174</sup>, — даже не находила надобности в нем, если нет страданий от его отсутствия<sup>175</sup>. Такого рода наслаждение не имеет своего положительного содержания; оно — только лишенность «телесных страданий и душевных тревог»<sup>176</sup>; поэтому «здоровье тела», которое вместе с «безмятежностью души» рассматривается как «цель счастливой жизни»<sup>177</sup>, в сущности является неким нейтральным состоянием.

Мыслители Возрождения, на все лады повторяя Эпикурову формулу наслаждения, стремились придать ей определенность. Утопийцы у Мора делают примечательную оговорку: «...отсутствие страданий, если при этом нет здоровья, они называют скорее оценением, а не наслаждением»<sup>178</sup>. Отсутствие страдания само по себе как простая нечувствительность к боли (состояние сугубо приватное) еще не отождествляется со здоровьем — в данном случае тем, что имеет внутри себя самостоятельное содержание. Поэтому и наслаждение понимается вполне конкретно и выводится по закону отрицания из того, что признано ему противоположным. Именно здесь обнаруживается, насколько Мор и другие гуманисты разошлись с античной традицией.

<sup>168</sup> Cicero. De finibus bonorum et malorum, II, 4, 13.

<sup>169</sup> Valla L. Op. cit., I, XV, 1, p. 21 (82).

<sup>170</sup> Cicero. De finibus... II, 4, 14; De Voluptate, p. 1025.

<sup>171</sup> Это отмечается в работах: Ревякина Н. В. Указ. соч., с. 193—194; Абрамсон М. Л. Указ. соч., с. 129.

<sup>172</sup> См. подробное обоснование в «Предисловии» к переводу «Никомаховой этики»: Bruni L. A. Op. cit., S. 79—81.

<sup>173</sup> «Neque video quid interest inter «voluptatem» et «delectationem», nisi quod voluptas delectationem vehementem utique significat» (Valla L. Op. cit., III, IX, 3, p. 110).

<sup>174</sup> См. у Эпикура: «Мы называем удовольствие началом и концом счастливой жизни. Его мы познали как первое благо, приращенное нам» (Материалисты древней Греции, с. 211).

<sup>175</sup> Там же, с. 210.

<sup>176</sup> Там же, с. 212.

<sup>177</sup> Там же, с. 210.

<sup>178</sup> Utopia, p. 174 (с. 221).

Эпикур не случайно считал нужным по возможности обходиться без наслаждения<sup>179</sup> и уж во всяком случае не давать ему положительное определение: ведь по диалектической логике, столь свойственной античным мыслителям, с необходимостью следовало бы нечто ему противоположное, т. е. страдание, боль, мучение; причем одно, порождая другое, было бы некоторым образом с ним соединено. Об этом прямо говорит Платон устами Сократа в «Федоне»<sup>180</sup>, а в «Тимее» образно называет удовольствие «сильнейшей приманкой зла»<sup>181</sup>. Такое понимание удовольствия (наслаждения) полностью его приравнивает к тому, что, по Эпикуру, препятствует безмятежности. Недаром Платон числит удовольствие среди того, что *тревожит* душу<sup>182</sup>. Даже признавая существование истинных (чистых, несмешанных)<sup>183</sup> удовольствий, Платон никогда не допускал мысли, что в них заключается благо<sup>184</sup>. Они разнообразны в проявлениях, непостоянны как разрушение и становление, сами по себе беспредельны и грозят уходом в дурную бесконечность<sup>185</sup>. Поэтому-то «удовольствие, заключает Сократ в „Филебе“, не есть ни первое, ни даже второе, но... на первом месте стоит некоторым образом *все относящееся к мере, умеренности и своевременности* и все то, что подобно этому принадлежит *вечности...*»<sup>186</sup>.

Меру во всем считали обязательной и мыслители Возрождения, но у них она не обезличена, подобно вечности. Мерой является сам человек, как он есть, погруженный в стихию наличного бытия. Для самостоятельной индивидуальности, представшей господином действительности, приятно в этом мире все, что соответствует (соразмерно) характеру духовной и физической стороны ее существования. Многообразие форм наслаждения, способных разворачиваться в потоке изменчивого бытия с неограниченной свободой, не пугает, ибо, по словам Раймонди, «природа, создав человека, так усовершенствовала его во всех отношениях, применив высокое мастерство, что он кажется созданным исключительно для того, чтобы предаваться *любому наслаждению и радости*. Она наделила человека ощущениями столь разнообразными, упорядоченными и необходимыми, что, хотя и *существует много видов наслаждений, нет ни одного, к которому человек не был бы причастен*»<sup>187</sup>.

<sup>179</sup> Валла же, рассматривая Эпикурову формулу, акцентирует внимание как раз на «наслаждениях, получаемых от безмятежности ума, на «душевной радости», путь к которой открывает спокойствие и свобода от волнений и тревог. См.: *Valla L. Op. cit.*, II, XXIX, 1, 4, p. 81, 82.

<sup>180</sup> Федон. 60b — с (т. 2, с. 16); см. также: Горгий. 497a — с (т. 1, с. 325—326); Письма. III. 315 с. (т. 3, ч. 2, с. 514).

<sup>181</sup> Тимей. 69d (т. 3, ч. 1, с. 515).

<sup>182</sup> Федон. 65с. (т. 2, с. 23); также понимается «*voluptas animi*» у Цицерона (Об обязанностях, I, XX, 69 (с. 75)).

<sup>183</sup> Речь идет прежде всего об удовольствиях от эстетического восприятия и научного познания. Филеб. 51b—52d, 66с. (т. 3, ч. 1, с. 65—67, 85); Государство. 583a, 586е — 587a (т. 3, ч. 1, с. 406, 412—413).

<sup>184</sup> Филеб. 55a. (т. 3, ч. 1, с. 70—71. Пер. Н. В. Самсонова); см. также: Горгий 497a — d, 500d. (т. 1, с. 325—326, 331).

<sup>185</sup> Филеб. 12с — d, 41—55a. (т. 3, ч. 1, с. 12, 52, 70).

<sup>186</sup> Филеб. 66a. (т. 3, ч. 1, с. 85).

<sup>187</sup> *Raimondi C. Op. cit.*, p. 90 (с. 72).

В. Н. Ильин

## О средневековом «социализме»

(К критике концепции К. Каутского)

Карл Каутский, некогда сподвижник Энгельса, видный деятель II Интернационала, впоследствии один из теоретиков оппортунизма, оставил весьма обширное наследие. Эволюция его философских и политических воззрений подробно проанализирована в вышедшей недавно монографии С. М. Брайовича<sup>1</sup>. Менее детально изучены его исторические труды. Между тем они представляют интерес уже в силу влияния, которое оказали на складывавшуюся советскую историографию.

Популярность Каутского как историка в 20-е годы в нашей стране неудивительна. Он открыто провозглашал марксизм методологической основой своих исследований, резко полемизируя с тенденциозными оценками буржуазных историков. «Как воображают господа историки, всякий удар, который они наносят неустранимым борцам 1534 и 1535 года (т. е. анабаптистам Мюнстера.— Авт.), попадает и по передовым борцам современной классовой борьбы», — замечал он<sup>2</sup>. Переосмыслению средневековых движений, в которых, по его мнению, можно проследить «корни пролетарской борьбы»<sup>3</sup>, Каутский посвятил свой труд «Предшественники новейшего социализма».

Он открывал серию «История социализма в разных странах», создававшуюся при непосредственном участии известных лидеров социал-демократии — П. Лафарга, Ф. Меринга, К. Гуго (Линдемана), Э. Бернштейна и призванную выдвинуть цельную марксистскую концепцию пролетарской борьбы за социализм. Подчеркнем, что «Предшественники...» были подготовлены еще при жизни Энгельса, в 1895 г., когда Каутский «умел быть марксистским историком». Эту оценку, которой Ленин определял «многие работы Каутского» (подчеркнем: многие, но не все)<sup>4</sup>, безоговорочно переносили на

<sup>1</sup> Брайович С. М. Карл Каутский — эволюция его воззрений. М., 1982.

<sup>2</sup> Каутский К. Предшественники новейшего социализма / Пер. И. Степанова, В. Базарова. 2-е изд. М., 1919, т. 1, с. 19.

<sup>3</sup> Там же, с. 20.

<sup>4</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 37, с. 278.

анализируемую книгу, что дополнительно укрепляло ее авторитет<sup>5</sup>. Более того, она расценивалась как лучшая проекция революционной теории в прошлое и даже как наиболее выразительный укор последующему ренегатству Каутского<sup>6</sup>. О широкой известности «Предшественников...» свидетельствуют их неоднократные переиздания на русском языке<sup>7</sup>.

Близкие Каутскому взгляды на историю социализма пропагандировали немецкая социал-демократическая «Народная энциклопедия» (4 т., 1894—1897), извлечения из которой публиковались в 1919 г., переведенная в 1927 г. работа М. Беера<sup>8</sup> и др. В первых трудах советских исследователей также широко привлекался материал, использованный у Каутского; в основных моментах воспроизводилась выработанная им схема развития социализма<sup>9</sup>. Отмечается, что некоторые его воззрения в этой области «продолжают в той или иной форме влиять на отдельные высказывания нынешних советских исследователей»<sup>10</sup>.

В общих чертах концепция Каутского сводится к следующему. Социалистическими он называет взгляды, в которых находит сходство с теорией научного коммунизма: отрицание частной собственности, эксплуатации и моногамного брака, осуждение всех форм политического господства. Эти идеи появляются вместе с классом, лишенным собственности, и в эпоху европейского средневековья существуют в религиозной, христианской «оболочке». Таким образом, социалистическое движение обретает многовековую историю и оказывается важным фактором общественного развития задолго до возникновения капитализма.

Как доказывает А. Э. Штекли, «Энгельс подобной точки зрения не разделял»<sup>11</sup>. Признавая ценность собранного Каутским

<sup>5</sup> Весьма неблагоприятная позиция, которую заняли Каутский и Бернштейн при подготовке этого издания, получила освещение только недавно. См.: Штекли А. Э. Энгельс и издание «Истории социализма в отдельных очерках». — В кн.: История социалистических учений. М., 1981.

<sup>6</sup> См. предисловие переводчика к кн.: Каутский К. Указ. соч., т. 1, с. 9.

<sup>7</sup> Помимо цитируемого нами перевода, издавшегося также в 1924 г., в советское время публиковался перевод Е. и И. Леонтьевых (М.; Пг., 1919). Впервые он вышел в 1907 г.

<sup>8</sup> Краткий очерк истории социализма и социальных движений на Западе / Сост. Гранат. М., 1919; Беер М. Всеобщая история социализма и классовой борьбы. М.; Л., 1927.

<sup>9</sup> См.: Вышинский А. Очерки по истории коммунизма. М., 1924; Наумов Г. (Гинзбург А. М.). История социализма и рабочего движения. Киев, 1920. Ч. 1; Волгин В. П. Очерки по истории социализма. 3-е изд. М.; Л., 1926; Он же. История социалистических идей. М.; Л., 1928. Ч. I. Отдельные очерки и главы указанных трудов Волгина переизданы в кн.: Волгин В. П. Очерки истории социалистических идей (с древности до конца XVIII в.). М., 1975. Ввиду большей доступности этого издания дальнейшие ссылки даются по нему.

<sup>10</sup> Штекли А. Э. «Родоначальник утопического коммунизма» и «проблемки коммунистических идей». — В кн.: История социалистических учений. М., 1982, с. 43.

<sup>11</sup> Штекли А. Э. Энгельс о начальном этапе утопического социализма. — В кн.: Из истории марксизма-ленинизма и международного рабочего движения. М., 1981, с. 139.

фактического материала и даже намереваясь использовать его для намечавшегося переиздания «Крестьянской войны в Германии», он высказал ряд существенных замечаний, в том числе теоретического порядка<sup>12</sup>. Последние исследования дают основание считать, что в целом к вопросу о возникновении социализма Энгельс подходил иначе, нежели Каутский<sup>13</sup>.

Отсюда вытекает задача данной статьи — проанализировать концепцию средневекового «социализма», выявить степень ее соответствия марксистскому учению. Поскольку нас интересуют главным образом вопросы методологии, мы по возможности будем оперировать тем же материалом, на котором строил свои выводы Каутский.

В первую очередь следует обратить внимание на терминологию. Не вдаваясь в определения коммунистических и социалистических учений, не получившие единодушного признания в советской историографии<sup>14</sup>, отметим, что Каутский отождествляет коммунизм с социализмом и в конечном счете с социальностью *как таковой*. Причем в его понимании это свойство принимает черты ложной абстракции, существующей помимо конкретного производящего субъекта: «Нет ничего ошибочнее взгляда, будто коммунизм противоречит человеческой природе. Напротив, человек — общественное существо и легко втягивается в коммунизм, если только общественные отношения делают последний до некоторой степени возможным»<sup>15</sup>. Итак, с одной стороны, человек и его общение (читай: коммунизм), с другой — производство, которое способно, очевидно, лишь повлиять на формы связи, но не создать их. Социальность видится как всякое единство, рождающееся из *непосредственного* контакта. Она должна возникнуть не в собственно человеческой деятельности — производстве, а в стадном существовании. Действительно, в итоге Каутский находит обоснование коммунизма в биологических закономерностях. «Далекий от несовместимости с законом борьбы за существование, — пишет он, — коммунизм представлял, напротив, важнейшее оружие человечества в этой борьбе»<sup>16</sup>. Данное воззрение прямо вытекало из социал-дарвинизма, влияние которого, как отмечает С. М. Брайович, Каутский никогда окончательно не преодолел<sup>17</sup>.

Перемещение социальных закономерностей в сферу биологического не могло, конечно, не отразиться на понимании тех действительных связей, которые возникают между людьми в процессе производства. Это порождает в построении Каутского существенные противоречия, причем отнюдь не формального характера. Так, он

<sup>12</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 39, с. 397—400. Подробнее см. ниже.

<sup>13</sup> См.: Штекли А. Э. «Родоначальник утопического коммунизма»..., с. 48; *Он же*. Энгельс и место «Утопии» в истории социализма. — В кн.: Томас Мор: Коммунистические идеалы и история культуры. М., 1982, с. 320.

<sup>14</sup> Дунаевский В. А., Кучеренко Г. С. Западноевропейский утопический социализм в работах советских историков. М., 1981, с. 25—26.

<sup>15</sup> Каутский К. Указ. соч., т. 1, с. 25.

<sup>16</sup> Там же, с. 26.

<sup>17</sup> Брайович С. М. Указ. соч., с. 28, 80, 114.



вполне справедливо констатирует, что даже «в конце средних веков не было основ для высшего, коммунистического строя производства»<sup>18</sup>. И в то же время «коммунизм средних веков» он квалифицирует как «построенный на труде»<sup>19</sup>. Иными словами, производственные отношения существуют вне непосредственной трудовой деятельности, превращаясь в пустую абстракцию. Отсюда — полное пренебрежение формами собственности, одна из главных черт концепции средневекового «социализма».

Попытки найти социальное обоснование этого явления отличаются крайней расплывчатостью определений. Чувствуя недостаточность упоминавшегося биологизаторского объяснения, Каутский стремится выявить субъект данного движения через термины типа «бедняки», «угнетенные», «низы» и т. п. Причем он неоднократно акцентирует внимание на том, что «потребности *бедных* (курсив наш.—*Авт.*) породжали стремление к коммунизму, потребности производства диктовали частную собственность»<sup>20</sup>. Такая позиция игнорирует, однако, марксистское положение, согласно которому «экономические отношения каждого... общества проявляются прежде всего как *интересы*»<sup>21</sup>. Искать общественные потребности отдельно от производственных не приходится.

В дальнейшем конкретизировании социальных сил, способных осуществить коммунистические преобразования, Каутский обращается к пролетариату. По мнению автора, он существовал уже в античности, правда, как класс паразитический<sup>22</sup>. В противоположность «пролетариям-боснякам» тех времен «пролетарии средних веков были большей частью уже рабочими»<sup>23</sup>. Их-то потребности и порождали «коммунистическое движение» средних веков<sup>24</sup>.

С данным выводом мы не можем согласиться. Уже в первых работах, содержащих основные теоретические положения марксизма, подчеркивалось, что «пролетариат возник в результате промышленной революции»<sup>25</sup>. Этот важнейший тезис последовательно отстаивал Ленин в полемике с мелкобуржуазными социалистами в те самые годы, когда выходит книга Каутского<sup>26</sup>. Энгельс в замечаниях о ней специально указывал на недопустимость смещения средневековых ремесленников, а главное плебеев, с пролетариатом: «Весьма недостаточно исследованы развитие и роль стоящих совершенно вне феодальной структуры деклассированных... элементов... Такое исследование является нелегким делом, но это *главная основа*, потому

<sup>18</sup> Каутский К. Указ. соч., т. 1, с. 196.

<sup>19</sup> Там же, с. 78.

<sup>20</sup> Там же, с. 343.

<sup>21</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 18, с. 271.

<sup>22</sup> См.: Каутский К. Указ. соч., т. 1, с. 55, 210.

<sup>23</sup> Там же, с. 210.

<sup>24</sup> Там же. М., 1919, т. 2, с. 29.

<sup>25</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 4, с. 322. Данный термин своеобразно модифицируется в статье М. А. Барга. См.: Барг М. А. К вопросу о предмете и методе истории социалистических идей.— В кн.: История общественной мысли: Современные проблемы. М., 1972, с. 435.

<sup>26</sup> См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 1, с. 194.

что постепенно, с распадом феодальных связей из этих элементов образуется тот пролетариат, который в 1789 г. совершил революцию в парижских предместьях»<sup>27</sup>.

Однако можно ли считать деклассированным слой неимущих *трудящихся* средневекового города? Это не вызывает сомнений. Напомним, что Маркс в разряд непродуцирующего населения относил также «честный и „трудящийся“ люмпен-пролетариат; например, многочисленную банду предлагающих свою помощь носильщиков и т. п. в портовых городах, и т. д.»<sup>28</sup>. Работник становится пролетарием только тогда, когда ему противостоит капитал. Знакомый с этим фундаментальным марксистским положением, Каутский допускает явный анахронизм, пытаясь найти буржуазные отношения в итальянских и южнофранцузских городах чуть ли не в раннее средневековье<sup>29</sup>, не говоря уже о Чехии XV в. Фактически, стремясь показать искони существовавшую основу социалистической мысли, он пришел к типичному буржуазному тезису об изначальности капитализма. «Это, — писал Ленин, — самая характерная черта буржуазных философов — принимать категории буржуазного режима за вечные и естественные»<sup>30</sup>.

Таким образом, Каутский эклектически соединяет различные обоснования средневекового «социализма»<sup>31</sup>. В их числе и природные закономерности, и буржуазные отношения, и положение «бедняков», и интересы «пролетариата». В этой непоследовательности существует, впрочем, своя логика: любое из упомянутых объяснений игнорирует феодальные отношения. Соответственно и принципы, которые Каутский считает социалистическими, не вытекают из потребностей производства, а следовательно, не могут содержать позитивных идеалов общественного устройства. Это общее соображение вполне подтверждается анализом «Предшественников...».

Одним из основных признаков «социализма» средних веков Каутский считает «потребительский коммунизм». Данное устройство, по его мнению, было характерно уже для раннехристианских сект, которые «в распоряжении каждого члена общества оставили его собственность... на средства производства и требовали уже просто коммунизма потребления»<sup>32</sup>. «Общность потребления», «общая собственность на средства потребления» лежат также в «основании общественной организации моравского перекрещенства, как и всех других... коммунистических сект»<sup>33</sup>.

<sup>27</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 39, с. 399.

<sup>28</sup> Там же, т. 46, ч. I, с. 223.

<sup>29</sup> См.: Каутский К. Указ. соч., т. 1, с. 168.

<sup>30</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 1, с. 222.

<sup>31</sup> Эклектизм вообще был характерен для воззрений Каутского, как и многих других деятелей II Интернационала. См.: Брайович С. М. Указ. соч., с. 110. Часто, как и в данном случае, эта черта рождает очевидные противоречия в его оценках и выводах, однако каждый раз фиксировать на них внимание было бы утомительно для читателя.

<sup>32</sup> Каутский К. Указ. соч., т. 1, с. 57—58.

<sup>33</sup> Там же, т. 2, с. 178.

Мы можем сказать, что «обобществление», о котором говорит Каутский, было порождено стремлением неимущих слоев населения к одинаковому пользованию всеми «мирскими благами». В обыденном сознании оно закономерно связывалось с уничтожением частной собственности, которая по самому своему определению исключала из общей суммы благ, доступной всем, то, что принадлежало одному<sup>34</sup>. К этому сводился смысл евангельских пожеланий, чтобы верующие «имели все общее»<sup>35</sup>, а также высказываний таких крупных представителей патристики, как Амвросий Медиоланский и Климент Александрийский, об изначальной общности «всего»<sup>36</sup>.

Остается дискуссионным вопрос, зачислять ли эти воззрения в разряд социалистических. Сейчас мы отметим лишь, что они не содержат позитивного идеала общественного строя. Действительно, евангельский призыв к обобществлению подкреплялся примером тех, кто владел «землями и домами, продавая их», приносил «цену проданного»<sup>37</sup>. Как справедливо заметил Каутский, эта мера привела бы к тому, что «средства производства превращались в средства потребления», что означало бы «гибель всякого производства»<sup>38</sup>, а следовательно, добавим мы, — и общества. Важнее, впрочем, другое: является ли «потребительский коммунизм» особой формой общественной организации?

Маркс писал, что «только в потреблении продукт становится действительным продуктом»<sup>39</sup>. Соответственно и собственность на него реализуется *только* в потреблении (будь то потребление орудий труда, сырья и пр. в процессе производства или потребление продуктов питания для воспроизводства индивида), причем форма собственности должна соответствовать способу его потребления. «Капитал» определяет предметы потребления как «товары, имеющие такую форму, в которой они входят в *индивидуальное* потребление»<sup>40</sup> (курсив наш. — Авт.). Как таковое оно неизменно фигурирует у Маркса в качестве контрфазы производительного потребления (производства). И это не случайно. Если последнее в различных своих формах (мелкое или крупное, фабричное) требует соответствующих форм собственности (частной или общественной), то вполне очевидно, что потребление индивида может быть только индивидуальным. Таким образом, само понятие «обобществленное потребление» или «потребительский коммунизм» содержит *contradictio in adjecto*<sup>41</sup>. По существу, оно сводится к перераспределению про-

<sup>34</sup> См.: Ципко А. С. Идея социализма. М., 1976, с. 83.

<sup>35</sup> Деяния, 2, 44.

<sup>36</sup> См.: Волгин В. П. Очерки истории..., с. 74.

<sup>37</sup> Каутский К. Указ. соч., т. 1, с. 57; Деяния, 4, 35.

<sup>38</sup> Каутский К. Указ. соч., т. 1, с. 57.

<sup>39</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 46, ч. I, с. 27.

<sup>40</sup> Там же, т. 24, с. 445.

<sup>41</sup> Данное соображение использовали в качестве аргумента против «обобществительных» тенденций Бручоли и некоторые другие итальянские гуманисты, воспринявшие диалектическое понимание собственности у Аристотеля. См.: Чиколини Л. С. Социальная утопия в Италии, XVI — начало XVII в. М., 1980, с. 161—162. Ср.: Аристотель. Никомахова этика. — Соч.: В 4-х т. М., 1983, т. 4, с. 121.

дуктов через общие кладовые, «кади», совместные трапезы и т. д.— к тому, что Каутский называет «совместностью жизни», или социальностью, которая приравнивается к «коммунизму» безотносительно к формам собственности.

Другим конкретным воплощением этой системы автор считает «совместность («коммунизм») домоводства»<sup>42</sup>. Однако это отношение принадлежит уже не к потреблению, а к производству. Любая отрасль домашнего хозяйства, будь то приготовление пищи, выпечка хлеба или пивоварение<sup>43</sup>, является производительной. Коллективное исполнение подобных функций, если быть последовательным, придется зачислить не в предпосылки, как у Каутского<sup>44</sup>, а в составную часть «производственного коммунизма», который он находит и в первых монастырях, и в еретических общинах позднего средневековья<sup>45</sup>. Соответствующие типы средневекового «коммунизма» нуждаются в отдельном рассмотрении.

Первый из них — «монастырский» — базировался, по мнению Каутского, на «крупном производстве, объединявшем земледелие и промышленность»<sup>46</sup>, — практически, на современной основе. С этим вряд ли можно согласиться. К тому времени, когда монастыри превратились в латифундистов, они сделались чисто феодальными организациями, на ранних же этапах производство в них не было крупным. Модернизаторски выглядит и суждение о соединении промышленности с земледелием в эпоху, когда ремесло только отделяется от него. Именно низкий уровень развития производительных сил порождал те формы общинного устройства, которые могли появиться в первых монастырях. Причем они должны были восстановить наиболее архаическую черту — «совместное домоводство», разрушенное с появлением моногамной семьи и только внутри нее сохранившееся. Каутский достаточно метко охарактеризовал их «христианскими домовыми коммунами»<sup>47</sup>. Однако у нас нет ровно никаких оснований поддержать его предположение, что «образом таких союзов послужила единственная из известных коммунистических организаций... семья, или, точнее говоря, домашняя община»<sup>48</sup>. Монашество, которое в принципе отвергло брак как наименее «богоугодную» форму человеческого состояния, не могло брать его за образец. Более того, монастырь, в противоположность семье, исключает главное условие общественного бытия — воспроизводство самой человеческой жизни<sup>49</sup>. Следовательно, положительный социальный идеал был ему чужд. В то же время общая собст-

<sup>42</sup> Каутский К. Указ. соч., т. 1, с. 171—172.

<sup>43</sup> См.: Там же, т. 2, с. 180—181.

<sup>44</sup> См.: Там же, с. 187.

<sup>45</sup> См.: Там же, т. 1, с. 173; т. 2, с. 180—181 и др.

<sup>46</sup> Там же, т. 1, с. 77—78.

<sup>47</sup> Там же, с. 169.

<sup>48</sup> Там же, с. 168.

<sup>49</sup> Негативизм средневековых сект по отношению к семейно-брачным отношениям основывался на том же раннехристианском аскетизме (в Мюнстерской коммуне — с наслоением ветхозаветных принципов патриархальной семьи), требовавшим избавления от всяких общественных связей.

венность «братии» вытекает из осуждения *любых* форм присвоения материальных благ. Это отражено в известном определении монастырских и церковных имуществ — *res nullius*, которое приводится Каутским. Сохранение в практике раннего монашества пережитков общинного строя не является порождением каких-либо позитивных общественных принципов. Поэтому включение его в историю социализма представляется необоснованным.

Совершенно иного рода социальные отношения устанавливаются в позднейших монастырях, беггардских, анабаптистских (гутеритских) конгрегациях, где Каутский обнаруживает «коммунистическое крупное производство»<sup>50</sup>. Оказывается, что оно возникает из простого сложения усилий мелких индивидуальных производителей, скажем, когда «человек двадцать (? — *Авт.*) ткачей... начинали совместно закупать сырой материал и обрабатывать его в общем помещении»<sup>51</sup>. Данное явление, которое Маркс называл «простою кооперацией», «всегда является господствующей формой в тех отраслях производства, где капитал оперирует в крупном масштабе, а разделение труда и машины не играют еще значительной роли»<sup>52</sup>. Мы, таким образом, должны признать роль сектантских общин в процессе генезиса капитализма, однако нет оснований приписывать им «крупно-промышленную организацию производства», даже если между «отдельными ремесленниками и проводилось разделение труда»<sup>53</sup>.

Действительно, Каутский замечает появляющихся внутри общины закупщиков и распределителей-надсмотрщиков. «Первые, — указывает он, — закупали по мере надобности сырой материал оптом, вторые разделяли его между отдельными работниками и следили за правильностью общего хода работ»<sup>54</sup>. Данный порядок справедливо квалифицируется как «крупный шаг к мануфактурной системе», которую Каутский отождествляет с... «коммунистически организованной крупной промышленностью»<sup>55</sup>! Здесь, как и повсюду, он именует коммунизмом всякую коллективность независимо от форм собственности, ту самую «мнимую коллективность», которая на деле оказывалась «объединением одного класса против другого»<sup>56</sup>.

Важно подчеркнуть, что, как и в монашестве, данные отношения не были каким-то «искажением» социалистического идеала. Анабаптистское «обобществление» произрастало из того же корня, что и раннехристианское, — отказа от собственности. Убедительным доказательством этому служит приводимое самим Каутским высказывание С. Франка об анабаптистах: «Они... имеют *все вещи в об-*

<sup>50</sup> Каутский К. Указ. соч., т. 2, с. 190.

<sup>51</sup> Там же, с. 190. Сам факт совместного труда не определяет, конечно, общественного отношения. Вспомним ленинскую критику тезиса, что «обобществление труда при капитализме сводится к работе в одном помещении фабричных и заводских рабочих» (*Ленин В. И. Полн. собр. соч.*, т. 1, с. 323).

<sup>52</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 23, с. 347.

<sup>53</sup> Каутский К. Указ. соч., т. 2, с. 187—188.

<sup>54</sup> Там же, с. 189.

<sup>55</sup> Там же, с. 288.

<sup>56</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 3, с. 75.

щей собственности; никто не говорит, что какая-либо вещь принадлежит ему, и всякая собственность есть у них грех»<sup>57</sup>. Это одно из многих свидетельств того, что наряду с феодальной сектанты осуждают собственность мелкого производителя, крестьянина и ремесленника на орудия и результаты его труда. Причем на практике такое обобществление, имеющее, несомненно, плебейский характер, обозначает лишь «справедливое» перераспределение предметов потребления, совершенно не касающееся вопросов организации производства.

Пожалуй, наиболее ярко такой подход воплощается в общественной системе Мюнстерской коммуны. Мероприятия анабаптистов сводились, как подчеркивал Каутский, к уничтожению «частной собственности на золото и на серебро, на деньги»<sup>58</sup>. Натурализация системы обмена, даже без каких-либо попыток обобществить средства производства, а также отдельные меры по перераспределению предметов потребления (в частности, в виде «общих трапез») позволяют увидеть все то же стремление к переразделу благ, совершенно безразличное к нуждам производителя, но отнюдь не «производственный коммунизм». Выделяя все эти черты, характерные для ранних «утопий», Е. В. Гутнова обоснованно заключает, что их, конечно, «нельзя назвать социалистическими»<sup>59</sup>.

Действительно, «коммунизм как положительное упразднение частной собственности»<sup>60</sup> может исходить только от того класса, который участвует в производстве. Поэтому даже в плане чисто терминологическом каутскианский «коммунизм» средневековых сект не выдерживает критики. «Проблески коммунистических идей», по словам Энгельса, мы «впервые встречаем в Германии, у Томаса Мюнцера и его партии»<sup>61</sup> (разрядка наша.— Авт.), причем постольку, поскольку плебс начинает превращаться в «реальную общественную группу» — позднее Энгельс назовет ее предпролетариатом. До этого времени требования «обобществления» не имеют абсолютно никакого позитивного содержания. Очень характерный пример тому — экспроприации, производившиеся таборитами. Понятно, что изъятию подлежали отнюдь не средства производства, а лишь предметы потребления. Каутский объясняет это тем, что «коммунистические требования среди бедных тотчас же угасали, как только они достигали коммунизма, т. е. как только переставали быть бедными»<sup>62</sup> (курсив наш.— Авт.).

Совершенно неудивительно, что отождествление этой практики с коммунизмом находит горячую поддержку у тех апологетов частной собственности, которые до сих пор лелеют «теорию», будто его идейные корни следует искать в обыкновенных грабежах<sup>63</sup>. Другая

<sup>57</sup> Каутский К. Указ. соч., т. 2, с. 125.

<sup>58</sup> Там же, с. 252.

<sup>59</sup> Гутнова Е. В. Классовая борьба и общественное сознание крестьянства в средневековой Западной Европе (XI—XV вв.). М., 1984, с. 325.

<sup>60</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 42, с. 116.

<sup>61</sup> Там же, т. 7, с. 364; ср.: Там же, т. 39, с. 399.

<sup>62</sup> Каутский К. Указ. соч., т. 1, с. 343.

<sup>63</sup> Cohn N. The Pursuit of the Millennium. L., 1978, p. 182, 286.

оценка аналогичных течений — «коммунизм для избранных»<sup>64</sup> — также в более завуалированной форме «подтягивает» их к научному социализму. Для этого, однако, нет ровно никаких оснований. Любая концепция, признающая дифференцированные принципы социальной справедливости для разных слоев одного общества, по самой своей сути противоречит социализму, ибо увековечивает основное отношение классового общества — эксплуатацию трудящегося. Поэтому нам не представляется убедительным, в частности, возведение истоков социалистической мысли к «потребительскому коммунизму», установленному в «Государстве» Платона для «господствующего класса»<sup>65</sup>. «Стоило лишь распространить на все общество то, что он говорит о вреде частной собственности и о преимуществах общности владения, — и получилось философское обоснование коммунистического общественного строя»<sup>66</sup>.

Для осуществления этого «лишь» человеческая мысль прошла путь длиной в два с лишним тысячелетия, выработав пролетарское требование всеобщего равенства — уничтожения классов. Полное устранение эксплуатации — то самое, что составляет содержание всемирно-исторического переворота, совершаемого пролетариатом. Видеть его прошлое в концепциях внутриклассового или внутрисословного уравниательства — значит исказить саму суть явления.

Очень показательны, что средневековый «коммунизм», который, по мнению Каутского, может быть ограничен рамками одной части общества, есть в то же время явление вполне «интернациональное»: «Со времен (возникновения. — *Авт.*) христианства каждый коммунист действует для всего человечества или по меньшей мере для всего интернационального культурного мира»<sup>67</sup>. Каутского ничуть не смущает, что рассматриваемые им движения открыто в большинстве своем провозглашали сектантскую обособленность, противопоставление остальному миру как неперемное условие «спасения». Он упустил из виду также и то, что только прогресс промышленности сделал историю «всемирной историей», что только с развитием капитализма «на смену старой местной и национальной замкнутости... приходит всесторонняя связь и всесторонняя зависимость наций друг от друга»<sup>68</sup>. Именно постольку, поскольку интернационально господство капитала, ему противостоит пролетарский интернационализм. Стремление же найти этот принцип в докапиталистическую эпоху приводит Каутского опять-таки к чисто отрицательному, на деле — к космополитическому<sup>69</sup> истолкованию его сущности. Она сводится к тому, что у «пролетария» *нет ничего*, что привязывало бы его к определенному месту» (курсив

<sup>64</sup> Gairdner J. Lollardy and Reformation in England. An Historical Survey. L., 1910, vol. III, p. 317.

<sup>65</sup> Каутский К. Указ. соч., т. 1, с. 34.

<sup>66</sup> Краткий очерк истории социализма..., с. 5.

<sup>67</sup> Каутский К. Указ. соч., т. 1, с. 210.

<sup>68</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 4, с. 428.

<sup>69</sup> См.: Кузьмин А. Г. В продолжение важного разговора. — Наш современник, 1985, № 3, с. 190.

наш.— *Авт.*), и потому он «является на чужбину как борец против тех же эксплуатации и угнетения, какие находил у себя дома»<sup>70</sup>.

Этот негативный признак не только недостаточен, но и ошибочен для эпохи, когда господствует мелкое производство. Ленин писал, что «раздробленная, единичная, мелкая эксплуатация привязывает трудящихся к месту, разобщает их, не дает им возможности уразуметь своей классовой солидарности... Напротив, крупный капитализм неизбежно разрывает... связь рабочего со старым обществом, с определенным местом и определенным эксплуататором»<sup>71</sup>. Не поняв этого, Каутский не сумел объяснить необходимость сплочения рабочего класса, а потому средневековый «интернационализм» трактуется им как субъективное свойство «коммунистов», отличающее их от прочих малосознательных «пролетариев»<sup>72</sup>.

Корень ошибки Каутского в рассмотрении данного социалистического принципа, как, впрочем, и всех других,— это изоляция его от конкретной деятельности людей, от производственных отношений. Точно так же он подходит и к вопросу о равенстве, считая его простым продуктом противоположности между богатством и бедностью. «Такие контрасты,— утверждает он,— возмущали не только низшие классы, но и восстанавливали против неравенства лучшие натуры среди высших классов и таким образом способствовали широкому распространению стремлений к восстановлению равенства»<sup>73</sup>.

Кроме обычной тавтологии (что стремление к равенству не может возникнуть без неравенства), данное объяснение ничего не содержит. Каково же научное понимание этого феномена<sup>74</sup>?

В первую очередь он является строго историческим. «Должны были прийти и действительно прошли целые тысячелетия, прежде чем из первоначального представления об относительном равенстве был сделан вывод о равноправии в государстве и обществе»<sup>75</sup>. Именно это отношение, по мысли Энгельса, и составляет содержание «действительных представлений о равенстве»<sup>76</sup>. Маркс отмечает, что данная идея «приобрела прочность народного предрассудка... лишь в таком обществе, где товарная форма есть всеобщая форма продукта труда и, стало быть, отношение людей друг к другу как товаровладельцев является господствующим обществен-

<sup>70</sup> Каутский К. Указ. соч., т. 1, с. 212, 213.

<sup>71</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 1, с. 311.

<sup>72</sup> См.: Каутский К. Указ. соч., т. 1, с. 214.

<sup>73</sup> Там же, с. 196.

<sup>74</sup> О том, насколько различные точки зрения на эту проблему существуют, см.: Сказкин С. Д. Из истории социально-политической и духовной жизни Западной Европы в средние века. М., 1981, с. 77; Барг М. А. О классовой природе ранней социальной утопии.— В кн.: Социальные движения и борьба идей: Проблемы истории и историографии. М., 1982, с. 177; Штекли А. Э. «Крестьянская война в Германии» Энгельса и изучение утопического социализма.— В кн.: История социалистических учений. М., 1984, с. 12.

<sup>75</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 104—105.

<sup>76</sup> Там же, с. 105.



ным отношением»<sup>77</sup>. Соответственно требование социального равенства могло быть выдвинуто только с развитием товарно-денежных отношений, причем теми классами, которые были в эти отношения включены, а именно крестьянством и формирующейся буржуазией<sup>78</sup>.

Следовательно, в совершенно особом определении нуждается «плебейское равенство». Оно выступало как христианское отрицательное «равенство первородного греха» или «равенство избранных»<sup>79</sup>, о которых упоминает Энгельс. Но как позитивное социальное требование его рассматривать невозможно, ибо подобные концепции берут индивида вне его производительной деятельности, вне совокупности его общественных связей, в сущности не как личность. Об этом прекрасно сказано в «Экономических рукописях» Маркса. Рассматривая условных *A* и *B*, он отмечает: «У обоих есть потребность дышать; для обоих существует воздух в качестве атмосферы; все это не устанавливает между ними... социального контакта; как дышащие индивиды они находятся в отношении друг к другу только как природные тела, а не как личности»<sup>80</sup> (курсив наш. — Авт.). Следовательно, абстрактное равенство первоначально христианства и дуалистических ересей средневековья — а они-то как раз имели в своей основе равенство «природных тел», а не общественных функций — не содержало позитивной идеи социального устройства.

Данные соображения легко проиллюстрировать примерами, приводимыми Каутским. Все те немногочисленные свидетельства в пользу эгалитаризма, которые ему удалось обнаружить у средневековых «коммунистов», абсолютно не связаны с производственными отношениями. Скажем, упоминавшийся Лангенмантель осуждал такую «общность», при которой один богат и имеет много добра, а другой беден и терпит во всем недостаток»<sup>81</sup>, т. е. акцентировал внимание только на уравнительном пользовании продуктами потребления. Вовсе фантастические последствия «высокоразвитое чувство равенства» обретает у руководителей Мюнстерской коммуны, которых оно вдохновило к собственноручному исполнению роли ... палачей!<sup>82</sup>.

В целом тенденция грубого плебейского уравнильства как таковая получала отрицательную оценку в работах основоположников марксизма. Признавая стимулирующую роль «аскетической строгости нравов» в мобилизации «революционной энергии» эксплуатируемых масс в средние века<sup>83</sup>, они вместе с тем прямо указывали, что она не может быть программой общественного переустройства. Отсюда противоречивое на первый взгляд высказывание в

<sup>77</sup> Там же, т. 23, с. 69—70.

<sup>78</sup> См.: Там же, т. 20, с. 106, 107.

<sup>79</sup> Там же, т. 20, с. 105.

<sup>80</sup> Там же, т. 46, ч. I, с. 189.

<sup>81</sup> Каутский К. Указ. соч., т. 2, с. 149.

<sup>82</sup> См.: Там же, с. 232.

<sup>83</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 377—378.

«Манифесте Коммунистической партии»: «*Революционная* литература, сопровождавшая эти первые движения пролетариата («в период низвержения феодального общества».— *Авт.*), по своему содержанию неизбежно является *реакционной*. Она проповедует всеобщий аскетизм и грубую уравнивательность»<sup>84</sup>. Эта стихийная реакция «против вопиющих социальных неравенств...— развивает Энгельс в «Анти-Дюринге» ту же мысль,— является просто выражением революционного инстинкта и в этом, только в этом, находит свое *оправдание*»<sup>85</sup> (курсив везде наш.— *Авт.*). Иными словами, «плебейское равенство» получает революционное значение только как импульс, но не как цель революционной борьбы и позитивный идеал будущего.

Каутский справедливо связывает такое уравнительство с отрицанием политической власти, характерным, скажем, для амальрикан и таборитов. Последние были убеждены, что «не будет ни королей, ни владык, ни подданных... потому что все будут равными, как братья и сестры»<sup>86</sup>. Однако, не видя асоциального характера плебейского эгалитаризма, он не замечает этой черты и в сектантских призывах к свободе. Между тем для их анализа он располагал вполне достаточным материалом. Заслуживает, в частности, внимания очень характерное высказывание Г. Буллингера об анабаптистах. Они, утверждал реформатор, «не хотели подчиняться никаким законам, так как Христос сделал их вольными и свободными»<sup>87</sup>. Как следует из его высказывания (далеко не единственного в своем роде), отношение сектантов к государству было теснейшим образом связано с их толкованием христианской свободы. Унаследованное еще от первоначального христианства, оно резко дуалистически противопоставляло социальную детерминированность человеческого существования («несвободу») фантастической необусловленности («свободе»), которая служила основой для соединения с богом.

Конечно, данное понимание свободы, свойственное деклассированным слоям, резко отличается от того содержания, которое вкладывалось в эту категорию, скажем, просветителями. Буржуазная свобода— это средство не для ухода от мира, а для существования в условиях товарного производства. «... Обмен меновыми стоимостями,— писал Маркс,— представляет собой производительный, реальный базис всякого равенства и всякой свободы»<sup>88</sup>. Формальный характер буржуазной свободы связан в конечном счете с господством рыночной стихии, исключаящей овладение производительными силами, и действительный «скачок из царства необходимости в царство свободы» происходит только при коммунизме. Он впервые обеспечивает не просто «право беспрепятственно пользоваться, в рамках известных условий, случайностью» (которое.— *Авт.*)

<sup>84</sup> Там же, т. 4, с. 455.

<sup>85</sup> Там же, т. 20, с. 108.

<sup>86</sup> Каутский К. Указ. соч., т. 1, с. 328.

<sup>87</sup> Там же, т. 2, с. 128—129.

<sup>88</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 46, ч. I, с. 191.

называли до сих пор личной свободой», но и господство над этими условиями — «имеющимися налицо производительными силами и формами общения»<sup>89</sup>. Христианская свобода, таким образом, представляет собой полную противоположность коммунистической, основываясь не на подчинении производительных сил человеку, а на отрицании их.

Каутский не видит этой принципиальной разницы. Соответственно и «антипатию» «коммунистических сект от первоначального христианства до XIX века ... к государству, отрицательное отношение к тому, чтобы принимать участие в политике и обороне страны»<sup>90</sup>, он, в полном согласии с мелкобуржуазными теориями, отождествляет с ... «диктатурой пролетариата» (!), которую средневековые «коммунисты» «ставят в качестве цели ... как самый действенный рычаг для осуществления коммунистического общества»<sup>91</sup>.

Здесь наглядно демонстрируется, как объединение принципов плебейских сект средневековья с современными социалистическими ведет к искажению последних. Действительно, ни одно из «коммунистических» требований эпохи феодализма — отказ от собственности и брака, уравнительство, отрицание политической власти — не имеет положительного общественного содержания. Поэтому нам не представляется убедительным мнение, что история социализма, по Каутскому, включает «только такие формы общественного сознания... в которых присутствует хотя бы крупца социальной утопии или... позитивно выраженного идеала бесклассового общества»<sup>92</sup>. По сути, все рассматриваемые им «коммунистические» ереси средневековья вместе с их идейным предшественником — первоначальным христианством — представляли собой учения с сильно развитой дуалистической тенденцией. Асоциальные мотивы, находящие наиболее законченное выражение в эсхатологических настроениях, явственно подтверждают, что эти системы взглядов сформировались *только как отрицание* существующих отношений<sup>93</sup>. Его значение следует оценивать, исходя из важнейшего положения марксистской диалектики, сформулированного Лениным: ценно «не голое отрицание, не зряшное отрицание», а «отрицание как момент связи, как момент развития, с удержанием положительного»<sup>94</sup>.

Само «голое отрицание» любых общественных форм и институтов, прежде всего собственности, в идеологии монашества и «коммунистических» ересей соответствовало положению деклассированных слоев, стоявших «как вне феодальных, так и вне бюргерских связей», т. е. плебса. Именно плебейская часть общества, отмечал

<sup>89</sup> Там же, т. 3, с. 76.

<sup>90</sup> Каутский К. Указ. соч., т. 1, с. 213.

<sup>91</sup> Там же, с. 195.

<sup>92</sup> Барг М. А. К вопросу о предмете и методе... с. 432—433.

<sup>93</sup> Вопрос о том, можно ли считать такое отрицание признаком социалистических учений, продолжает дискутироваться в советской историографии. Ср.: Володин А. И. О понятии «утопический социализм». — В кн.: История общественной мысли, с. 461; Барг М. А. К вопросу о предмете и методе... с. 441.

<sup>94</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 207.

Энгельс, «не имея никакой собственности, должна была уже подвергнуть сомнению учреждения, представления и взгляды, которые были свойственны всем покоящимся на классовых противоречиях общественным формам»<sup>95</sup>.

Хорошо известно, сколь решительно Энгельс характеризовал плебейскую оппозицию: «... в той мере, в какой она самостоятельна, она реакционна»<sup>96</sup>. Конечно, только тщательный, кропотливый анализ любого плебейского выступления в совокупности условий, взаимосвязей и результатов может установить его объективное значение, действительное место в истории. Однако мы не можем согласиться с той точкой зрения, что в условиях феодального общества «коммунистические» устремления являются наиболее революционными, отражая интересы основного эксплуатируемого класса<sup>97</sup>.

Как показано в работах Ю. М. Сапрыкина, наиболее прогрессивной идеей антифеодальных движений является в действительности требование социального равенства<sup>98</sup>. Данная позиция подтверждается ленинскими оценками: «При борьбе крестьян с крепостниками-помещиками самым сильным идейным импульсом в борьбе за землю является идея равенства, — и самым полным устранением всех и всяких остатков крепостничества является создание равенства между мелкими производителями»<sup>99</sup>. Но как раз такое равенство, основанное на частной собственности, исключается средневековым «коммунизмом».

Вполне справедлива критика, которую вызывает «трактовка радикальных ересей как чисто плебейских»<sup>100</sup>. Нельзя не учитывать относительной самостоятельности идеологических явлений, в данном случае — воздействия рудиментов раннехристианского дуализма на мировоззрение крестьянства. К тому же реальная действительность знала множество переходных форм, в том числе внутри одного движения (скажем, анабаптистского), и не зря Энгельс выделил целую разновидность «крестьянско-плебейских» ересей<sup>101</sup>.

Вместе с тем одной из насущных задач современной исторической науки является выяснение того, «что именно в идейном арсенале этих ересей является выражением собственно крестьянских требований и что принадлежит плебейству»<sup>102</sup>. Очевидно, постановка данной проблемы связана с определением главенствующей тенденции: считать ли основой социально-политического развития феодализма борьбу крестьянства с присущими ему «умеренными» требованиями (социального равенства и свободы, удовлетворения непо-

<sup>95</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 363.

<sup>96</sup> Там же, с. 356.

<sup>97</sup> Об отношении средневекового крестьянства к «коммунизму» ср.: Гутнова Е. В. Указ. соч., с. 261; Барг М. А. К вопросу о предмете и методе..., с. 434, 449.

<sup>98</sup> См.: Сапрыкин Ю. М. Социально-политические взгляды английского крестьянства в XIV—XVII вв. М., 1972, с. 3, 24 и др.

<sup>99</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 15, с. 226.

<sup>100</sup> Гутнова Е. В. Указ. соч., с. 261.

<sup>101</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 363.

<sup>102</sup> Гутнова Е. В. Указ. соч., с. 257.

средственных производственных нужд) или же сконцентрировать внимание на выступлениях «ультраревOLUTIONного» плебса с «коммунистическими» лозунгами? Негативную оценку плебейской оппозиции Энгельс дополняет важным замечанием: сама по себе она «выступает в политической борьбе не в качестве партии, а лишь в виде шумной, склонной к грабёжам толпы... В партию превращают ее лишь крестьянские восстания, но и в этом случае она почти везде следует в своих требованиях и выступлениях за крестьянами»<sup>103</sup>.

Совершенно противоположна логика Каутского, который схематически переносит свое понимание теории «перманентной революции» на средневековье. Рассматривая перспективы плебейского (в его понимании — пролетарского) «коммунизма» Дольчино, он заключает: «Опираясь на крестьян, апостольские братья теряли твердую почву под своими ногами», а объединение этих элементов предопределило «окончательное крушение всего движения»<sup>104</sup>. Аналогично оцениваются лолларды: «Благодаря союзу крестьян с низшими классами городов, лоллардистское движение утратило свою определенность; оно перестало быть коммунистическим движением и превратилось в демократически-оппозиционное»<sup>105</sup>. Таким образом, взявшись осмысливать средневековый «коммунизм» как высшее проявление классового сознания эксплуатируемых, мы рискуем серьезно исказить историческую перспективу, действительную роль различных социальных сил.

Каутского такой антиисторизм привел к фаталистической трактовке истории. Ослепленный вспышками плебейских выступлений, он совершенно потерял из виду борьбу крестьянства, а потому не увидел реальных движущих сил исторического процесса. Опираясь на вывод Энгельса, что «выгоду из революции 1525 года» извлекли князья<sup>106</sup>, он в прямом противоречии с его оценками провозглашает этот класс «наиболее революционным из всех тогда существовавших»<sup>107</sup>. Это парадоксальное на первый взгляд высказывание имеет основу в очень упрощенном представлении о личности и ее роли в историческом процессе. Она рассматривается лишь в отношении к тому или иному общественному движению, чем и ограничивается значение субъективного фактора<sup>108</sup>. Между тем главный способ объективирования индивида — через реализацию его способности к труду в производстве — остался совершенно вне поля зрения автора.

Именно в этом кроется, на наш взгляд, причина того, что «К. Каутскому не удалось понять историю в единстве естественно-исторического и деятельностного аспектов», а в более общем плане — «непонимание... Марксова учения о диалектике субъективного

<sup>103</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 355.

<sup>104</sup> Каутский К. Указ. соч., т. 1, с. 248.

<sup>105</sup> Там же, с. 293.

<sup>106</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 436.

<sup>107</sup> Каутский К. Указ. соч., т. 2, с. 26.

<sup>108</sup> См.: Там же, т. 1, с. 13—14.

и объективного»<sup>109</sup>. Последняя подменяется метафизикой «экономического материализма». Направление общественного развития, пишет Каутский, «с необходимостью законов природы ... определяется развитием и требованиями законов производства»<sup>110</sup> (курсив наш. — Авт.). Сознательная деятельность людей, как выясняется, никакой роли в истории не играет. В этом философское «оправдание» того дуализма, который возникает между субъективными коммунистическими устремлениями и отсутствием всяких объективных предпосылок для их возникновения и осуществления. Понятно, что такой провиденциалистский подход, в корне противоречащий историческому материализму, исключает историзм в исследовании народных движений докапиталистических эпох. Несмотря на оговорки, они телеологически соотносятся не столько со своей эпохой, сколько с весьма далекой целью, конечным итогом истории<sup>111</sup>.

Предвосхищение социализма всегда было связано, в понимании основоположников марксизма, с существованием более или менее развитых противоречий, присущих только буржуазному обществу. Оуэн, Фурье и Томпсон, пишет В. И. Ленин, «предвосхищали будущее гениально угадывали тенденции той „ломки“, которую прodelывала на их глазах прежняя машинная индустрия. Они смотрели в ту же сторону, куда шло и действительное развитие; они действительно опережали это развитие»<sup>112</sup>. Утопический социализм оказался «прав в всемирно-историческом смысле» именно вследствие того, что «он был симптомом, выразителем, предвестником»<sup>113</sup> промышленного пролетариата.

Всякое расширение возможности «предвосхищений будущего», выходящее за рамки реальных общественных тенденций, присущих каждой формации, чуждо диалектическому материализму. Напомним, какой уничтожающей критике подверг Маркс антиисторизм Прудона, который выставлял главное требование своего социализма — равенство как «изначальное намерение, мистическую тенденцию, провиденциальную цель, которую социальный гений никогда не теряет из виду, вертясь в кругу экономических противоречий»<sup>114</sup>. Такое понимание неизбежно искажает роль субъективного фактора в истории, что также роднит его с каутскианским. Вывод же из последнего известен: оно резюмируется в «экономическом фатализме»<sup>115</sup>. Уже в «Предшественниках...» делается заключение, что «насильственная борьба никогда не может определить направление общественного развития»<sup>116</sup>. Отсюда — прямой путь к теории «автоматического краха» капитализма, «честь» создания которой

<sup>109</sup> Брайович С. М. Указ. соч., с. 110, 36.

<sup>110</sup> Каутский К. Указ. соч., т. 1, с. 350.

<sup>111</sup> Об отношении марксизма к принципу телеологизма см.: Барг М. А. К вопросу о предмете и методе..., с. 444—445; Он же. О классовой природе..., с. 184.

<sup>112</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 2, с. 240.

<sup>113</sup> Там же, т. 22, с. 120.

<sup>114</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 4, с. 141.

<sup>115</sup> См.: Брайович С. М. Указ. соч., с. 36.

<sup>116</sup> Каутский К. Указ. соч., т. 1, с. 350.

Каутский разделил с Гильфердингом. Не сумев уяснить действительной роли народных масс в прошлом, он оказался не в состоянии понять значение рабочего движения в современном мире, став ренегатом от марксизма и одним из самых непримиримых противников социализма в СССР.

Так социалистическая партийность, декларируемая Каутским в «Предшественниках...», закономерно обращается в свою противоположность. Закономерно — ибо нарушен сам принцип партийности, который состоит «не в перенесении современных оценок в прошлое, что означало бы отступление от принципа историзма, а в соединении партийности с объективностью, т. е. в оценке прошлого на основе достигнутого уровня научного знания»<sup>117</sup>.

Таким образом, поиски социалистических идей во все времена отнюдь не являются оселком марксистского подхода к проблеме. Напротив, именно они приводят Каутского к ошибочному выводу, «будто социалистический идеал не имеет ничего общего с научным социализмом», а также к противопоставлению «инстинктов» и «влечений» научному мировоззрению пролетариата<sup>118</sup>. Подобное понимание связано с вульгаризированным представлением о процессе мышления, которое видится вне связи с преобразующей деятельностью человека. Обнаруживается, что социальные запросы существуют «сами по себе», вне конкретного идеологического выражения, в виде неосознанных «импульсов». Таково было стремление первых христиан «покончить с семьей и браком», которое «избрало аскетический путь»<sup>119</sup> (курсив наш.— Авт.). Это очень характерное для Каутского высказывание противоречит тому, что «в истории общества действуют люди, одаренные сознанием»<sup>120</sup>, причем познающий субъект оперирует не с реальными предметами или отношениями, а с их идеальными образами. Иными словами, никакая мысль не может быть выражением какого-то «досознательного» стремления.

Иной подход предлагает К. Каутский. Он замечает лишь «влияние преимущественно передающихся идей», которое либо затрудняет, либо способствует «познанию вновь нарождающихся тенденций и их требований»<sup>121</sup>, но не видит в этих идеях «самостоятельных сущностей», которые доставляют мышлению материал. Между тем, «раз возникнув, всякая идеология развивается в связи со всей совокупностью существующих представлений, подвергая их дальнейшей переработке», — писал Энгельс<sup>122</sup>.

Забвение этой истины рождает полнейшее пренебрежение к идейному содержанию рассматриваемых учений. Каутский пытается найти их социальное содержание в отрыве от идейной формы,

<sup>117</sup> Вайнштейн О. Л. Очерки развития буржуазной философии и методологии истории. М., 1979, с. 115.

<sup>118</sup> См.: Брайович С. М. Указ. соч., с. 92—93, 95.

<sup>119</sup> Каутский К. Указ. соч., т. 1, с. 59.

<sup>120</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 306.

<sup>121</sup> Каутский К. Указ. соч., т. 1, с. 195.

<sup>122</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 313.

игнорируя диалектику этих категорий. Анализ он предпочитает конструирование сектантских воззрений, исходящее из отвлеченной социологической схемы. Отсюда вытекают многочисленные искажения и модернизации, на которые нам приходилось обращать внимание. Одна из главных черт средневековых «социалистов» — сознательное стремление к «коммунизму» — продукт такого подхода. По мнению автора «Предшественников...», именно оно руководило первыми христианами и «апостольскими братьями»; оно же заставляло отказываться от брака монахов и адамитов и т. д.<sup>123</sup> Данный вывод прямо противоречит источникам. Например, подчеркивая мистические черты в учении Мюнцера<sup>124</sup>, Каутский цитирует его: «Мы, земные люди из плоти, сделаемся богами в силу воплощения Христа и будем учениками Бога, и он будет поучать нас, и мы будем обожествляться. Да, мы совсем превратимся в него, и земная жизнь перейдет в небесную»<sup>125</sup>.

Естественно, за «религиозной оболочкой» необходимо видеть реальное содержание, однако задача историка-марксиста состоит не в том, чтобы отбросить ее, а в том, чтобы подвергнуть анализу, показав при этом ее объективное основание и, таким образом, необходимость. В целом по отношению к религии такая задача была выполнена в трудах Маркса и Энгельса, доказавших неизбежность этой формы сознания на определенном этапе развития общества, тем более у плебейской части, которая «менее всего имела твердую почву в тогдашних общественных отношениях»<sup>126</sup>. Только развитие буржуазных отношений порождает иную, светскую идеологию, которая в качестве «единственного мерила всего существующего» признавала «мыслящий рассудок»<sup>127</sup>.

Мистика, присущая средневековым сектам, вполне объясняется условиями своего времени. Она теснейшим образом связана с аскетизмом, требующим отречения от всех земных благ, изоляции от всяческих общественных связей. Именно он включает отказ от собственности и брака, отрицание политической власти — словом, все те воззрения, которые в силу формального подобия коммунистическому идеалу квалифицируются Каутским как «социалистические». Очевидно, что такая оценка является следствием того, что каждая из этих черт ставится в отношении не к той идейной системе, в которой она действительно существует, а к совершенно иной концепции, родство с которой как раз требуется доказать (случай доказательства через доказуемое).

Именно тот факт, что идеология развивается системно, не позволяет нам согласиться с исследователями, пытающимися представить историю социалистических идей через развитие отдельных «элемен-

<sup>123</sup> Каутский К. Указ. соч., т. 1, с. 57, 172, 240, 334, 343 и др.

<sup>124</sup> М. М. Смирин критиковал такой подход, противопоставляя ему указание Энгельса на «новые моменты» во взглядах Мюнцера. См.: Смирин М. М. Народная реформация Томаса Мюнцера и Великая крестьянская война в Германии. 2-е изд. М., 1955, с. 107.

<sup>125</sup> Каутский К. Указ. соч., т. 1, с. 206.

<sup>126</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 356.

<sup>127</sup> Там же, т. 20, с. 16.



гов»<sup>128</sup> — обобществления, равенства и т. д., которые в разные времена облакаются в различные «оболочки» и получают одно с другим не связанные «обоснования». Как известно, элемент не существует вне определенного целого, поэтому именно такое целое требует анализа для оценки его частей. Марксизм требует брать «*всю совокупность* относящихся к... вопросу фактов, без единого исключения»<sup>129</sup>. Каутский же довольствуется несколькими признаками формального сходства для зачисления средневековых ересей в разряд «социалистических».

Именно поэтому, оказавшись не в состоянии соединить «коммунистическое» содержание с «некоммунистической» формой, он был вынужден принять *дуалистическое* истолкование средневекового социализма: «Коммунизм средних веков и эпохи реформации, подобно коммунизму первоначального христианства, был *кроме того* (курсив наш. — Авт.) аскетическим и мистическим коммунизмом, коммунизмом самоотречения, питавшим надежду на вмешательство таинственных, сверхчеловеческих сил»<sup>130</sup>.

Мы считаем необудительным предположение, будто Энгельс видел развитие социалистических учений в «освобождении... от христианских наслоений, религиозной экзальтации и аскетической морали»<sup>131</sup>. Их истоки он определял иначе: «Как всякая новая теория, социализм должен был исходить прежде всего из накопленного до него идейного материала». Какого именно — указывается однозначно: «принципов, выдвинутых великими французскими просветителями XVIII века»<sup>132</sup>. Насколько резко они противостояли христианству — факт общеизвестный и неоднократно подчеркивавшийся создателями марксизма. «... Христианские идеи в XVIII веке гибли под ударом просветительных идей», — говорится в «Манифесте Коммунистической партии»<sup>133</sup>. Поэтому трудно поддержать мнение, что «реформация оказалась первоначальной формой буржуазного просвещения»<sup>134</sup>. Его первой формой Энгельс называл «гуманизм»<sup>135</sup>. Именно он знаменовал зарождение «положительного самосознания» реальной, деятельной человеческой личности во всем многообразии ее общественных связей, способностей и потребностей. Сообщество таких личностей и является тем позитивным социальным идеалом, гуманистические принципы которого получают дальнейшее развитие в утопическом, а затем и в научном социализме.

На наш взгляд, совершенно прав А. С. Ципко, считающий, что выдвинутый основоположниками марксизма критерий «социалистичности» следует искать прежде всего в мере гуманизма той или иной

<sup>128</sup> См.: *Руколь Б. М.* Элементы утопического социализма у таборитов. — В кн.: История общественной мысли.

<sup>129</sup> *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 30, с. 351.

<sup>130</sup> *Каутский К.* Указ. соч., т. 1, с. 200.

<sup>131</sup> *Гольман Л. И.* Фридрих Энгельс — историк социалистической мысли. — В кн.: История социалистических учений. М., 1977, с. 29.

<sup>132</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 19, с. 189.

<sup>133</sup> Там же, т. 4, с. 445.

<sup>134</sup> Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983, с. 17.

<sup>135</sup> См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 22, с. 24.

утопической системы», содержавшей «конструктивную критику капитализма и буржуазной революции», критику, доведенную до признания необходимости «переустройства этого общества»<sup>136</sup>. Конечно, данный признак достаточно абстрактен, но именно это объясняет, почему в рамках социализма существовали течения не только различные, но и противоположные по своей социальной сути. Напомним, что в «Манифесте...» говорится и о «буржуазном», и о «мелкобуржуазном», и даже о «феодалном социализме»<sup>137</sup>. Упоминание этих направлений в качестве социалистических вовсе не является случайным или преходящим в марксистской науке, о чем свидетельствует мысль Ленина, высказанная более чем полвека спустя: «Есть социализм, выражающий идеологию класса, идущего на смену буржуазии, и есть социализм, соответствующий идеологии классов, которым идет на смену буржуазия»<sup>138</sup>.

Степень последовательности данных учений различна и определяется их классовой сущностью. Законченное выражение гуманистические принципы обретают в пролетарском социализме<sup>139</sup>. Из всех теорий, провозглашающих принцип «всеобщего блага», только он способен реально осуществить общество «полного благосостояния и свободного *всестороннего* развития *всех* членов общества»<sup>140</sup> и может быть назван социализмом в собственном смысле слова.

Источник самого этого принципа восходит отнюдь не к средневековым ересям, а к гуманистическим концепциям начала нового времени<sup>141</sup>. Таким образом, подтверждается, что социализм является первоначально предметом теоретического поиска. Противоположная точка зрения, которую доводил до логического завершения Г. Наумов, заставляет его открыто «опровергать» важнейший ленинский вывод о необходимости внесения социалистического сознания в среду пролетариата<sup>142</sup>. Однако прежде чем социализм стал идеологией масс, прошли десятилетия, потребовавшие огромных усилий революционных марксистских организаций. Желая того или нет, мы принизим их значение, если согласимся с тем, что уже сама по себе «история социализма есть... история роста самосознания трудящих-

<sup>136</sup> Ципко А. С. Указ. соч., с. 42, 92.

<sup>137</sup> Нередко эти термины превращаются в настоящей камень преткновения, который обходится известным приемом — «с одной стороны, с другой стороны». Так, С. Б. Кан писал: «В то время, как единственным носителем социалистической идеи в подлинном смысле этого слова является *рабочий класс* (?! — Авт.), говорили... и говорят *иной раз еще* и по сей день о «крестьянском социализме», «социализме мелкобуржуазном» и даже «феодалном», «поповском»; «в известном условном смысле можно говорить о буржуазном, консервативном социализме» (курсив наш. — Авт.) (Кан С. Б. История социалистических идей. М., 1967, с. 11—12).

<sup>138</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 20, с. 103.

<sup>139</sup> См.: Ципко А. С. Указ. соч., с. 30, 68—72.

<sup>140</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 6, с. 232.

<sup>141</sup> В одной из важных теоретических работ последнего периода «Гуманизм и социализм» эту точку зрения отстаивал В. П. Волгин. См.: Волгин В. П. Очерки истории... с. 261—278.

<sup>142</sup> Наумов Г. (Гинзбург А. М.). Указ. соч., с. 6; ср.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 6, с. 40.

ся и угнетенных масс человечества», «история борьбы классов»<sup>143</sup>. Разумеется, утопический социализм, являющийся формой теоретического сознания и только в силу этого сделавшийся источником научного коммунизма<sup>144</sup>, также не мог родиться «непосредственно» в народных движениях.

Что же касается целей, которые ставили средневековые сектанты, то при очевидной неосуществимости они не могут быть признаны выражением социалистической утопии. С этим можно было бы согласиться лишь в случае, если между ними и современной теорией существовала преемственная идейная связь. Абсурдным покажется предположение, будто христианская эсхатология являлась «формой» гипотезы о тепловой гибели Вселенной. Однако до сих пор звучит мысль о том, что хилиазм есть историческое «выражение» коммунизма. Историзм в трактовке социалистических учений предполагает исследование действительных корней, генетических связей, идейных источников, и в первую очередь — определение четких хронологических рамок. Средние века, как мы стремились показать, находятся за их пределами.

Концепция средневекового «христианского социализма», выдвинутая Каутским, антиисторична. Она рождает серьезные искажения исторических фактов, сталкивает к субъективизму в оценке социальных процессов. Превратное применение принципа социалистической партийности предполагает в конечном итоге ложные политические выводы.

В основе воззрений Каутского на историю социализма лежит крайняя вульгаризация марксистских представлений о диалектике объективного и субъективного в историческом процессе, формы и содержания в идеологии. Его построения не выдерживают критики ни в одной из главных посылок.

<sup>143</sup> Вышинский А. Указ. соч., с. 7, 11.

<sup>144</sup> См.: Володин А. И. Указ. соч., с. 458.

## Об изучении «Утопии» Томаса Мора в новейшей буржуазной историографии

За последние годы заметно повысился интерес исследователей разных стран к изучению жизни и творчества выдающегося английского мыслителя и государственного деятеля XVI в. Томаса Мора. Об этом свидетельствует празднование 500-летия со дня его рождения, которое широко отмечалось мировой общественностью в 1977—1978 гг.

В нашей стране проведены две юбилейные научные конференции, посвященные изучению богатого идейного наследия Т. Мора<sup>1</sup>. В 1978 г. вновь была опубликована в серии «Предшественники научного социализма» всемирно известная книга Т. Мора «Утопия, или Золотая книжечка» в новом русском переводе. Вышли в свет работы советских исследователей, в которых анализируются различные аспекты творчества, деятельности английского мыслителя, его роль в истории социалистической мысли и мировой культуры. В первую очередь это работы И. Н. Осиновского, А. Э. Штекли и др.<sup>2</sup>

Немало сделано по изучению творчества Т. Мора и зарубежными авторами. В ряде стран исследователями проведены архивные изыскания новых материалов о его жизни и деятельности, опубликованы новые источники. В Йельском университете (США) завершается работа по изданию первого полного собрания сочинений Т. Мора в 16-ти томах<sup>3</sup>. С 1962 г. существует международное общество друзей Томаса Мора, которое с 1963 г. издает ежегодно по четыре номера

<sup>1</sup> Материалы этих конференций опубликованы в кн.: Томас Мор: Коммунистические идеалы и история культуры. М., 1981.

<sup>2</sup> Осиновский И. Н. Томас Мор. М., 1974; *Он же*. Томас Мор: утопический коммунизм, гуманизм, Реформация. М., 1978; *Он же*. Томас Мор и его «Утопия». — В кн.: Томас Мор. Утопия. М., 1978, с. 5—81; *Он же*. Гуманизм и Реформация в Англии в первой трети XVI века. — В кн.: Культура эпохи Возрождения и Реформация. М., 1981, с. 218—226; Штекли А. Э. «Утопия» Томаса Мора и социалистическая мысль. — Коммунист, 1978, № 18, с. 65—76; *Он же*. «Утопия» Томаса Мора: труд и распределение. — В кн.: Из истории социальных движений и общественной мысли. М., 1981, с. 179—204; *Он же*. «Родоначальник утопического коммунизма» и «проблемские коммунистических идей». М., 1982, с. 42—63; *Он же*. «Утопия» и античные представления о равенстве. — В кн.: Античное наследие в культуре Возрождения. М., 1984, с. 89—98; см. также: Бонгаш П. К., Прозорова Н. С. Томас Мор. М., 1983; Панченко Д. В. Кампанелла и «Утопия» Томаса Мора. — В кн.: История социалистических учений. М., 1984, с. 241—251 и др.

<sup>3</sup> The Complete Works of St. Thomas More. New Haven; London, 1963—. Vol. 1—16.

научного бюллетеня под названием «Мореана». Это периодическое издание осуществляет координацию исследований идейного наследия мыслителя и публикацию новых работ, посвященных изучению его творчества.

Обилие публикаций, монографий и статей, однако, не является критерием подлинно научного анализа воззрений Т. Мора. Работы многих буржуазных исследователей грешат неверной интерпретацией его идей, зачастую в них принижается историческое значение «Утопии». Что же касается зарубежных исследователей клерикального толка, прежде всего католических, то они всячески стремятся доказать первостепенную важность работ Т. Мора на теологические темы, представить его католическим мыслителем и «святым».

Тенденциозный характер и несостоятельность современных буржуазных интерпретаций сущности воззрений Т. Мора постоянно отмечались советскими авторами. В нашей научной литературе есть работы, специально посвященные анализу основных тенденций изучения идейного наследия Т. Мора в современной зарубежной историографии, критике всевозможных попыток принизить роль его «Утопии» в истории социалистической мысли<sup>4</sup>.

В данной статье ставится задача дать обзор новых публикаций о Т. Море, которые появились в зарубежной историографии за последние годы (в основном в 1978—1983) и еще не были предметом специального исследования. Рассматриваются работы англоязычных авторов, преимущественно клерикального толка, при этом основное внимание уделяется анализу интерпретаций учения Т. Мора о справедливом общественном строе, изложенного в «Утопии».

\* \* \*

В исследовании богатого идейного наследия Т. Мора видная роль принадлежит ныне религиозным авторам, прежде всего представителям католицизма. В 1886 г. Ватикан признал его «святым мучеником», а в 1935 г. канонизировал как «святого католической церкви».

В 1985 г. исполнилось 450 лет со дня смерти Т. Мора и 50 лет со времени его канонизации. В Великобритании и в других странах широко проходила подготовка к празднованию этих дат, проводились юбилейные конференции, были осуществлены новые издания произведений Т. Мора, опубликованы исследования о его творчестве.

Активным борцом за догматы католицизма изображают Т. Мора — английского мыслителя многие буржуазные авторы. Так,

<sup>4</sup> См.: *Осиновский И. Н.* Об изучении наследия Томаса Мора в современной буржуазной историографии. — В кн.: История социалистических учений. М., 1977, с. 142—165; *Он же.* Томас Мор и его буржуазные критики. — Новая и новейшая история, 1978, № 3, с. 55—69; *Он же.* 500-летний юбилей Томаса Мора и зарубежная историография. — В кн.: Социальные движения и борьба идей: Проблемы истории и историографии. М., 1982, с. 186—207; *Штекли А. Э.* «Утопия» Томаса Мора и социалистическая мысль; *Он же.* «Утопия» Томаса Мора: труд и распределение; *Он же.* Вступ. ст. к публ. «Письма Томаса Мора Джону Колету». — В кн.: История социалистических учений, 1984, с. 277—281.

П. Кристеллер в своей статье «Томас Мор как ренессансный гуманист» подчеркивает, что в творчестве Т. Мора переплетались религиозные и гуманистические линии и это дает основание считать его представителем так называемого «христианского гуманизма»<sup>5</sup>. П. Кристеллер считает «Утопию» произведением, наиболее ярко отражающим гуманистические идеи мыслителя<sup>6</sup>. Как и многие другие авторы, он признает, что в этой книге дана критика социально-политического строя Англии XVI в., предложена структура справедливого общественного устройства, раскрыты принципы справедливости и мира. Однако у П. Кристеллера нет развернутой оценки основных черт общественного идеала Т. Мора. Рассматривая творчество Т. Мора под углом зрения ренессансного гуманизма, исследователь не показывает особенности трактовки английским мыслителем основных принципов гуманизма. Более того, П. Кристеллер стремится свести все богатое идейное содержание «Утопии» к вопросам этики, которые трактуются им в религиозном духе.

В аналогичном ключе написана статья Э. Симона «„Утопия“ Т. Мора: творение образа души»<sup>7</sup>. Автор утверждает, что изображенное в «Утопии» общество представляет собой государство, в котором гуманистический идеал морального и рационального связан со спасением души человека<sup>8</sup>. Таким образом, основной пафос произведения Т. Мора сводится Э. Симоном к идее морального совершенства граждан, а Утопия представляется одним из вариантов христианского идеала.

В отличие от П. Кристеллера Э. Симон признает, что Т. Мор считал необходимым проведение определенных социальных преобразований для достижения морального совершенства граждан идеального государства. Тем не менее он утверждает, что основным средством изменения образа жизни граждан Утопии является утверждение новых моральных норм и принципов. «Утопия, — пишет Э. Симон, — это гуманизированная социальная модель, с помощью которой человек может достичь собственного спасения»<sup>9</sup>. Основное назначение социальных институтов Утопии, по мнению Э. Симона, заключается прежде всего в их воздействии на сознание и разум индивидов, стремящихся к моральному совершенству. «Утопия дает возможность человеку стать достойным царства бога на земле и на небесах», — заявляет этот автор<sup>10</sup>. Жители утопийского государства глубоко «верят, что их институты служат необходимым средством достижения превосходного морального порядка в гармонии с божественным разумом»<sup>11</sup>. Коммунистический идеал Т. Мора не находит отражения в этой работе.

<sup>5</sup> Kristeller P. O. Thomas More as a Renaissance Humanist.— Moreana, 1980, N 65/66, p. 12.

<sup>6</sup> Ibid., p. 7.

<sup>7</sup> Simon E. P. More's Utopia: Creating an Image of the Soul.— Ibid., 1981, N 69, p. 21—40.

<sup>8</sup> Ibid., p. 21.

<sup>9</sup> Ibid., p. 22.

<sup>10</sup> Ibid., p. 23.

<sup>11</sup> Ibid.

В современной зарубежной историографии часто прослеживаются попытки свести все идейное содержание учения Т. Мора о справедливом общественном устройстве к религиозной этике. Например, американский исследователь Р. Джонсон видит основной смысл «Утопии» в утверждении этических норм, полагая, что общие принципы существования обеспечат разрешение всех социальных проблем, приведут к установлению социальной справедливости. Вот что пишет Р. Джонсон: автор «Утопии» «защищает не установленную цель, а особое средство, с помощью которого и может быть осуществлен этот идеал»<sup>12</sup>. Таким средством, по его мнению, является идея «взаимообязывающей свободы, на которой основано чувство личной и добровольно выполняемой обязанности одного человека перед другим, возникающее от сознания общности человеческой природы, общего наследия его достоинства и общей судьбы людей»<sup>13</sup>. Т. Мор, считает Р. Джонсон, провозглашал идеал «духа общности и братства всех людей, поскольку только осознание такой общности может привести к праведной жизни людей, основанной на велении их совести»<sup>14</sup>.

Другой американский исследователь, Э. Суртц, также уверяет, что основная идея «Утопии» — призыв к духовному совершенствованию. По его мнению, жители идеального государства Утопии считают бога высшим благом, так как именно «в нем человек должен обрести радость и удовлетворение»<sup>15</sup>.

Рассмотренные нами исследователи явно преувеличивают роль религиозной интерпретации Т. Мором этических проблем. Многие неправомерно пытаются представить его мыслителем, ратовавшим за решение этических проблем без какой бы то ни было социальной реорганизации современного ему общества. Гуманизация общественных отношений путем нравственного самоусовершенствования индивидов рассматривается ими как панацея от всех бед. Это, безусловно, является прямым искажением взглядов Т. Мора, считавшего главным средством преобразования общества ликвидацию частной собственности. «Я полностью убежден,— писал Т. Мор,— что распределить все поровну и по справедливости, а также счастливо управлять делами человеческими невозможно иначе, как вовсе уничтожив собственность»<sup>16</sup>. Он утверждал: пока существует частная собственность, нет никакой надежды улучшить общество<sup>17</sup>.

Многие буржуазные исследователи подвергают сомнению отрицательное отношение Т. Мора к частной собственности. Зачастую встречаются попытки представить его защитником частной собственности, лишая тем самым учение Т. Мора коммунистического содержания.

<sup>12</sup> Johnson R. S. *More's Utopia: Ideal and Illusion*. New Haven; London, 1969, p. 134.

<sup>13</sup> Ibid., p. 140—141.

<sup>14</sup> Ibid., p. 147.

<sup>15</sup> Surtz E. *The Praise of Pleasure. Philosophy, Education and Communism in More's Utopia*. Cambridge (Mass.), 1957, p. 15.

<sup>16</sup> Мор Т. *Утопия*, с. 164.

<sup>17</sup> Там же.

Подлинный смысл «Утопии» Т. Мора советские и зарубежные марксистские исследователи видят прежде всего в критике мыслителем несправедливых общественных порядков и в провозглашении им идеала справедливого общества, основанного на общественной собственности. В одной из своих работ И. Н. Осиновский пишет: «Главный пафос „Утопии“ это ... призыв к ликвидации порочной общественной системы, основанной на эксплуатации человека, и противопоставление этой системе собственного проекта справедливого общества с принципиально иной организацией труда и распределения материальных благ. Величие Мора и его коммунистического идеала ... в поисках совершенной общественной системы, способной обеспечить счастье и материальное благополучие трудящихся масс. Не случайно основу этики утопийцев составляет именно та система нравственных ценностей, которая гарантирует „исключительный или преимущественный элемент человеческого счастья“. Все эти особенности „Утопии“ резко выделяют Т. Мора из среды современников-гуманистов»<sup>18</sup>.

Не находят также должного внимания в работах зарубежных авторов особенности трактовки Т. Мором основных принципов гуманизма. Многие буржуазные авторы склонны рассматривать его учение как одно из проявлений «христианского гуманизма». Такого рода высказывания содержатся в работах П. Хогриф, Э. Суртца, Дж. Хекстера, А. Прево и многих других<sup>19</sup>. Так, А. Прево называет «Утопию» Т. Мора «манифестом христианского гуманизма». По словам этого исследователя, Т. Мор является «одним из выдающихся английских гениев, одним из тех, чью подлинную святость, предвидение будущего следует искать именно там, где религия соединяется с гуманизмом»<sup>20</sup>. Конечно, Т. Мор, как и его современники-гуманисты, активно занимался религиозно-этическими исканиями. Однако основные принципы гуманизма, вопросы религии и морали получили в творчестве английского мыслителя особую трактовку, чего не замечают буржуазные исследователи.

Следует, однако, отметить, что вопрос о сущности «христианского гуманизма» еще не до конца изучен. Проблема «христианского гуманизма» достаточно сложна. Но, как пишет В. И. Рутенбург, «без ее изучения нельзя выяснить вопроса о ранних формах буржуазного просвещения, об условиях создания „Утопии“, связанных с гуманистическим движением за реформу церкви»<sup>21</sup>. К сожалению, в советской литературе еще недостаточно подвергнуты крити-

<sup>18</sup> Осиновский И. Н. Томас Мор: Утопический коммунизм, гуманизм, Реформация, с. 41—42.

<sup>19</sup> Hogle P. The Sir Thomas More Circle: A Program of Ideas and Their Impact on Secular Drama. Urbana, 1959, p. 2; Surtz E. Op. cit., p. 180; Hexter J. H. The Vision of Politics on the Eve of the Reformation. L., 1973, p. 62—65; etc.

<sup>20</sup> Prevost A. Conscience the Ultimate Court of Appeal.— In: Essential Articles for the Study of Thomas More / Ed. by R. S. Sylvester, G. Marchadour. Hamden (Connect.), 1977, p. 568.

<sup>21</sup> Рутенбург В. И. Возрождение и Реформация в советской литературе.— В кн.: Культура эпохи Возрождения и Реформация, с. 6.



ке представления буржуазных авторов об «Утопии» как произведении «христианского гуманизма». Этот вопрос, очевидно, нуждается в специальной разработке; важность его изучения неоднократно подчеркивалась в работах советских исследователей, например А. Э. Штекли<sup>22</sup>.

Анализ учения Т. Мора о справедливом обществе позволяет определить его подлинное место в истории прогрессивной общественной мысли. Однако сама постановка этого вопроса вызывает у многих буржуазных, прежде всего католических, исследователей проницательное отношение. Но в то же время в современной буржуазной историографии есть работы, в которых определенным образом решается вопрос о месте утопии Т. Мора в истории развития общественных идей. Примером может служить монография сотрудницы Тель-Авивского университета М. Элиав-Фелдон «Реалистические утопии. Идеальные воображаемые общества эпохи Ренессанса, 1516—1630»<sup>23</sup>. В этой книге дан сравнительный анализ 13 ренессансных утопий — Т. Мора, Т. Кампанеллы, Л. Цукколо, А. Дони, И. Андреэ, Ф. Рабле и др.

М. Элиав-Фелдон довольно подробно останавливается на вопросе о сущности и причинах возникновения в странах Западной Европы утопий в XVI—XVII вв. По ее мнению, социальные утопии представляют собой модели идеального общественного устройства. В них выражено недовольство современными авторам социальной действительностью; раскрываются царящие в обществе нищета, коррупция, беспорядки и другие социальные пороки<sup>24</sup>. В утопиях эпохи Ренессанса переплетаются оптимизм и пессимизм, чувство жизнестойкости и одновременно беспомощности, невозможности добиться реальных изменений в обществе. В них, пишет М. Элиав-Фелдон, чувствуется уверенность утопистов в том, что «для создания хорошего общества необходимы решительные изменения социальной структуры и институтов, но все же социальные утопии не были планами действий»<sup>25</sup>.

Утопические проекты названы М. Элиав-Фелдон реалистическими утопиями, так как они создавались с учетом реальных, земных проблем, а не были простой фантазией. Вместе с тем они носили, по ее мнению, нереальный, утопический характер, поскольку создатели утопий не видели средств и путей преобразования общества. М. Элиав-Фелдон считает, что первая утопия, которая включала в себя программу действия, появилась только во время Английской буржуазной революции XVII в. Она имеет в виду произведение английского мыслителя Джерарда Уинстэнли «Закон свободы» (1652)<sup>26</sup>. Этот вывод, на наш взгляд, имеет определенное основание.

<sup>22</sup> См.: Штекли А. Э. «Утопия» и античные представления о равенстве. с. 97.

<sup>23</sup> Eliav-Feldon M. Realistic Utopias: The Ideal Imaginary Societies of the Renaissance, 1516—1630. Oxford, 1982.

<sup>24</sup> Ibid., p. 2.

<sup>25</sup> Ibid., p. 7.

<sup>26</sup> Ibid., p. 130.

М. Элиав-Фелдон, анализируя вопрос о месте и роли религии в утопиях XVI—XVII вв., отмечает, что авторы утопических проектов страстно желали воссоединения христианского мира; каждый из них в той или иной степени отразил в своем творчестве острую религиозную борьбу, которая происходила тогда в Западной Европе<sup>27</sup>. Т. Мора она называет «католическим мучеником».

При исследовании утопий М. Элиав-Фелдон делит их на три группы. Критерием деления служат основные принципы организации справедливого общества. К первой группе относятся утопии Т. Мора, Т. Кампанеллы, А. Дони, И. Андреэ. В них провозглашена общественная собственность и ликвидировано классовое деление. Эти утопии М. Элиав-Фелдон называет подлинно коммунистическими. Во вторую группу входят такие социальные утопии, в которых сохранены частная собственность и социальное неравенство, но общественные противоречия несколько притуплены. Наконец, третью группу составляют учения, в которых описано общество, носящее элитарный характер. Примером может служить «Новая Атлантида» Ф. Бэкона.

Попытка разделить социальные утопии на группы по выбранному ею критерию, бесспорно, вызывает интерес. Однако возникают сомнения: правомерно ли относить к коммунистическим утопиям учение И. Андреэ, поскольку основным средством преобразования общества он считал скорее просвещение граждан, развитие наук, а не введение общественной собственности.

М. Элиав-Фелдон не уделяет должного внимания вопросу о влиянии социальных утопий XVI—XVII вв. на последующее развитие социалистической мысли. Поэтому учение Т. Мора о справедливом общественном строе и его место в истории социалистических идей не может быть оценено ею по достоинству.

В 1983 г. в Лондоне вышла в свет книга «Государственный деятель и фанатик: Томас Уолси и Томас Мор»<sup>28</sup>. Автор книги — Дж. Ридли. В современной зарубежной литературе, посвященной исследованию жизни и творчества Т. Мора, трудно найти другую работу, которая носила бы столь ярко выраженный реакционный характер. Дж. Ридли проводит сравнительный анализ жизни, деятельности и творчества Т. Мора и его современника и соотечественника кардинала Томаса Уолси (1473—1530). Как известно, Т. Уолси, подобно Т. Мору, выступал против процесса огораживания в Англии. Так же как и автор «Утопии», он был обвинен в государственной измене, но умер своей смертью. Вместе с тем Т. Уолси назван автором выдающимся государственным деятелем, а Т. Мор изображен нетерпимым фанатиком, заблудшим идеалистом, который начал, по словам Дж. Ридли, как блестящий интеллектуал, но превратился в лстивого придворного, а затем в предубежденного гонителя инакомыслящих. Более того, Дж. Ридли называет автора

<sup>27</sup> Ibid., p. 8.

<sup>28</sup> Ridley J. The Statesman and Fanatic: Thomas Wolsey and Thomas More. L., 1983.

«Утопии» «фанатичным контрреволюционером»<sup>29</sup>, подчеркивая при этом, что Т. Мор якобы жестоко преследовал еретиков и верил, что сжигать их так же необходимо, как убивать турок<sup>30</sup>.

В работе Дж. Ридли есть отдельные верные положения. Так, автор отмечает, что Т. Мор подверг резкой критике основные пороки современного ему английского общества<sup>31</sup>. Но в целом исследование этого автора носит явно тенденциозный характер. Вся деятельность и творчество Т. Мора оцениваются Дж. Ридли как проявление религиозного фанатизма. Например, он пишет, что Т. Мор «умер, так как верил, что, хотя человеку дано правдоглаголать и лукавить в интересах церкви и борьбы с ересью, он подвергнет опасности свою бессмертную душу, если присягнет в том, во что он не верит»<sup>32</sup>.

Дж. Ридли уделяет мало внимания анализу учения Т. Мора о справедливом общественном устройстве. В то же время он проводит неправомерные и необоснованные параллели между концепцией Т. Мора и теорией научного коммунизма<sup>33</sup>.

В последней главе книги, названной «Приговор истории», Дж. Ридли предлагает читателям представить себе Т. Мора человеком XX в. Он рисует образ яркого человеконенавистника, который, создав произведения о социализме, находится «под влиянием навязчивой идеи о грозящей цивилизации опасности и доходит до того, что оправдывает с помощью специальных аргументов ликвидацию миллионов людей как прискорбную, но необходимую меру в борьбе против ... большевизма или троцкистского уклона, или оправдывает истребление трех четвертых населения земного шара с помощью ядерного оружия для защиты своего образа жизни»<sup>34</sup>. Созданный воображением Дж. Ридли образ не имеет, безусловно, ничего общего с Т. Мором, автором «Утопии» и других произведений, проникнутых глубоким сочувствием трудящимся, требованием создания счастливой, земной жизни.

В современной зарубежной историографии нередки случаи грубого искажения сущности марксистской оценки учения Т. Мора о наилучшем общественном устройстве и его места в истории социалистической мысли. Некоторые буржуазные авторы утверждают, например, что марксисты рассматривают Т. Мора в качестве одного из предшественников пролетарской революции. Так, католический исследователь Т. Мейнард пишет, что Т. Мор, «этот святой, канонизированный католической церковью, получил... другого рода канонизацию в Москве как один из главных предшественников пролетарской революции!»<sup>35</sup>. Примерно такое же высказывание содержится

<sup>29</sup> Ibid., p. 293.

<sup>30</sup> Ibid., p. 292.

<sup>31</sup> Ibid., p. 67—70.

<sup>32</sup> Ibid., p. 291.

<sup>33</sup> Ibid., p. 64.

<sup>34</sup> Ibid., p. 293.

<sup>35</sup> *Maynard T. Humanist as Hero: The Life of Sir Thomas More* N. Y., 1947, p. 86.

и в материалах, напечатанных на страницах бюллетеня «Moreana»<sup>36</sup>. Такие заявления могут вызывать только удивление.

Исследование вопроса о месте концепции Т. Мора в истории общественной мысли невозможно без оценки его «Утопии», значения этого произведения в идейном наследии английского мыслителя. В зарубежной историографии не раз высказывались сомнения относительно серьезности этого произведения, важности его исследования для изучения подлинных взглядов Т. Мора. Отдельные авторы, особенно представители католического направления, склонны рассматривать «Утопию» не более как «шутку», «игру ума» (*jeu d'esprit*), литературный «пустячок». Они объясняют написание этого произведения склонностью Т. Мора к шутке и желанием позабыть круг своих друзей. Наиболее откровенно такую точку зрения выразил Д. Сарджент: «Некоторые люди утверждали, что Мор написал свою „Утопию“ с серьезным предложением реформы и что он облек его в литературную форму с тем, чтобы иметь возможность выразить мысли, которые нельзя было высказать открыто. Это мнение, по-моему, искажает подлинное положение вещей. Мор начал писать „Утопию“ для забавы небольшого круга гуманистов, которым нравился его литературный язык и которые были выше мира сего и не интересовались его пошлыми проблемами»<sup>37</sup>.

Отдельные авторы, вынужденные признать значение «Утопии», стремятся вместе с тем всячески приписать Т. Морю пренебрежительное отношение к своему произведению. Так, по мнению Дж. Ридли, Т. Мор якобы считал написание «Утопии» гораздо менее важным делом, чем служение богу и королю<sup>38</sup>.

Правда, далеко не все зарубежные исследователи склонны приносить значение «Утопии». В трудах Р. Пайнеаса, Дж. Хекстера и некоторых других авторов подчеркивается серьезность этого произведения и соответствующее отношение к нему современных Т. Морю гуманистов<sup>39</sup>. Р. Адамс называет эту книгу «уникальным произведением искусства»<sup>40</sup>, П. Кристеллер — «шедевром ренессансного гуманизма»<sup>41</sup>. Многие буржуазные исследователи пишут о том, что Т. Мор ввел новое слово «утопия», которое быстро вошло во многие языки. Они отмечают, что форма написания «Утопии», хотя и не была новой, после ее выхода в свет стала весьма популярной при создании социально-утопических произведений. М. Элиав-Фелдон указывает, что произведение Мора оказало определенное воздействие на формирование социально-утопических представлений таких мыслителей, как А. Дони, Т. Кампанелла, Л. Цукколо и др.<sup>42</sup> Од-

<sup>36</sup> Moreana, 1980, N 65/66, p. 86.

<sup>37</sup> Sargent D. Thomas More. N. Y., 1933, p. 65.

<sup>38</sup> Ridley J. Op. cit., p. 63—64.

<sup>39</sup> Подробнее см.: Осиповский И. И. Об изучении наследия Томаса Мора в современной буржуазной историографии, с. 142—148; Он же. Томас Мор и его буржуазные критики, с. 65—67.

<sup>40</sup> Adams R. P. The Better Part of Valor. More, Erasmus, Colet and Vives on Humanism, War and Peace. Washington, 1962, p. 122.

<sup>41</sup> Kristeller P. O. Op. cit., p. 7.

<sup>42</sup> Eliav-Feldon M. Op. cit., p. 21—30.

нако никто из зарубежных авторов не раскрывает в должной мере характер и степень влияния «Утопии» на гуманистов — современников Т. Мора, на последующее развитие социалистической мысли. Мало изучен вопрос о том, в чем именно заключалось воздействие этого произведения, какую роль оно играло в развитии представлений об общности имущества и социальном равенстве.

Вопрос о влиянии «Утопии» на последующее развитие прогрессивной общественной мысли в разных странах глубоко проанализирован в работах советских историков, например И. Н. Осиновского, Л. С. Чиколини, В. В. Карева и др. Так, И. Н. Осиновский, исследовав труды Эразма Роттердамского, Буслидия, Эгидия и других гуманистов, в своих работах показал, насколько серьезно относились современники Т. Мора к его «Золотой книжечке», считая ее не только интересной, но и полезной с точки зрения служения общественному благу<sup>43</sup>. Л. С. Чиколини отмечает большое влияние «Утопии» на формирование и развитие взглядов представителей прогрессивной итальянской публицистики XVI — начала XVII в. Оно чувствуется прежде всего в творчестве О. Ландо, Ф. Сансовино, А. Дони. О. Ландо даже подписывал свои сатирические произведения от имени «Анонима» или «Филалета» с Утопии<sup>44</sup>. За последние годы в СССР опубликованы и другие интересные материалы, повествующие о публикациях «Золотой книжечки», о знакомстве с ее основными положениями представителей европейского гуманизма<sup>45</sup>. Нам представляется, что вопрос об историческом значении и роли «Утопии», о ее воздействии на формирование и развитие социально-политических идей в силу своей актуальности заслуживает дальнейшего изучения.

Не раз высказывалась в современной зарубежной литературе мысль о том, что своеобразие литературной формы — формы диалога — и использованных Т. Мором приемов якобы затрудняет толкование этого произведения. Так, по мнению К. Левиса, трудно понять, выражен ли в «Утопии» идеал общественного устройства самого мыслителя. Все утопическо-коммунистические представления Т. Мора кажутся этому автору всего лишь литературной фикцией<sup>46</sup>. К. Левис утверждает, что «Утопия» становится «вразумительной и очаровательной в том случае, если рассматривать ее как праздное произведение, самопроизвольное выражение высокого ду-

<sup>43</sup> См.: Осиновский И. Н. Томас Мор и его буржуазные критики, с. 65—66.

<sup>44</sup> См.: Чиколини Л. С. «Утопия» Томаса Мора в Италии XVI — начала XVII в. — В кн.: Томас Мор: Коммунистические идеалы и история культуры, с. 206—236.

<sup>45</sup> См.: Томас Мор: Коммунистические идеалы и история культуры; Соколова М. Н. Мор и Бюде. — В кн.: Из истории социальных движений и общественной мысли, с. 157—178; Карева В. В. Начало французской истории «Утопии» Томаса Мора: Г. Бюде — первый французский интерпретатор «Утопии». — В кн.: История социалистических учений. М., 1982, с. 204—225.

<sup>46</sup> Lewis C. S. English Literature in the Seventeenth Century. Oxford, 1954, p. 167—168.

ховного чувства, как ушивание спорными проблемами, как парадокс, комедию и прежде всего как произведение вымысла...»<sup>47</sup>.

Следует отметить, что, подвергая сомнению достоверность изложенных в «Золотой книжечке» идей из-за литературной формы и манеры ее написания, зарубежные исследователи упускают из виду тот факт, что эти особенности характерны для того времени. «Утопия» Т. Мора, несмотря на ее оригинальность, имеет немало общего с другими выдающимися произведениями гуманистов — «Похвалой глупости» Эразма Роттердамского, романом «Гаргантюа и Пантагрюэль» Ф. Рабле. Авторы этих произведений роднит живое чувство глубокой взаимосвязи различных сторон жизни, целостность взгляда на мир, стремление дать яркую картину жизни современного им общества. В их произведениях сочетаются сатира, ирония, порой едкий сарказм и неудержимая фантазия, гротеск. Однако лукавая, порой пародийная форма изложения не меняет серьезности идей, высказанных авторами. Весьма примечательно, что так же, как и «Утопию» Т. Мора, «Похвалу глупости» Эразма Роттердамского некоторые современники гуманистов и отдельные исследователи нашего времени склонны считать «невинной игрой ума». На заявления такого рода Эразм давал уклончивый ответ, считая, видимо, что *Verbum sapientibus*<sup>48</sup>.

Явно несостоятельными представляются попытки некоторых буржуазных исследователей отрицать утопическо-коммунистический характер воззрений Т. Мора путем противопоставления «Утопии» более поздним его сочинениям. В зарубежной литературе имеются высказывания о том, что «Утопия» якобы не отражает подлинных взглядов Т. Мора. Какое же произведение в таком случае является истинным выражением его воззрений? По мнению некоторых буржуазных авторов, это «Диалог о спокойствии посреди невзгод», написанный Т. Мором в 1534 г. во время заключения в Таузере. Так, Д. Сарджент называет это произведение «Божественной комедией», считая его наиболее характерным из всех работ Т. Мора, в котором-де выражены подлинные взгляды английского мыслителя<sup>49</sup>. Р. Сильвестр видит в нем лучший диалог, который Т. Мор когда-либо писал<sup>50</sup>. По мнению другого исследователя, П. Дюамеля, «Диалог о спокойствии» — великолепный пример гуманистической прозы, адресованной всему человечеству. «„Утопия“, — пишет он, — является абсолютно схоластической по методам построения и преимущественно средневековой по стилю и содержанию. Она приобретает истинное содержание, только если рассматривать ее как продукт этого метода, раскрывая его ограниченность и ограниченность того общества, за которые она несла ответственность»<sup>51</sup>.

<sup>47</sup> *Levis C. S. Thomas More.— In: Essential Articles for the Study of Thomas More*, p. 391.

<sup>48</sup> Умный поймет с полуслова (*лат.*)

<sup>49</sup> *Sargent D. Op. cit.*, p. 254.

<sup>50</sup> *Moreana*, 1979, N 62, p. 101.

<sup>51</sup> *Duhamel P. A. Medievalism of More's Utopia.— In: Essential Articles for the Study of Thomas More*, p. 249.

Такую точку зрения разделяют и другие буржуазные авторы. Свое мнение они обосновывают тем, что «Диалог о спокойствии посреди невзгод» написан Т. Мором в Тауэре перед лицом смерти, следовательно, в этих условиях автор выражал свои истинные представления. Встречаются высказывания, что Т. Мор после написания «Утопии» в более поздних своих произведениях стал защищать частную собственность. Чаще всего при этом буржуазные авторы ссылаются на следующие слова из «Диалога о спокойствии»: «Если бы все деньги, которые имеются... взять у тех, кому они принадлежат, и собрать вместе, а затем поделить между всеми поровну, то завтра, я полагаю, стало бы еще хуже, чем сегодня. Тем, кто ныне является самым состоятельным, досталось бы немногим больше того, что имеет теперь нищий. А тот, кто сегодня нищенствует, от такого раздела стал бы не намного богаче, чем он был до сих пор»<sup>52</sup>. Сторонником такой точки зрения является, например, Р. Эмис<sup>53</sup>. Некоторые авторы называют другие работы Т. Мора, в которых, по их убеждению, выражены подлинные воззрения мыслителя. Так, Дж. Хекстер считает, что «настоящий Мор — в письме к Дорпу и в «Диалоге о ересь»<sup>54</sup>.

Однако убедительных аргументов относительно того, что Т. Мор в более поздних своих произведениях отказался от изложенных в «Утопии» идей, нет. Да, Т. Мор действительно в более поздний период своей литературной деятельности не обращался непосредственно к проблематике «Утопии». Он занимался преимущественно религиозно-этическими исканиями, нашедшими отражение в таких его сочинениях, как «Четыре насущных предмета», «Моление душ», «Диалог о ересь и религиозных недоразумениях», «Диалог о спокойствии посреди невзгод». Но это вовсе не означает, что Т. Мор отказался от «Утопии», от изложенных в ней идей, в том числе от высказываний против частной собственности. После написания «Утопии» Т. Мор отнюдь не выступал ее защитником. В своих поздних произведениях он критиковал сторонников примитивных уравнилельных проектов, предлагавших полумеры в преобразовании общества, которые на самом деле не могли привести к существенным изменениям господствовавших несправедливых общественных отношений. Поэтому всякого рода попытки буржуазных авторов умалить роль «Утопии» и в идейном наследии Т. Мора, и в истории прогрессивной общественной мысли явно несостоятельны.

В современной зарубежной историографии наметилась еще одна тенденция подвергнуть сомнению искренность воззрений Т. Мора о справедливом общественном строе. Некоторые авторы всячески предостерегают читателей от отождествления идей, высказанных в «Утопии» устами вымышленного героя Рафаэля Гитлодея, с воззрениями самого Т. Мора. Так, Р. Адамс утверждает, что первая часть книги «заканчивается вымученным высказыванием Гитлодея (которое Мор встречает скептически), что все социальные невзгоды...

<sup>52</sup> The Complete Works of St. Thomas More, 1976, vol. 12, p. 180.

<sup>53</sup> Ames R. Citizen Thomas More and his Utopia. Princeton, 1949, p. 122.

<sup>54</sup> Hexter J. H. Op. cit., p. 25.

могут быть ликвидированы при господстве общественной собственности»<sup>55</sup>. Ли Куллен Канна прямо называет Гитлодея героем произведения, «болтающим чепуху»<sup>56</sup>. Очевидно, что с помощью такого приема делается попытка поставить под сомнение утопическо-коммунистический характер концепции Т. Мора, лишить его произведение прогрессивного содержания.

Правда, есть буржуазные авторы, которые придерживаются иной точки зрения. Например, Р. Эмис признает, что основные идеи «Утопии» нанесли удар по устоям современного Т. Мору строя, поэтому, чтобы выразить их открыто, ему пришлось избрать наиболее удобную форму. Эмис пишет: «Без использования какой бы то ни было маскировки Мору, вероятно, пришлось бы опубликовать ее анонимно. Он частично отказывается от этого, беря на себя роль стенографа и собеседника, вложив весь план (преобразования общества.—*Авт.*) и социальную критику в уста вымышленного, но очень похожего героя — Гитлодея»<sup>57</sup>. Дж. Хекстер тоже считает, что у Т. Мора не было никакого желания представлять себя противником той позиции, которую занимал Гитлодей<sup>58</sup>. Он пишет, например, что Гитлодей — «это герой, в некоторых отношениях похожий на самого Мора, разделяющий его стремления, литературные вкусы, моральные представления, его отношение к очень многим важным явлениям, таким, как справедливость, роскошь, война и мир, образование и работа»<sup>59</sup>.

Но и признавая, что Т. Мор выразил в «Утопии» собственные взгляды, буржуазные авторы пытаются всевозможными способами подвергнуть сомнению основное содержание произведения и даже исказить его смысл. Это прежде всего тенденциозное издание трудов Т. Мора. Примером такого рода публикаций может служить книга под названием «Сердце Томаса Мора. Чтение на каждый день года», вышедшая в Лондоне в 1966 г.<sup>60</sup> Это издание по-своему примечательно. Красочно оформленная книга в суперобложке представляет собой сборник цитат из произведений английского мыслителя — для чтения по одной цитате на каждый день года. Орывки из работ Т. Мора печатаются по лондонскому изданию его произведений 1557 г. Составитель, ответственный редактор и автор предисловия сборника — Э. Рейнольдс — один из ведущих специалистов по изучению идейного наследия Т. Мора в Великобритании.

Около 100 страниц в сборнике перепечатаны впервые за 400 с лишним лет со времени их публикации в середине XVI в. Как же составлен этот сборник? Казалось бы, уже само название требует, чтобы в нем были представлены, хотя бы фрагментарно, основные произведения Т. Мора. Однако мы не найдем в этом сборнике ни одной цитаты из «Утопии», принесшей ему еще при жизни всеев-

<sup>55</sup> Adams R. P. Op. cit., p. 123.

<sup>56</sup> Moreana, 1980, N 65/66, p. 66.

<sup>57</sup> Ames R. Op. cit., p. 84.

<sup>58</sup> Hexter J. H. Op. cit., p. 37.

<sup>59</sup> Ibid., p. 35.

<sup>60</sup> The Heart of Thomas More: Reading for Every Day of the Year / Selected by E. E. Reynolds. L., 1966.



ропейскую известность. Чтобы сразу предостеречь читателей, Э. Рейнольдс во введении писал, что произведения английского мыслителя, написанные на латинском языке, к числу которых относятся и «Утопия», в сборнике не представлены, так как это «может нарушить единство стиля»<sup>61</sup>. В издание включены материалы, отражающие преимущественно религиозно-этические взгляды Т. Мора.

Совершенно очевидно, что после знакомства с ними неискушенные читатели могут создать в своем воображении образ благочестивого сочинителя религиозных трактатов и молитв, а не мыслителя, которого занимали насущные социально-политические проблемы. Видимо, издатели и ставили своей целью всеми средствами поддерживать конфессиональную линию в истолковании всего идейного наследия и жизни Т. Мора. Поэтому понятна и та оценка, которую дали изданию с таким многообещающим названием клерикальные авторы. «Прекрасной благочестивой книгой» был назван этот сборник в одном из номеров журнала «Moreana»<sup>62</sup>.

Да и сейчас выходят за рубежом тенденциозные издания трудов Т. Мора. Как правило, это образцово оформленные книги с хорошо продуманными комментариями, переводами, подготовленные зачастую под эгидой церкви и рассчитанные на широкую публику.

Примером откровенно конфессионального истолкования деятельности и творчества английского мыслителя могут служить две юбилейные статьи, опубликованные в лондонской «Тайме» 7 февраля 1978 г. Автор одной статьи — настоятель Вестминстерского собора Э. Карпентер — изложил точку зрения англиканской церкви о воззрениях Т. Мора<sup>63</sup>. А Ф. Шелотрейк, капеллан Уимблдонского колледжа, — показал отношение к Т. Мору римско-католической церкви<sup>64</sup>.

Э. Карпентер, правда, отдает должное Т. Мору как выдающемуся мыслителю, гуманисту и государственному деятелю и называет его ярким представителем европейского гуманизма XVI в. Автор статьи затрагивает вопрос о сущности учения Т. Мора о справедливом общественном устройстве и отмечает, что в «Утопии» изображено государство, где господствуют четыре добродетели, позаимствованные из учения Платона: мудрость, стойкость, умеренность и справедливость. По мнению Э. Карпентера, утопийское государство, однако, мало похоже на христианский идеал. Эти замечания Карпентера не лишены наблюдательности. Но очевидно, что основное содержание «Утопии» осталось вне поля его зрения. Э. Карпентер придерживается широко распространенного в современной буржуазной историографии толкования, что Т. Мор был «преимущественно средневековым по своим взглядам мыслителем». Основной смысл жизни и деятельности гуманиста и государственного деятеля он видит в страстном стремлении «сохранить целостность христианского мира», провести реформу церкви, но сохранить ее единство «под

<sup>61</sup> Ibid., p. 5.

<sup>62</sup> Moreana, 1981, N 71—72, p. 71.

<sup>63</sup> Carpenter E. An Anglican View: A Martyr to Conscience.— Times, 1978, Febr. 7, p. 6.

<sup>64</sup> Shelotrake Ph. A Roman Catholic View: Lasting Inspiration.— Ibid.

эгидой просвещенного и очищенного папства». Именно этим он объясняет активную борьбу Т. Мора против протестантизма. Для Э. Карпентера Т. Мор прежде всего религиозный мыслитель.

Сугубо религиозное истолкование идейного наследия и всей деятельности Т. Мора дает Ф. Шелотрейк. Он считает, что празднование 500-летия со дня рождения Т. Мора дает возможность еще раз обратиться к проблеме выявления самого главного в его жизни и идейном наследии. Т. Мор, пишет он, был здравомыслящим государственным деятелем, активно боролся против тирании за восстановление справедливости, критиковал служителей церкви за допускаемые ими нарушения и коррупцию. Но гражданственность, сочувствие обездоленным рассматриваются автором как проявление святости «выдающегося мирянина». По словам Ф. Шелотрейка, «святой Томас Мор» умер во славу римско-католической церкви; в течение многих лет он является идеалом человека для всех приверженцев католицизма, его жизнь и творчество — «источником постоянного вдохновения».

\* \* \*

Появление за рубежом новых публикаций о Т. Море показывает, что идейное наследие английского мыслителя XVI в. по-прежнему привлекает большое внимание исследователей. Анализ этих публикаций позволяет сделать вывод, что буржуазные авторы привносят много тенденциозного, а порой и совершенно неверного в оценку творчества Т. Мора, в интерпретацию одного из основных его литературных трудов — «Утопии».

Буржуазные авторы не рассматривают учение Т. Мора о справедливом общественном устройстве в целостном виде. Некоторые из них оценивают богатое идейное наследие великого английского мыслителя исключительно с точки зрения религии. Широкое распространение получила тенденция сводить содержание коммунистической утопии Т. Мора к христианской этике. В ряде работ Т. Мор представлен мыслителем, который якобы ратовал за решение этических проблем без какой бы то ни было социальной реорганизации общества. Встречаются попытки подвергнуть сомнению отрицательное отношение Т. Мора к частной собственности. Имеются случаи прямого искажения взглядов автора «Утопии», видевшего главное средство преобразования общества в ее ликвидации.

Буржуазные авторы, как правило, обходят вниманием сильные стороны учения Т. Мора, но всеми средствами подчеркивают слабости и исторически неизбежную ограниченность его воззрений. Неверные интерпретации основных положений утопическо-коммунистической концепции Т. Мора используются буржуазными идеологами в борьбе с марксистско-ленинской теорией. Отсюда очевидно, что необходимы дальнейшее глубокое и всестороннее исследование богатого идейного наследия Т. Мора и критика реакционных тенденций, существующих в современной буржуазной историографии. Изучение истории социалистической мысли имеет в настоящее время не только теоретическое, но практически-политическое значение.

## Утопия Евгемера

Вступительная статья,  
публикация и перевод М. К. Трофимовой

При перечне авторов античных утопий, будь то труды общие или частные, всегда всплывает имя Евгемера. О нем писал Р. Пельман в главе «Социальная утопия в поэтической форме»<sup>1</sup>. М. И. Ростовцев, указав на «многие утопии эпохи», упомянул Евгемера вместе с Гекатеем из Абдеры и Ямбулом<sup>2</sup>. В. Тарн причислил Евгемера, как и Ямбула, к «творцам подлинных современных утопий»<sup>3</sup>. В статье, написанной в 1924 г., В. П. Волгин назвал утопии Евгемера и Ямбула «действительно интересными для истории социализма»<sup>4</sup>. В исследованиях, которые посвящены собственно утопиям древнего мира, Евгемеру уделяется особое внимание: из сравнительно новых можно сослаться на работы Кл. Моссе<sup>5</sup>, Х. Браунерта<sup>6</sup>, Дж. Фергюсона<sup>7</sup>. Не утратили своего интереса статьи Г. М. Пригоровского<sup>8</sup>.

Время жизни Евгемера — около 340—260 гг. до н. э. Историки определяют его, опираясь на сведения, почерпнутые у автора I в. до н. э. Диодора Сицилийского (VI, 1, 4)<sup>9</sup>. Нельзя установить точно, когда Евгемер написал свое произведение, хотя мнение Ф. Якоби, досконально изучившего античную традицию о Евгемере, кажется вероятным: по ряду косвенных признаков он считал года

<sup>1</sup> См.: Пельман Р. История античного коммунизма и социализма: Пер. с нем. СПб., 1910, с. 313 сл.

<sup>2</sup> Rostovtzeff M. The Social and Economic History of the Hellenistic World. Oxford, 1941, p. 1132.

<sup>3</sup> Тарн В. Эллинистическая цивилизация: Пер. с англ. М., 1949, с. 127.

<sup>4</sup> Волгин В. П. Очерки истории социалистических идей. М., 1975, с. 282.

<sup>5</sup> Mossé Cl. Les utopies égalitaires à l'époque hellénistique.— *Revue historique*, 1969, vol. CCXLI, fasc. II.

<sup>6</sup> Braunert H. Utopia. Antworten griechischen Denkens auf die Herausforderung durch sociale Verhältnisse. Kiel, 1969.

<sup>7</sup> Ferguson J. Utopias of the Classical World. N. Y., 1975.

<sup>8</sup> См.: Пригоровский Г. М. К истории возникновения утопии Евгемера.— В кн.: Памяти Алексея Николаевича Савина. М., 1926, с. 165—187. (Тр. РАНИОН; Вып. 1); *Он же*. Из истории эллинистической религиозной литературы.— Учен. зап. ин-та истории РАНИОН, 1927, т. 2.

<sup>9</sup> Jacoby Fr. Euhemerios von Messene.— *RE*, 1909, Bd. VI.

«около 280-го» наиболее приемлемыми. Название произведения Евгемера — «Священная хроника» — дважды упоминает Диодор (VI, 1, 3; 1, 11). Текст «Священной хроники» не сохранился, но есть немало ссылок на Евгемера в греко-римской литературе. Кое-что дошло и в пересказе. Так, Диодор передал довольно подробно содержание одной части труда Евгемера — описание острова Панхайа. В новое время это описание было воспринято многими как утопия. Но интерпретировать рассказ о Панхайе, как и уяснить характер произведения в целом, оказалось непростой задачей. И сегодня нельзя не задуматься над словами Якоби: «Суть и направленность „Священной хроники“ по сей день подлежит крайне неубедительным, чисто внешним суждениям, поскольку с писателем обращаются то как с историком, то как с философом, то как с романистом»<sup>10</sup>.

Что дает этому почву? Так называемая утопия Евгемера, т. е. рассказ о Панхайе, переданный Диодором и воспринимавшийся им не как вымысел, а как подлинная история отдаленного острова, приобрела в глазах многих исследователей характер полной законченности. Ушло постепенно в тень то обстоятельство, что Диодор ссылается и на другие части произведения Евгемера. Картина Панхайи стала жить обособленной жизнью, ее анализируют как некое самостоятельное повествование, нередко даже без оговорок, что обращаются только к части большого целого.

Попробуем наметить, в каком контексте предстает и эта картина, и произведение Евгемера в историографии последних десятилетий. Впрочем, начнем с Пельмана: его книга оказала сильное влияние на последующую работу историков, соглашались они с ним или спорили. Он увидел у Евгемера «государственный роман», в основе которого «лежало стремление показать государю, как собственно следует управлять»<sup>11</sup>. Социально-политические элементы занимают, по Пельману, в общей композиции «Священной хроники» центральное место. Утопизм нового времени коренится не у Томаса Мора. Один из его прообразов — в утопии Евгемера<sup>12</sup>. Картину, нарисованную Евгемером, исследователь разбирает как программу, в которой ищет ответы на вопросы о роли государства, делении общества на классы, месте рабского труда и т. д. В очерке о Евгемере Пельман не отступает от принципа, которому сохраняет верность на протяжении всего труда: дистанция между современностью и древностью стерта.

Один из самых резких критиков Пельмана, диаметрально противоположный ему по политическим симпатиям, В. П. Волгин, в своей ранней работе «Предшественники современного социализма» не избежал некоторой модернизации, характеризуя утопию Евгемера<sup>13</sup>. Полагая, что общественный идеал Евгемера в известной

<sup>10</sup> Ibid., S. 966.

<sup>11</sup> Пельман Р. Указ. соч., с. 320.

<sup>12</sup> Там же, с. 331.

<sup>13</sup> Волгин В. П. Предшественники современного социализма в отрывках из их произведений. М.; Л., 1928. Ч. I.

мере является идеализацией египетских порядков эпохи Птолемеев, Волгин, очевидно, опирался на статью Г. М. Пригоровского «К истории возникновения утопии Евгемера», где в общих формулировках была отдана дань модернизаторским увлечениям. Однако статья Г. М. Пригоровского интересна не этой своей стороной, а скрупулезным анализом воззрений Гекатея и Евгемера, попыткой определить реальный исторический фон утопии последнего. Г. М. Пригоровский полагал, что это была социальная действительность Птолемеевского Египта. Согласимся ли мы с его выводами или нет, сам очерк общественно-политического строя Египта был заметным явлением в историографии 20-х годов, поскольку он строился на обширной базе древних источников.

В двух специальных работах об античных утопиях — Х. Браунерта и К. Моссе — Евгемеру уделено немного внимания. Но каждая из них отличается своеобразным подходом к теме. Так, Х. Браунерт набрасывает некую типологию греческой утопической мысли. Для него наиболее существенно, взята ли установка на изменение людей путем воспитания или на перемены в общественном строе. Утопию Евгемера Браунерт относит к последнему этапу изучаемой им мысли, когда благо ожидалось от совершенных институтов, от определенного порядка хозяйства и общества. Что касается работы Моссе, то по своему замыслу она тяготеет к собственно историческому исследованию. Автор пытается найти ответы на следующие вопросы: в каком социальном и политическом климате развивался утопический эгалитаризм? как связывались эгалитарные утопии III и II вв. до н. э. с религиозными и философскими идеями греков? каково реальное влияние утопий на действия реформаторов? В работе использован большой материал источников, который может служить хорошим фоном для утопии Евгемера. Плодотворна, на наш взгляд, попытка автора противопоставить слишком узко понятым причинам в объяснении сложных явлений культуры широкий спектр взаимодействующих начал: «Люди III и II вв., которые стояли за эгалитарные реформы, были людьми, возвращенными на философских исканиях предшествующих поколений. Но это были также люди своего времени, времени царей — эвергетов и деятелей, вдохновленных идеей мировой гармонии. Универсальный характер стоической философии базируется не только на том, что Зенон был финикийского происхождения, но и на том, что он жил в мире, раздвинутом Александром до размеров обитаемой земли. Мечты же македонцев были, разумеется, окрашены мистицизмом, но тяготели к обстоятельствам, сделавшим их одновременно наследниками фараонов и владык Азии»<sup>14</sup>.

В отличие от работ Браунерта и Моссе книга Дж. Фергюсона имеет главу, посвященную Евгемеру. Хотя книга, бесспорно, удобна тем, что содержит легко обозримый материал источников и специальной литературы, по своему идейному содержанию она легковесна и неоригинальна. Обещая читателям «живой рассказ»,

<sup>14</sup> *Mossé Cl. Op. cit.*, p. 307.

Дж. Фергюсон постоянно прибегает к аналогиям с современностью, мягко выражаясь, поверхностным.

Но, как уже было сказано, традиция о Евгемере не сводится к рассказу о Панхайе, «исторической фикции», по выражению Дж. Фергюсона. А потому путь изучения Евгемера, проложенный историками утопий, не был единственным. Имя Евгемера стало нарицательным уже в древности для представления о богах как о героях прошлого. С этим связано обвинение его в безбожии. Так, у Секста Эмпирика (вторая половина II — начало III в.?) читаем: «Евгемер, прозванный безбожником, говорит: Когда жизнь была неустроена, то те, кто превосходил других силою и разумом, так что они принуждали всех повиноваться их приказанием, стараясь достигнуть в отношении себя большого поклонения и почитания, сочинили, будто они владеют некоторой изобильной силою, почему многими и были сочтены за богов»<sup>15</sup>. С перемещением внимания некоторых исследователей на эту часть античной традиции о Евгемере последний заинтересовал их как автор произведения о происхождении богов.

Так, С. Г. Степанов, которому принадлежит первая в русской историографии работа о Евгемере<sup>16</sup>, остановился именно на этой стороне его наследия. Сравнив рационалистические объяснения мифов у Евгемера и Палефата<sup>17</sup>, С. Г. Степанов подчеркнул то, что их отличает друг от друга. У Евгемера он видел не атеистические рассуждения в стиле XVIII в., а теорию происхождения олимпийских богов и попытку прагматического истолкования мифов<sup>18</sup>.

В этой же связи Евгемером заинтересовались историки политических учений древности. О нем заговорили, обсуждая проблему, привлекающую к себе все большее внимание. А именно: каковы суть и корни обожествления эллинистических и римских государей. Например, В. Фергюсон, автор раздела «Деификация» в «Кембриджской древней истории», подчеркивая разницу между обычаями обожествления — в одном случае умерших правителей и героев, а в другом — живых, связал Евгемера с первым типом. Он пишет: «...рационалистическая идея, долгое время распространявшаяся в греческих кругах, принесла свои плоды в учение Евгемера: богини и боги полисов были попросту умершими правителями и благодетелями, а религиозные обряды — поминанием усопших». И далее говорится: «Между этим и обожествлением живых была бездна, которую нельзя было преодолеть, поскольку люди верили, что боги — бессмертные существа, не ведающие конца. Следовательно, ошибочно утверждать, что эллинистическое обожествление живых было просто продолжением эллинистической героизации мертвых. В действительности, тут была нерелигиозная замена этого, замена, при кото-

<sup>15</sup> Секст Эмпирик, IX.17 / Пер. с др.-греч. А. Ф. Лосева. М., 1975, с. 246.

<sup>16</sup> Степанов С. Г. Евгемер и евгемеризм. — В кн.: Сергею Федоровичу Платонову — ученики, друзья и почитатели. СПб., 1911.

<sup>17</sup> Возможно, псевдоним. Имеется в виду автор эллинистической эпохи.

<sup>18</sup> Степанов С. Г. Указ. соч., с. 103.

рой апофеоз правителей происходил во время или чуть спустя после их восшествия, а не по их уходе»<sup>19</sup>.

Думается, что идейный смысл «Священной хроники» был шире, чем полагает В. Фергюсон: так, в отрывке о Панхайе, пересказанном Диодором, основание Зевсом своего собственного культа в те времена, когда «он был еще среди людей» (у Диодора это подчеркнуто не раз), можно интерпретировать как некий прообраз обычая «самообожествления», получившего распространение у эллинистических властителей. Подобно В. Фергюсону, В. Тарн подчеркивает политический аспект проблемы и пишет о «хорошо известной теории Евгемера, что некогда все боги были людьми»<sup>20</sup>. «Каков был смысл обожествления царей? — размышляет он. — Вендланд назвал его „политической религией“, и это определение отражает истину, если только ставить ударение на первом слове, потому что это не имеет ничего общего с религиозным чувством...»<sup>21</sup>.

Не обходят Евгемера молчанием Л. Серфо и Ж. Тондрио, издавшие в середине 50-х годов фундаментальную работу, где в отличие от цитированных английских исследователей они оттеняют мысль, что религиозный культ — дело чувства и нет ничего опаснее, как пытаться восстановить сознание древних<sup>22</sup>. Авторы этого труда сетуют, что культ государей остается одной из малоисследованных проблем в античной цивилизации.

Темы, при разработке которых обращаются к Евгемеру, разнообразны. Нитями, порой едва заметными, произведение Евгемера связано с конкретной историей социальных движений и реформаторских поисков. Солнечный культ и сопряженные с ним астральные культы нередко сливались в сознании древних с мыслями о справедливости. История поклонения Справедливому Солнцу, Афродите Урании (Небесной) и др., с одной стороны, и истории восстания рабов и вольноотпущенников под руководством Аристоника или смутно отраженной в источниках деятельности брата Кассандра, Алексарха, основавшего Уранополис («Город неба»), — с другой, переплетаются между собой. Глухие упоминания Евгемера в рассказе о Панхайе — о благодатной реке, называемой «вода Солнца» (Диодор, V.44.3), или о царе, который первым почтил жертвоприношениями небесных богов, за что и был наречен Ураном (Небесным) (VI, 1, 8), — вводят «Священную хронику» в русло названной тематики. При этом нельзя пройти мимо трудов чешского исследователя В. Вавжинека<sup>23</sup>, наших отечественных историков Г. Пригоровского, Е. С. Голубцовой<sup>24</sup> и др.

<sup>19</sup> *Ferguson W. S. Deification.* — In: *Cambridge Ancient History*, 1928, vol. VII, p. 16—17.

<sup>20</sup> *Tarn B. Указ. соч.*, с. 68.

<sup>21</sup> Там же, с. 67.

<sup>22</sup> *Serfaux L., Tondriau J. Un concurrent du Christianisme: Le cult de souverains dans la civilisation gréco-romaine.* Lovanii, 1956, p. 77.

<sup>23</sup> *Vavřinek V. La révolte d'Aristonicos.* — *Rozpravy Československé Akademie Věd*, 1957, Ročník 67, Rada SV, Sešit 2.

<sup>24</sup> *Голубцова Е. С. Сельская община Малой Азии.* М., 1972, с. 151 и др.

Как ни различны аспекты, в которых изучалось произведение Евгемера (история утопий, социально-политических программ, этнографических и географических знаний<sup>25</sup>, литературных жанров<sup>26</sup> и проч.), есть один аспект, которому, на наш взгляд, уделялось недостаточное внимание. Имеется в виду исследование труда Евгемера в его единстве. В противном случае всегда есть риск, что привлечение тех или иных свидетельств о «Священной хронике» для разрешения любых специальных проблем будет необоснованным. В смысле целостного изучения труда Евгемера нам представляется пока непревзойденной упоминавшаяся выше статья Якоби. В ней собрано и подвергнуто критическому рассмотрению античное наследие о Евгемере и его учении. В анализе Якоби нет однобокости, которая появляется, когда к данным из Евгемера относятся только как к «моменту» в истории какого-то явления. Якоби восстанавливает, насколько это позволяют источники, облик произведения. При этом те части «Священной хроники», которые попадают в поле зрения историков при обсуждении разных вопросов, занимают свое настоящее место. Прежде всего это относится к так называемой утопии, которая поистине есть составная большого целого. Но какая это часть и чего именно?

Картина жизни на острове Панхайа, причисленная современными исследователями к утопиям, как убедительно доказывает Якоби, входила в обрамление труда Евгемера.

Сам по себе прием обрамления очень распространен в античной литературе. Живой рассказ, в который включено главное содержание произведения, исподволь ведущий читателя к проблемам более или менее отвлеченным, поначалу нередко обманывает и воспринимается как часть не столь уж важная для основных целей автора, в силу же своей внутренней слаженности — как вполне незаменимая. Но это только первое впечатление и в значительной степени неверное. Связь обрамления с основным содержанием, как правило, органична, хотя подчас и не слишком заметна. Вспомним диалоги Платона, открывающиеся неторопливым повествованием об участниках философской беседы, которая разворачивалась потом, о поводе к ней и т. д. В речах Диона Хризостома драгоценные зарисовки Ольвии или Эвбеи совмещали в себе правду и вымысел, будучи искусно направляемы автором, хорошо отдающим себе отчет в общем замысле произведения. Художественная законченность этих зарисовок, а вместе с тем убедительность как рассказа о чем-то реальном, конкретном, рассказа, предпосланного отвлеченным рассуждениям, которые шли дальше, нередко заставляли забывать о подчи-

<sup>25</sup> Еще в древности предпринимались попытки идентифицировать Панхайю с реально существующей территорией. Делалось это и в новое время. Справедливой, однако, представляется позиция, занятая уже Якоби и разделенная в дальнейшем многими историками, что в целом рассказ об острове Панхайа вымышленный, но он свидетельствует о знакомстве его автора с удаленными областями ойкумены — обитаемой, в представлении древних, земли.

<sup>26</sup> См., например, у Р. Хелма отнесение «Священной хроники» к «романам путешествий»: *Helm R. Der antike Roman. B., 1948.*



ненности этих очерков общему плану труда. Повествование должно было производить впечатление правдивости, жизненности, как бы по контрасту к абстракциям, дабы, с одной стороны, оттенить последние, а с другой — придать им вес, как чему-то связанному с ними, но понятному и близкому читателям. Все это сообщало двойной смысл и самому обрамлению — знакомо-конкретному и одновременно в своей «сверхзадаче» общему.

Нечто подобное по тщательной проработке подробностей, яркости нарисованной картины дает рассказ о Панхайе. Вместе с тем рассматриваемый с учетом замысла «Священной хроники», он обнаруживает самую тесную, хотя и не бьющую в глаза, связь с ее основной идеей. Мысль, которая пронизывала весь труд Евгемера, была хорошо усвоена в древности: «...те, кто почитался богами, были теми или другими могущественными лицами» (Секст Эмпирик, IX, 17, 51).

Что же касается собственно содержания произведения, по мнению Якоби, философского или богословского, нет возможности его полностью восстановить. Но упоминания о нем в античной литературе что-то проясняют. Коротко о том, что было в труде Евгемера, сказано во фрагменте 1, 3 книги VI «Исторической библиотеки» Диодора: «О земных богах историками и мифографами были переданы многие и разнообразные рассказы. Из историков о них особо написал Евгемер, составивший „Священную хронику“».

Евгемер заключил это повествование о богах в раму с описанием острова Панхайа. При этом обрамление было задумано так, чтобы придать повествованию о богах особую достоверность, поскольку оно возводилось к столь авторитетному источнику в глазах читателей Евгемера, как надпись, составленная самим Зевсом.

Изображению Панхайи, видимо, предшествовали замечания о тех обстоятельствах, при которых Евгемеру удалось посетить остров. Вот они. По поручению своего друга, царя Кассандра, Евгемер совершил далекое путешествие. Отправившись из Счастливой Аравии, проплутав по морю много дней, он был выброшен на один из островов. Это была посвященная богам Панхайи (Диодор, VI, 1, 4—5).

Пересказ — не очень связный, но сравнительно подробный — описания Панхайи есть в книге V Диодора<sup>27</sup>. Сведения Евгемера Диодор принимает за чистую монету, а потому после Аравии он переходит к островам, что напротив самых дальних пределов ее, в океане. Хотя три острова, как пишет Диодор, заслуживают описания исторического (V, 41, 4), но о Священном и другом, без имени, сказано немного (V, 41, 4—5). Главное же внимание уделено острову Панхайа. Некий религиозно-культовый колорит, который присущ материалу, восходящему к Евгемеру, замечен уже здесь. Об этом острове — Священном — говорится, что он не производит ничего, кроме ладана, но зато «в таком количестве, что его доста-

<sup>27</sup> Вторично к описанию Панхайи и к другим частям «Священной хроники» Диодор возвращается в книге VI. От нее дошли только фрагменты в передаче византийских хронистов.

точно для всей обитаемой земли, дабы славить богов». И этот остров, и другой связаны с обрядом погребения; на одном хоронить запрещено, на другом же надлежит.

С главы 42 начинается повествование о Панхайе. Правда, тут описание поначалу такое сбивчивое, что разобраться, о каком острове идет речь, трудно<sup>28</sup>. Снова появляется упоминание о торговле панхайев с материком ладаном и мирой и о распространении этих товаров через арабских и иных купцов по всей обитаемой земле (V, 42, 2). Читатели узнают и о разделе земли и плодов, и о размерах островов, и о местоположении одного из них относительно Индии. Сказано о населении Панхайи, коренном, панхайах, и о пришельцах из разных концов тогдашнего мира — океанитах, индийцах, скифах, критянах. Назван и процветающий город Панара, жители которого именуются «просителями Зевса Трифилийского». Следуют подробности о их укладе. Опять возникает тема, связанная с религиозным культом, — тема жречества. Описанием святилища Зевса Трифилийского заканчивается глава. Следующая — 43-я — посвящена рассказу о роскошной природе. Автор не устает восхищаться ее благодатностью и красотой: «... из-за божественного величия внешнего облика место кажется достойным тамошних богов» (V, 43, 2).

Вся 44-я глава отдана сюжетам, касающимся культа и жречества. Подробно и очень зримо описываются храм, украшения, план всего сооружения, источники, возле которых выстроен храм, — речь идет о верховьях реки, называемой Водой Солнца. Затем взгляд автора как бы перемещается с ограды источника на равнину, посвященную богам, а за ней — на гору, также посвященную богам, которая называется «Троном Урана» или «Трифилийским Олимпом». Это дает основание передать о ней некоторые легенды. Они рассказывают, в частности, что «... в древности Уран, царствуя над обитаемой землей, с радостью проводил время в этом месте и с высокой горы взирал на небо и звезды» (V, 44, 6). Другая легенда объясняет второе название горы в связи с историей населения. В главу 44 трижды вкраплены упоминания о жрецах и жертвоприношениях.

Глава 45 особенно привлекает внимание тех, кто смотрит на Егемера как на выразителя неких социально-утопических идей. Начав подробностями о разнообразии животного мира Панхайи (эпифеты, свидетельствующие о необычайной благоприятности природных условий, сопровождающей повествование), автор переходит к обществу, которому строю, который зиждется на трехчастном делении всего населения. Первую группу составляют жрецы и примыкающие к ним ремесленники, вторую — земледельцы, третью — войны, к которым присоединены пастухи. Речь идет о распределении произведенного, мерах поощрения, о формах собственности. И здесь, как до и после, отсутствует сколько-нибудь четкий план повествования. Так, появляются подробности об одежде (V, 45, 6), они прерываются в начале

<sup>28</sup> Ср. попытку восстановления у X. Браунерта: *Braunert H. Die Heilige Insel des Euhemeros in der Diodor — Ueberlieferung.* — *Rheinisches Museum*, 1965, vol. CVIII, S. 255—268.

следующей главы данными об образе жизни воинов и земледельцев, после чего возникает снова тема одежды — на сей час жрецов. Начатая во 2-м параграфе главы 46 «жреческая тема» продолжается и дальше. Описываются занятия жрецов и, наконец, следует легенда, передаваемая последними, о том, «что боги происходят с Крита и были приведены Зевсом в Панхайю, когда он, будучи среди людей, царствовал над обитаемой землей» (V, 46, 3). Здесь-то и рассказано о письменах, которые обыкновенно показывали и которые, по словам жрецов, «были выполнены Зевсом в то время, когда он, еще будучи среди людей, соорудил святилище». О том, что именно содержали письмена, говорится после небольшого отступления. Оно посвящено поразительно богатым недрам острова, а также запретам вывозить за его пределы добываемое в рудниках, для жрецов же — покидать посвященную богам землю. Вслед за этим рассказывается об искусно выполненных створчатых дверях храма из драгоценных металлов, слоновой кости и туи, о ложе и столе бога, сделанных из золота. А в середине ложа, как сказано в пассаже, завершающем повествование о Панхайе, помещалась золотая стела, на которой с помощью пероглифов были записаны деяния Урана и Зевса, а потом добавлены Гермесом деяния Артемиды и Аполлона (V, 46, 7).

Таким образом, эта достопримечательность острова — стела с записью подвигов богов — объясняет и общий колорит рассказа (религиозно-жреческий), и связь его с главной темой «Священной хроники» — повествованием о земных богах. Это обстоятельство, т. е. достаточно жесткую обусловленность рассказа о Панхайе замыслом произведения, необходимо иметь в виду, интерпретируя рассказ в целом или комментируя отдельные его части.

Есть еще один вопрос, который надо упомянуть, чтобы представить, перед какой трудной источниковедческой задачей оказывается историк, обращающийся к так называемой «утопии Евгемера». Ведь помимо того, что она была частью «Священной хроники», она дошла в передаче Диодора. Но текст Диодора, непосредственно основанный на произведении Евгемера, сохранился не полностью, кое-что от Диодора дошло до нас в переложении византийских хронистов Иоанна Малалы, Иоанна Антиохийского и Евсевия. Ниже мы приведем пример того, сколь по-разному понимали Евгемера сам Диодор и те, кто его пересказывал. Речь идет об освещении такого важного для всей концепции Евгемера представления, как обожествление героя. В книге V ясно говорится о «самообожествлении» Зевса, т. е. об установлении им самим собственного культа (V, 46, 3)<sup>29</sup>. Рассказ о Панхайе в целом из книги V был, видимо, кратким изложением соответствующей части произведения Евгемера. Что же

<sup>29</sup> Надписи, которые жрецы имеют обыкновение показывать, выполнены Зевсом «в то время, когда он, еще будучи среди людей, соорудил святилище». Выражение «будучи среди людей» (*kat'anthrōpous ōn*) повторяется у Диодора постоянно. Зевс не назван прямо ни человеком, ни богом. В этой неопределенности есть некий намек на будущее, из которого и описан тот, кто был еще «среди людей», но которого его деяния привели в конце концов к богам.

касается фрагментов книги VI Диодора, которые дошли до нас через вторые руки, то в них нет отмеченного единства. С одной стороны, как и в книге V, здесь сказано об усилиях самого Зевса (VI, 1, 6)<sup>30</sup>, а с другой — подчеркнута инициатива тех, на кого распространялось благодеяние героя (VI, 2)<sup>31</sup>. Эта двусмысленность подтверждает наблюдение Якоби, что доксографы<sup>32</sup>, писавшие о Евгемере, не улавливали разницы между сказанным у него о «самообожествлении» Зевса и представлением, что боги — это герои, обоготворенные потомками за их благодеяния.

А вместе с тем эта подробность — самому ли герою приписать инициативу или окружающим и потомству — далеко не маловажна. Ведь в первом случае напрашивается весьма вероятное предположение о связи замысла Евгемера с современной ему действительностью, с утверждавшимся в Греции, начиная с Александра Македонского, обычаем прижизненного обожествления<sup>33</sup>. Таким образом, рассказ о Панхайе, интерпретируемый в идеологическом ключе, может быть воспринят как достаточно явное оправдание новых форм абсолютной власти. Но это не исключает другого, а именно что тот же рассказ испытал на себе влияние утопических проектов Платона или Гипподама Милетского, чаяний о справедливости, связываемых с культом Солнца, и проч. Словом, он во всей его сложности может быть изучаем и в контексте утопической литературы древности.

Ниже мы предлагаем наш перевод с древнегреческого тех текстов из «Исторической библиотеки» Диодора Сицилийского, в которых так или иначе отразилось знакомство этого автора с произведением Евгемера. Перевод сделан по изданию: *Diodorus of Sicily in twelve volumes. III. Books IV (continued) 59—VIII. With an English Translation by C. H. Oldfather. «Loeb Classical Library», N 340, L., Cambr., Massach., MCMLXX.*

## Отрывки из «Исторической библиотеки» Диодора Сицилийского, посвященные сочинению Евгемера

Из книги V

41.[1.] Но теперь, после того как мы описали земли, лежащие к западу, и те, что протянулись к океану, а также острова в океане, мы перейдем к рассказу об островах на юге — в океане, вблизи той

<sup>30</sup> Святилище Зевса Трифилийского было создано Зевсом, «когда он царствовал надо всей обитаемой землей, будучи еще среди людей».

<sup>31</sup> «...Те боги, которых люди, почитая благодеяние, назвали бессмертными, родились людьми. Некоторые получили это имя после того, как покорили земли». См. также о Зевсе: после военных побед, посещения других народностей он «всеми был почтен и признан богом» (VI, 1, 10).

<sup>32</sup> Античные авторы, излагавшие древнейшие философские учения.

<sup>33</sup> Ср. гипотезу О. Группе (*Gruppe O. Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. München, 1906, 2 H., S. 1515*), что произведение Евгемера — это сатира, написанная в целях борьбы с тенденцией обоготворения государей.

части Аравии, которая обращена к востоку и граничит со страной, называемой Кедросия. [2.] На территории Аравии есть много селений и достойных упоминания городов, из которых одни расположены на насыпях значительной высоты, другие же воздвигнуты на холмах или на равнинах. В самых больших из них есть царские владения, на устройство которых не жалели средств. Они имеют множество жителей и обильный достаток. [3.] На всей земле полно разных животных, она плодородна и наделена тучными пастбищами для скота. Многие реки, протекая по этой земле, орошают обширные пространства, способствуя вызреванию плодов. Потому та часть Аравии, которая занимает первое место по своим превосходным качествам, и получила свое имя — она называется Счастливой.

[4.] У самых дальних пределов ее, что у океана, — напротив них — есть острова, из которых три заслуживают описания исторического. Один из них называется Священным, на нем не дозволено погребать мертвых. Другой же, поблизости от него, отстоит на семь стадий. На него свозят тела умерших, тех, кого считают достойными погребения. Священный остров не производит никаких плодов, зато ладана дает в таком количестве, что его достаточно для всей обитаемой земли, дабы славить богов. Он отличается также тем, что здесь в изобилии миро и другие разнообразные благовония, обладающие сильным ароматом. [5.] Природа ладана и способ получения его таковы: размером дерево не велико, видом напоминает белый египетский терновник, листья же дерева похожи на листья так называемой ивы, цветок произрастает на нем золотистый, и ладан капает из него наподобие слез. [6.] Мирт схож с мастиковым деревом, хотя листья имеет более мелкие и более плотные. Миро капает, когда земля вскопана у корней. И те из деревьев, которые выращены на хорошей земле, дают урожай дважды в год, весной и летом. Весеннее миро красное из-за влаги, летнее же белое. Собирают еще плоды палиура, которые употребляют для еды и питья и как лекарство при желудочных расстройствах.

42. [1.] Земля поделена между жителями, царь берет себе наилучшую ее часть и забирает десятую долю произрастающих на острове плодов. Говорят, что ширина острова около двухсот стадиев. [2.] Населяют остров так называемые панхайи, они увозят ладан и миро на материк и продают арабским купцам, от которых другие, купив эти грузы, переправляют их в Финикию, Келесирию, а также в Египет. В конце концов из этих мест купцы распространяют их по всей обитаемой земле. [3.] Есть и другой большой остров, отстоящий от уже упомянутого на тридцать стадиев. Он расположен в океане к востоку и длиной во много стадиев: говорят даже, что с мыса, обращенного на восток, можно обозревать Индию, окутанную из-за дальности расстояния туманом.

[4.] Панхайа, как таковая, имеет многое достойное исторического описания. Населяют ее коренные жители, называемые панхайями, пришельцы же — океаниты, индийцы, скифы и критяне. [5.] Есть в ней замечательный город, называемый Панара, отличающийся своим благополучием. Живущие там называются проси-

телями Зевса Трифилийского. Только они одни из живущих на земле Панхайи независимы и не управляемы царями. Каждый год они выбирают трех архонтов. Эти не полномочны в делах, караемых смертью, все же остальные дела они разбирают, но наиболее важные сами передают жрецам.

[6.] На шестьдесят стадиев от этого города отстоит святилище Зевса Трифилийского, расположенное на равнине и поражающее прежде всего своей древностью, пышностью сооружений и красотой местности.

43. [1.] Около святилища равнина густо заросла разнообразными деревьями, не только плодоносящими, но и другими, доставляющими радость глазу. Там в изобилии кипарисы необычайного размера, платаны, лавр и мирт. При этом местность богата проточными водами. [2.] Так, вблизи святилища из земли вырывается сладкий источник такой силы, что из него образуется судоходная река. Так как вода растекается по многим местам и они орошаются, тут и там по всей равнине есть сплошь заросшие долины, где деревья очень высоки; и здесь в жаркую пору многие люди проводят свое время, и множество разнообразных птиц вьет гнезда, различаясь по своей окраске и доставляя своим пением огромную радость. Есть также всякие сады и многочисленные луга с разными травами и цветами, так что из-за божественного величия внешнего облика место кажется достойным тамошних богов. [3.] Были здесь и финиковые пальмы, весьма плодоносные, с огромными стволами, и многочисленные орешники с орехами в твердой скорлупе, снабжавшие коренных жителей обильными яствами. Помимо этого, виноградные лозы в большом количестве и разнообразии, устремляясь в высоту и причудливо сплетаясь, производили сладостное впечатление и предлагали совсем готовое лакомство, свойственное этому времени года.

44. [1.] Храм был замечательным сооружением из белого камня, имея два плетра в длину и соразмерную длине ширину. Его поддерживали большие массивные колонны и украшали великолепно сделанные рельефы. Были также замечательнейшие статуи богов, отличающиеся мастерством исполнения и изумляющие своей мощью. [2.] Вокруг храма располагались жилища прислуживавших богам жрецов, которые управляли всем, что относилось к святилищу. От храма сделан проход, длиной четыре стадия, шириной плетр. [3.] С каждой стороны прохода стоят большие медные котлы, имеющие в основании четырехугольники. В конце прохода стремительно вырываются источники уже упомянутой реки. Несущийся поток отличается чистотой и сладостью и своей пользой во многом содействует здоровью тела. Называется же эта река «Вода Солнца». [4.] Роскошная каменная ограда окружает весь источник, протянувшись с каждой стороны на четыре стадия. Место вплоть до края ограды недоступно никому, кроме жрецов. [5.] Лежащая ниже равнина на двести стадиев посвящена богам, и доходы с нее трагятся на жертвоприношения.

За упомянутой равниной есть высокая гора, посвященная богам, называемая «Троном Урана», или «Трифиллийским Олимпом». [6.] Легенды рассказывают, что в древности Уран, царствуя над обитаемой землей, с радостью проводил время в этом месте и с высокой горы взирал на небо и звезды. Позже это место было названо «Трифиллийским Олимпом» из-за того, что живущие там принадлежат трем народностям: одни называются панхайи, другие — океаниты, третьи — дойи, которые позже были изгнаны Аммоном. [7.] Ведь говорят, что Аммон не только осудил на изгнание этот народ, но и полностью уничтожил его города и сравнял с землей Дойю и Астерусию. И ежегодно на этой горе жрецы совершают жертвоприношение со многими очистительными обрядами.

45. [1.] За этой горой и в остальной панхейской земле, говорят, есть множество разнообразных животных. Ведь тут много слонов, львов, леопардов, антилоп и большое число других диких зверей, различных по своему облику и изумляющих силой. [2.] Есть на этом острове и три замечательных города, — Гиракия, Далида и Океанида. Вся страна плодородна, и в ней в великом изобилии разнообразные вина. [3.] Люди же воинственны и на древний манер в битвах пользуются колесницами.

Их общество в целом трехчастное: первая часть у них — это часть жрецов, а помимо того, и ремесленники; вторая часть — земледельцев; третья же — воинов, к которым добавлены пастухи. [4.] Жрецы главенствовали надо всем, судили во всех спорных делах и имели последнее слово в том, что касалось общественных интересов. Земледельцы, обрабатывая землю, сносят плоды в общее [хранилище], и тот из них, кто кажется потрудившимся более, получает особое преимущество при распределении плодов; жрецы определяют первого, а также второго и остальных, числом до десяти, ради побуждения других. [5.] Подобно этим, пастухи также и священных животных, и все прочее со всею точностью отдают в общественную казну, иное по числу, иное по весу, ибо здесь вовсе нет ничего в частном владении, кроме дома и сада. Получив же произведенное, а также доходы, жрецы каждому отделяют положенную долю. Двойная доля дается только одним жрецам. [6.] Одеваются жители в мягкие одежды, так как у них мелкий рогатый скот отличается мягкостью шерсти. Носят и золотые украшения не только женщины, но и мужчины, имея на шеях витые ожерелья, на руках браслеты, в ушах, подобно персам, подвесные кольца. Обуваются [все] одинаково, но по цвету обувь более разнообразна, чем обычно.

46. [1.] Воины, получая выделенное жалование, охраняют землю, укрепляя ее отстоящими на некотором расстоянии друг от друга крепостями и лагерями: дело в том, что некоторую часть земли занимают шайки разбойников, наглых и беззаконных людей, которые, устраивая засаду против землевладельцев, воюют с ними. [2.] Сами же жрецы намного превосходят других роскошью и прочей утонченностью и пышностью образа жизни: у них льняные одежды, на редкость тонкие и мягкие, порой они носят платье, изготовлен-

ное из самой тонкой шерсти, к тому же есть у них головные уборы, шитые золотом. Обувь у них в виде сандалий, разноцветных и искусно изготовленных. Они носят золото, подобно женщинам, за исключением серег. Особенно деятельно занимаются они служением богам, гимнами в их честь и энкомиями, повествуя в песнях о их делах и благодеяниях по отношению к людям. [3.] Жрецы передают легенду, что боги происходят с Крита и были приведены Зевсом в Панхайю, когда он, будучи среди людей, царствовал над обитаемой землей. И они приводили в доказательство этого язык, указывая, что многое остается у них названным по-критски. Родственную близость к критянам и благосклонность к ним они переняли от предков, так как это предание постоянно передается из поколения в поколение. Было обыкновение показывать и надписи их, которые, как они говорили, были выполнены Зевсом в то время, когда он, еще будучи среди людей, соорудил святилище.

[4.] Земля обильна рудниками, богатыми золотом, серебром, медью, оловом и железом. Но ничего из этого не должно вывозить с острова; жрецам же вообще запрещено выходить за пределы священной земли, а высшего первый встречный имеет право убить.

[5.] Воздвигнуто много величественных золотых и серебряных посвящений богам, причем время скопило большое число таких посвящений. [6.] Створчатые двери храма снабжены удивительными украшениями, выполненными из серебра, золота, слоновой кости, а также тун. Ложе бога длиною в шесть локтей, шириною в четыре, целиком из золота и сооружено искусно во всех деталях.

[7.] Подобный по величине и прочей роскоши стол бога расположен вблизи от ложа. В середине же ложа поставлена огромная золотая стела, имеющая знаки, называемые у египтян священными. Ими было написано о деяниях Урана и Зевса, а к этому добавлено Гермесом о деяниях Артемиды и Аполлона.

Об островах, что в океане напротив Аравии, удовольствуемся сказанным.

#### Из фрагментов книги VI

1. [1.] Это рассказал Диодор в третьей книге истории. Сам он — в шестой книге, основанной на сочинении Евгемера Мессенского, — одобряет его исследование о богах в следующих словах.

[2.] О богах люди древних времен передали более поздним поколениям двоякое мнение. Некоторые, говорили они, вечны и непреходящи как солнце, луна, и другие звезды на небе, а также ветры и иное, обладающее природой, подобной им; ведь каждый из них вечен по своему происхождению и постоянству. Другие же боги, говорят, были земными, а вследствие благодеяний по отношению к людям удостоились бессмертной почести и славы, как Геракл, Дионис, Аристей и другие им подобные. [3.] Что же касается земных богов, о них историками и мифографами были переданы многие и разнообразные рассказы. Из историков о них особо написал Евгемер, составивший «Священную хронику». Из мифологов же — Гомер,



Гесиод, Орфей и другие им подобные измыслили еще более чудовищные мифы о богах. А мы, имея в виду соразмерность, попытаемся коротко обозреть написанное теми и другими.

[4.] Так, Евгемер, будучи другом царя Кассандра, побужденный им выполнить некоторые царские поручения и совершить путешествия, говорят, переправился на юг к океану. Отправившись из Счастливой Аравии, он проделал по океану плавание в течение многих дней и дошел до островов, находящихся в море, из которых один назывался Панхайей. На нем он увидел обитающих там панхайцев, отличающихся благочестием и почитающих богов самыми пышными жертвоприношениями и замечательными посвящениями из серебра и золота. [5.] Остров посвящен богам, и есть там много другого, вызывающего изумление чрезвычайной древностью и искусностью исполнения, о чем отчасти мы написали в предыдущих книгах. [6.] На острове, на высоком холме, выше обычного, расположено святилище Зевса Трифилийского, основанное им, когда он царствовал надо всей обитаемой землей, будучи еще среди людей. [7.] В этом святилище есть золотая стела, на которой панхайскими письменами перечислены деяния Урана, Крона и Зевса.

[8.] Далее Евгемер говорит, что Уран стал первым царем, что он был человеком справедливым, добродетельным и знавшим движение звезд, который первым почтил жертвоприношениями небесных богов. За это и нарекли его Ураном [«Небесным»]. [9.] Сыновья ему были рождены его женой Гестией—Титан и Крон, дочери же—Рея и Деметра. Крон царствовал за Ураном и, взяв в жены Рею, породил Зевса, Геру и Посейдона. Зевс, унаследовав царство, взял в жены Геру, Деметру и Фемиду, от которых имел детей: Куретов—от первой, Персефону—от второй, Афины—от третьей. [10.] Прибыв в Вавилон, он был принят Белом, а затем, прибыв на остров Панхайа, лежащий в океане, он соорудил алтарь Урану, своему пращуру. Отсюда через Сирию он прошел к тогдашнему династу Касию, от которого получила свое название гора Касий. Прибыв в Киликию, он победил в войне топарха Килика и, посетив многие другие народности, всеми был почтен и провозглашен богом.

[11.] Высказав это и подобное этому о богах, как о смертных людях, Диодор добавляет: «О Евгемере, составившем „Священную хронику“, мы удовольствуемся сказанным, а бытующие у эллинов мифы о богах, по Гесиоду, Гомеру и Орфею, мы попытаемся кратко описать». К этому Диодор присоединяет мифологию, изложенную у поэтов (Eusebius, Praeparatio evangelica, 2.2.59b—61A) <sup>1</sup>.

2. О богах также ученнейший Диодор говорит в своих писаниях, что те боги, которых люди, почитая благодеение, назвали бессмертными, родились людьми. Некоторые получили это имя после того, как покорили земли (Malalas, p. 54) <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ed. Gifford. Oxford, 1903.

<sup>2</sup> Ed. Dindorf, Bonn. 1831.

5. Брат Нина, Пикос, он же Зевс, стал царем Италии, владея западом в течение ста двадцати лет. У него было много сыновей и дочерей от самых прекрасных женщин; ибо он вызывал некие тайные видения и обольщал их. И эти женщины, погубленные им, принимали его за бога. У этого самого Пикоса, он же Зевс, был сын по имени Фавн, которого он называл также Гермесом по имени Планеты<sup>3</sup>. Когда Зевс был при смерти, он приказал похоронить свои останки на острове Крит; и соорудив ему храм, его дети похоронили его там. Этот памятник существует и поныне, и на нем есть надпись: «Здесь лежит Пикос, которого зовут также Зевсом». Диодор, ученнейший хронограф, составил рассказ о нем (Из «Хроники» Иоанна Антиохийского в: Cramer, Anecd. Paris, 2, p. 236)<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Меркурий.

<sup>4</sup> Cramer J. A. Anecdota e codd. miss. bibl. Paris; Oxford, 1839—1841.

В работе Энгельса «Крестьянская война в Германии» содержатся теоретические положения, представляющие особую значимость для истории утопическо-коммунистических идей. Важнейший отрывок, касающийся «плебейско-пролетарского аскетизма»<sup>1</sup>, в 1850 г., когда писалась «Крестьянская война», имел не только научно-пропагандистское значение. Велика была и его политическая роль.

Создатели «Коммунистического манифеста» отмечали, что революционная литература, проповедующая «всеобщий аскетизм и грубую уравнительность», отражает неразвитость самого пролетариата на первых этапах рабочего движения и по своему содержанию неизбежно является реакционной<sup>2</sup>. Идеи противники Маркса и Энгельса, ведшие Союз коммунистов к расколу, увидели в этом тезисе осуждение их позиции<sup>3</sup>.

Отвечая им на страницах «Крестьянской войны», Энгельс счел нужным подчеркнуть, что плебейско-пролетарский аскетизм, пробуждавший энергию масс в средневековых восстаниях и первых выступлениях пролетариата, носил тогда революционный характер, но утратил его с развитием современных производительных сил и с ростом революционности рабочего класса. Энгельс отстаивал принцип историзма. Отрывок этот служит как бы обобщающей вставкой в рассказе о движении Бёхайма. В этом движении, несмотря на религиозную окраску, проявился зарождающийся революционный дух немецкого крестьянства. Фактический материал Энгельс черпал из книги Циммермана, которую высоко ценил<sup>4</sup>.

Как работа Энгельса, так и труд Циммермана, широко используются в лекционных курсах и семинарских занятиях. Однако ни в одном из трех русских изданий Циммермана<sup>5</sup> не указано, что это *сокращенный перевод*. Так, из 7 страниц убористого немецкого текста (S. 117—123), посвященных Бёхайму, в переводе осталось лишь 9 строк! Не говоря уже о том, что опущено почти 19 начальных глав.

Здесь за недостатком места публикуется лишь наиболее существенная часть рассказа Циммермана о Бёхайме, движению которого Энгельс придавал большое значение. Перевод сделан по первому изданию. Именно оно и находилось в распоряжении Энгельса.

<sup>1</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 377—378.

<sup>2</sup> См.: Там же, т. 4, с. 455.

<sup>3</sup> См.: Там же, т. 7, с. 438, 564, 608, 617; т. 8, с. 582, 642; Союз коммунистов — предшественник I Интернационала. М., 1964, с. 338—348.

<sup>4</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 377—380; т. 16, с. 412—413; Zimmermann W. Allgemeine Geschichte des großen Bauernkrieges. Stuttgart, 1841—1843. Th. 1—3.

<sup>5</sup> Циммерман В. История Крестьянской войны в Германии. М., 1937, т. I—II. Это перепечатка 2-го изд. перевода (СПб., 1872; 1-е — СПб., 1865—1868).

\* \* \*

В 1476 во Франконии, в епископстве Вюрцбург Ганс Бёхайм, молодой пастух из Никласхаузена, обычно по праздникам игравший на свирели и литаврах, заговорил вдруг о явлении богородицы и стал призывать к **покаянию**.

«Это случилось как раз в середине поста... На глазах народа в Никласхаузене-на-Таубере он сжег свои литавры и тотчас же принялся проповедовать простому люду и возвещать новое царствие божие. Преславная дева Мария, говорил он, явившись ему, повелела, чтобы он сжег свой инструмент и как дотоле служил он пляске и греховным утехам, так отныне должен он усердно служить простому люду своей проповедью. Каждый должен воздерживаться от грехов, сие, мол, повеление девы Марии, перестать носить драгоценности, ожерелья, серебряные и шелковые шнуры, остроносые туфли, всякого рода суетные наряды и отправиться паломником в Никласхаузен. Тот, кто придет туда и почит там деву Марию, получит отпущение грехов.

Вскоре к новому пророку стало стекаться множество народа. Но он не ограничился призывом к покаянию, а перешел на мирские темы. Богородица, говорил он, также повелела ему проповедовать, что впредь не будет ни императора, ни князя, ни папы, никаких светских и духовных властей, а со всеми ними будет покончено; каждый человек станет другому братом, хлеб свой будет добывать собственными руками, и никто не должен иметь больше другого. Все чинши, оброки, посмертный побор, выплаты при смене владельца имущества, пошлины, налоги, подушная подать, десятина и иные сборы и новинности должны быть отменены, а леса, воды, колодцы и пастбища должны быть повсюду свободны (S. 119).

Эти хилиастические идеи... воспринимались простым людом как волшебная музыка. Еще с большим, чем прежде, пылом валил ныне к пророку народ со всей округи, из местечек по берегам Таубера и из Шюпфергрунда, потом из далекого Оденвальда и долины Майна, даже с Неккара и Кохера. Молва о новой проповеди распространялась так быстро и так широко, что даже с Рейна, из далеких земель, из Швабии и Баварии, устремлялись к нему многочисленные паломники, женщины и мужчины, стар и млад. Подмастерья сбегали из мастерских, батраки бросали плуг, жницы с серпами в руках уходили с поля, не испрашивая никакого разрешения от своих мастеров, господ и начальственных лиц. В Никласхаузен они отправлялись паломниками в чем были, когда овладел ими дух мечтательства или любопытства. Большинство шло без съестных припасов. Те, кто, как и они, верил в новое царствие божие, предоставляли им по дороге пристанище, снабжали едой и питьем; они обращались друг к другу не иначе, как «брат» и «сестра» (S. 120).

Несколько месяцев проповедовал Ганс Бёхайм... Амвоном ему служила перевернутая бочка, носил он мохнатую шапку и был даже несведущ в Писании. То, что он проповедовал поголовную свободу пользования лесами, водами, птицами и рыбами, свободу от чиншей,

рент, налогов и десятин, свободу от любого гнета и любой власти, проповедовал братское равенство всех, звучало для бедного люда как истинное Евангелие, а он, проповедник, посему казался народу новым мессией... Вокруг него, бывало, собиралось тысяч сорок людей... Священники других местностей старались отвадить от него народ, сея молву, будто он проповедует по наущению дьявола... Но это лишь подливало масло в огонь... (S. 121).

Между тем проповеднику или его партии представилось, что народ настроен уже столь фанатично, что пора обнажить меч, сокрытый миртом миролюбия, и нанести мощный политический удар. Это случилось в воскресенье, перед днем св. Килиана, когда Ганс Бёхайм, завершая проповедь, призвал всех верующих собраться опять под вечер в следующую субботу, в день св. Маргариты [12 июля], однако только мужчин, притом во всеоружии; женщины же и дети должны оставаться дома. Когда это дошло до епископа, который до того, не принимая решительных мер, наблюдал за происходящим, он надумал предотвратить опасный поворот событий. Тайком послал он в Никласхаузен 34 всадника. Они ночью ворвались в дом, где спал святой юноша, вытащили его, привязали к лошади и поспешили с ним к Вюрцбургу.

В Никласхаузене и поблизости собралось уже около 4000 паломников. Получив весть о налете, они послали вдогонку всадников, но слишком поздно. Хотя один крестьянин настиг отряд рейтаров и даже ударил [пикой] лошадь одного из них так, что она пала, людям епископа удалось-таки увезти своего пленника в вюрцбургский замок.

К субботе, назначенному дню сбора, в Никласхаузене сошлось около 34 тыс. крестьян. Весть о пленении их пророка подействовала на них удручающе. Многие тысячи отправились по домам. Но те в отряде, которые были больше осведомлены о политических планах, пытались уговорить других идти походом на Вюрцбург... В тот же вечер около 16 тыс. «братьев» снялись с лагеря, шли всю ночь и на следующий день, воскресным утром, появились перед вюрцбургским замком с зажженными свечами в руках и плохим своим оружием» (S. 122). Ложными посулами и угрозами люди епископа сумели посеять среди крестьян рознь.

«Как только епископ увидел, что крестьянское войско разобщено и отдельные небольшие отряды, мирно и ничего не подозревая, пошли своей дорогой, он велел своим рейтарам напасть на них с тыла, порубить или захватить в плен вожаков. Но крестьяне оказали сопротивление, 12 из них были убиты на месте, многим, несмотря на раны, удалось бежать, некоторые укрылись в церкви Бюттельбронна. Там им под угрозой огня и голода пришлось в конце концов сдать-ся. Пленников отвели в Вюрцбург и заточили в башни...» (S. 123).

19 июля 1476 г. двое крестьян были обезглавлены, а Ганс Бёхайм — сожжен на костре<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Описанные Циммерманом события продолжались почти четыре месяца. Подробнее см.: *Ермолаев В. А.* Крестьянские движения в Германии перед Реформацией: Сборник документов. Саратов, 1961. Здесь с пространном комментарием опубликованы многие документальные свидетельства о движении Ганса Бёхайма, в том числе и служившие источником Циммерману.

## СТАТЬИ

Н. Б. Тер-Акопян	К истории термина и понятия «первобытный коммунизм»	3
Л. С. Чиколини	Социальная утопия как явление общественной мысли в переходную от феодализма к капитализму эпоху	26
Н. Г. Федоровский	К вопросу о классовой сущности лассальянства	49
Г. И. Романов	Социалистические искания В. А. Милютина	74
К. М. Андерсон	Оуэнисты и Ирландия	96
Т. А. Павлова	Рантеры и Уинстэнли	113
В. М. Володарский	Утопия Ганса Гергота	134
В. Д. Балакин	Общественное воспитание в социальной утопии Андреэ	154
А. Э. Штекли	«Досуг во Фландрии» и создание «Утопии» (К критике господствующей текстологической концепции)	174
О. Ф. Кудрявцев	Ренессансная апология наслаждения (К прочтению некоторых мест «Утопии» Томаса Мора)	197

## ИСТОРИОГРАФИЯ

В. Н. Ильин	О средневековом «социализме» (К критике концепции К. Каутского)	229
Т. Н. Самсонова	Об изучении «Утопии» Томаса Мора в новейшей буржуазной историографии	251

## ПУБЛИКАЦИИ

М. К. Трофимова	Утопия Евгемера Вступ. ст., публ. и пер. с древнегреч.	266
А. Э. Штекли	Вильгельм Циммерман о движении Ганса Бёхайма Введение и пер. с нем.	282

# ИСТОРИЯ СОЦИАЛИСТИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ 1986

Утверждено к печати  
Институтом всеобщей истории  
Академии наук СССР

Редактор издательства Н. Л. Петрова  
Художник Н. И. Шевцов  
Художественный редактор Н. Н. Влашик  
Технический редактор Н. П. Перверза  
Корректор Г. Н. Джюева

ИБ № 31957

Сдано в набор 04.10.85  
Подписано к печати 11.01.86  
Т-05808. Формат 60×90 1/16  
Бумага типографская № 1  
Гарнитура обыкновенная  
Печать высокая  
Усл. печ. л. 18. Усл. кр. от. 18,0 Уч.-изд. л. 22 2  
Тираж 2400 экз. Тип. зак. 1902  
Цена 2 р. 50 к.

Ордена Трудового Красного Знамени  
издательство «Наука»  
117864 ГСП-7, Москва В-485  
Профсоюзная ул., 90.

2-я типография издательства «Наука»  
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6.

В издательстве «Наука»

выходят книги:

**А. Р. ИОАННИСЯН**

**Революционно-коммунистическое движение  
во Франции. 1842—1847**

12 л. 2 р.

В работе показано, как в сороковые годы XIX в. во Франции наряду с пропагандой теоретического наследия, прежде всего бабувизма, сторонниками утопического коммунизма предпринимались попытки распространения новых коммунистических концепций, отражавшие новые социальные условия эпохи промышленного переворота. Монография написана на основе изучения широкого круга источников, в том числе материалов Национального архива Франции.

**С. Ю. САПРЫКИН**

**Гераклея Понтийская и Херсонес Таврический:  
взаимоотношения метрополии и колонии  
в VI—I вв. до н. э.**

15 л. 2 р. 30 к.

В книге рассматривается социально-экономическая и политическая история Гераклеи Понтийской и ее колонии — Херсонеса, анализируется природа гераклейской тирании, политика ведущих эллинистических государств и Рима в Восточном Средиземноморье, исследуются причины и характер колонизации юго-западного Крыма.



