ИСТОРИЯ
СОЦИАЛИСТИЧЕСКИХ
УЧЕНИЙ

Сборник статей

СТАТЬИ И СООБЩЕНИЯ

Н. Ю. Колпинский
Л. Ф. Туровлева.
A. Э. Штейн.
B. B. Соргин.
K. M. Андреев.
T. A. Павлова.
F. И. Валли.
M. H. Захарова.
L. C. Чиколини.
V. B. Карепа.
O. F. Кудрявцев.
M. K. Трофимова.

В. И. Ленин и наследие Ф. Энгельса
Распространение марксизма в Ирландии в конце XIX — начале XX в.
«Родонаучальник утопического коммунизма» и «проблемы коммунистических идей»
Э. Бэллами и его место в развитии утопического социализма в США
«Земной рай» доктора Уильяма Кинга
К изучению «Книги нового нравственного мира»
Чарльз Холл как критик капитализма
Т. Джефферсон и проблема собственности
Утопия Франческо Пуччи
Начало французской истории «Утопии» Томаса Мора. Г. Бюде — первый французский интерпретатор «Утопии»
Идея «общности» у Маршов Фишер
К пониманию «утопии Ямбула» у Дидора Сицилийского

ПУБЛИКАЦИИ

Письма французского социалиста Сезара де Панна (1865—1878)

http://istmat.info/node/29200
Творчеству Марсilio Фичино повезло. Обратив на себя внимание исследователей в середине XIX в., оно стало предметом пристального изучения широкого круга специалистов. Однако, несмотря на всестороннее рассмотрение наследия Фичино в ряде обобщающих и множественных частных работ, до сих пор остается раскрытым далеко не все представления гуманиста, их истоки, связь со своей эпохой и последующим развитием общественной мысли. По-видимому, незначительным и малоинтересным показалось исследователям имеющееся у Фичино понимание идеальной межчеловеческой общности; впоследствии объяснить полное молчание, которое хранит по этому вопросу авторы наиболее фундаментальных работ, посвященных его творчеству: А. Делла Торре, П. О. Кристеллер и Р. Марсель.  
Впрочем, возможно, причиной их невнимания к этой идее «общности» у Фичино было такое понимание его мысли, которое вызвало непрерывную дискуссию между ней и утопиями последующего века.

Иной подход намечен в монографии Э. Суртца. Усматривая во флорентийском неоплатонизме один из многочисленных источников «Утопии», Суртц обращается к творчеству Фичино и находит в нем идеи, которые отразились в представлениях Томаса Мора. Это относится в первую очередь к пониманию «общности» у Фичино. Однако нельзя согласиться не только с некоторыми частными моментами данной Суртцем интерпретации этой идеи у Фичино, но и с более общей установкой автора считать ее лишь своеобразным преломлением средневекового христианского идеала общества и в целом видеть истоки этого гуманистического направления преимущественно в христианской мысли. Недовольственными также пелеметоспективным подходом Суртца, проповедующим в анализе идеи «общности» у Фичино лишь с целью выяснить ее происхождение и дальнейшее развитие у гуманитариев XVI в. вне связи с изучением идеи заповедей и идей в современном Фичино обществе, что позволило бы придать исследованию Суртца, помимо ширины, известную глубину. В основе попыток «общности» у Фичино лежит философское представление о «единстве», которое в органической целостности своих частей выше множества. Более того, идеал межчеловеческой «общности» в некотором смысле представляет собой отражение этого «единства» как полноты бытия. Недаром Бог, в котором воплощается высшее единство, согласно Фичино, является устройтелем изначальной общности людей, разрушенной человеческим стремлением к индивидуальному обладанию какой-нибудь ее частью. «Бог устроил так,— писал Фичино к Андреа Полициано, чтобы все ради скорее пространства были общим для всех обитателей вод, а все земные — для обитателей земли. Лишь человек, сие злосчастное существо, разделил то, что Бог обединил. Он заключил в узах пределы свое владычество, которое по природе было общирными. Он ввел в мир „мое“ и „твое“ — источник вражды и зла».

Суртц возводит эту мысль к Фоме Аквинскому и Дунас Скофу. Однако с таким утверждением вряд ли можно согласиться. Если у Дунас Скофа замена общего владения, зияющего на велении природного или божественного закона, на частное, которое установило человеческим законом, вписана в драму грехопадения человека и обусловлена, как и у Фомы, необходимостью сохранить мир и порядок в человеческом обществе, оберегать слабых, то Фичино отходит от парадигмы сходства, объединения библейское сказание о Золотом веке. Действительно, хотя Фичино в цитированном письме прямо не обращается к их образам, тем не менее именно как грехопадение ведет к потере человеком прежнего могущества в результате утверждения среди людей частных начал и укоренившегося в зла, уничтожившего царящую прежде справедливость.

По отношению к возникшему из-за разделения и борьбы между людьми богатству Фичино занимает двойственную позицию. Он осуждает, так как оно приводит к нравственному несовершенству и несправедливости, проявляющейся в подчинении бедных богатым: «Поэтому богаты следуют считать действительно неправедными, если, воззряясь, они забывают Бога, щедрого дарителя всех богатств. Они делают господами над бедными и называют себя обладателями богатства, хотя (как раз напротив) богатство владеет ими». В то же время Фичино допускает богатство, если его владелец готов им делиться с нуждающимися. «С другой стороны, — продолжает Фичино, — поживал богатый с честными, которые дарят своих бедных и разделяющих свое достояние». Фичино здесь не оправдан. Он повторяет положение, сформулированное еще

---
4 Ibid., p. 163.
5 Ibid., p. 19.
6 Ibid.
Фомой, которое оправдывало частную собственность при условии карательных деяний, что являлось компромиссом с традиционной христианской этикой. В данном случае получила отражение общая для классического и позднего средневековья тенденция, которая вела к утверждению и признанию прав и принципов развивающейся частной собственности.

Вместе с тем отношение Фиччи к общности имуществ и частной собственности, несмотря на ряд совпадений, далеко не полностью соответствует настроениям тех социальных слоев, которые были заинтересованы в признании преимуществ именно частной собственности. Это станет совершенно очевидным, если сравнивать приведенные выше положения Фиччи с позицией его современника, принадлежавшего к верхушке паполанства, или так называемого «жирного народа», Джованни Руччеллани. «Земля, владение и имущество... писал Руччеллани, — общее у людей в соответствии с природными основаниями. Но поскольку указанные общие вещи оказывались в небрежении и запущении и из-за них возникали много раздоры, была изобретена и установлена между людьми власть над вещами для того, чтобы эти раздоры и неравенство прекратились. И поскольку бедные знают, что богатые удерживают некоторые вещи, которые по природе должны принадлежать им, они ищут к ним великую зависть и злобу и поэтому богатым часто докучают и досаждают. Посему было устанавливается, чтобы богатый был освобожден (cortese), будучи услужливым, он обладает полномочиям своим имуществе не только домашних, но и чужих, так как будет им полезен и нужен.» Руччеллани в апологии собственности и богатства повторяет в основном аргументы Фомы о том, что частная собственность лучше общественной, поскольку человек склонен присваивать большую заботу о своем достоинстве, чем об общественном; частная собственность порождает меньше раздоров и устанавливает среди людей порядок. Тем самым Руччеллани расходится с оценикой Фиччи, который ее определял как «источник враждь и зла». Вместе с тем оба они считали общую собственность изначальной и «естественной».

Важно отметить также, что во внешний сходный, уходящий корнями в традиционную христианскую этику требования дел милосердия от тех, кто обладает богатством, у Фиччи и Руччеллани пропяваются настроения различных общественных групп. Фиччи выражает заинтересованность гуманистической интеллигенции, складывающейся вне рамок средневековых корпоративных институтов и потому лишенной их помощи, в материальной поддержке и покровительстве. «Ты чрезвычайно удивленный молодой человек, — обращался Фиччи к Андреа Пьетруччи, — если недавно обрет таких покровителей (имеются в виду Медичи. — O. K.). Как покровителей их обрел уже давно.»

Иной смысл позиции, занятой Джованни Руччеллани. В ней на темы вырезка прежде всего высоких слоев флорентийского пополаства, хорошо знакомых с выступлениями низов и влияние
хождением, «отчего, подчеркивает Ручеллай, значительно убывают и нездоровьё, которые бедными повторяют в отношении (обладателей. — О. К.) богатства» 14.

Немаловажную роль в размышлениях Фичино о преимуществах коллективного или частного начала в человеческом обществе сыграли, как нам представляется, идеи «гражданского гуманизма», о чем свидетельствуют его письма, где, рассуждая об обязанностях гражданина, магистрата, о справедливости и т. д., он неизменно призывает на том, что предпочтение следует отдавать общему благу государства перед частным благом гражданина 15. Это положение подводит Фичино к мысли, что частный интерес должен отступать во имя общественного: «Не следует никому в этом городе как в единой семье говорить „это мое", а ‚это ваше‘, поскольку все в этом огромном существо некоторым образом принадлежит всем сообща. Лучше пусть говорят ‚и о том и о другом — мое‘ не потому, что эти вещи находятся в частной собственности, но скорее потому, что к ним привыкли и о них пекутся» 16. Такой вывод о взаимоотношении частного и общественного, сделанный с опорой на Платоново представление об обязанностях гражданина и право заимствующий его сравнение накладшего государственного устройства с человеческим телом 17, в котором общее состояние отражается на каждом его органе и наоборот 18, развивает традиционную для гражданского гуманизма идею о том, что интересы целого важнее интересов единичного.

Исканием представителей гражданского гуманизма и Фичино объединяет также стремление положить в основу государственного устройства справедливость (прочем речь идет о городе-государстве, поэтому следует всегда иметь в виду, что справедливость, за которую они ратуют, должна распространяться только на полноправных граждан, а не на всех без исключения его жителей). Однако если гуманисты гражданского направления осуществление этой справедливости находили в равенстве граждан перед законом, господстве права как общего блага над единичной волей 19, то Фичино идет дальше, настаивая на справедливости, понятой как общность не только юридической и политической, но также материальной, нравственной и духовной жизни людей. В этом отношении Фичино ближе к утопиям XVI— XVII вв. 20.

Мысль о влиянии Платона «Государства» на утопии XVI—XVII вв. и последовательной роли в этой связи Фичино, крупнейшего переводчика и комментатора Платона, стала обширным местом в работах, посвященных Мору, Коммелине и другим утопистам. Отмечается знакомство Мора с идеями Фичино непосредственно по его сочинениям, в частности «Письмам», а также в интерпретации Джона Колета и Эразма Роттердамского. Однако далеко не все связи между главой флорентийских неоплатоников и утопиствами XVI—XVII вв., как нам представляется, были установлены исследователями, которые ограничивались в лучшем случае либо

констатацией факта восприятия той или иной идеи Фичино гуманистами XVI в. или авторами утопий. Хотелось бы обратить внимание на созвучность некоторых более общих представлений Фичино строю их мысли.

Признавая идеальным такое состояние человеческого общества и государства, когда в нем отсутствует частная собственность, гуманисты ее допускали в реальной действительности, как видно из письма Фичино к Пициано, лишь бы она сопровождалась помощью бедным и нуждающимися со стороны тех, кто ею обладает. В более развернутом виде эта мысль содержится в «Изложении послания Павла к Римлянам» Джона Колета 21, друга Мора, главы орфейского кружка английских гуманистов, который несколько лет провел в Италии, где познакомился с гума-
пистическими письменами Фичино и руководимой им академией 22. Идей эта общность распространяется на избраный круг. Большую роль в его складывании сыграли Платона, трактуя-юшие о любви как объединяющей людей силье, основу духовности. Именно «среди друзей, подчеркивает Фичино в одном из писем к Потийцано, все обшие» 23. Эта мысль, особенно популярная в кругах гуманистов начала XVI в., вызывавшая много толкований и воплодий в сочинении «Пословиц» Эразма 24, постоянно присутствует в письмах и трактатах Фичино.

Общность понимается не только как совместное владение материальными вещами, но и как общность духовной жизни, основанная на едином для всех учений, которые обладают лишь посвященные. Общность имущества рассматривается скорее как материальная предпосылка более высокой духовной общности. Показательно и то, что даже сама идея совместного владения всеми вещами преподносится Фичино в изложении его IV книги «Государства» как тайна, сообщаемая Платоном не сразу 25. Это представление о замкнутом сообществе людей, объединенных дружбой, земледельческим учением, отсутствием всей частной собственности, складывается у Фичино как идеал гуманистического общества, в котором все побуждает к познанию истины, под непосредственным влиянием идей не только Платона, что не раз уже отмечалось, но и под впечатлением известий об учении Пифагора и организованном им братстве, а также в результате знакомства с позднеантичной гностической традицией, наставившей на посвященности в тайны откровения немногих избранных.

Причем именно Фичино принимает заслугу обнаружения важнейшего в тот период источника сведений о деятельности пифагорейского братства. «Я перевел с греческого на латынь... — сообщает Фичино среди прочего, — четыре книги Ямвлиха из Халки о пифагорейской школе...» 26. Известно Ямвлиху о том, что Пифагор «устраивал так, чтобы у друзей все было общим», 27, вместе с соответствующими местами из сочинений Платона служили основными аргументами в пользу такого сообщества и вполне вероятно, на основе этого гуманистического понимания общения пришелся Платоновская академия во Флоренции, деятельность которой, по замыслу ее руководителей, должна была способствовать восстановлению древнего идеала.

Пифагорейско-платоновская идея сообщества друзей в той форме, в какой она изображена в сочинениях и особенно переводах Фичино, оказывалась притягательной для гуманистов второй половины XV—начала XVI в. Его черты проступают в «Утопии» Томаса Мора прежде всего при изображении равенства, общей жизни, отсутствии частной собственности у граждан идеального государства. Недаром в письме французского гуманиста Гийома Бюде к Томасу Лупсету, помещенном в качестве предисловия к парижскому изданию «Утопии», упоминается о «пифагорейской общности и любви» 28. Немалое влияние пифагорейско-платоновские представления оказали также на общественные и естественнонаучные взгляды Кампанеллы, положенные им в основу «Города Солнца» 29. Такой успех пифагорейского учения, так же как и идей раннего христианства, гностиков, объясняется тем, что оно, произведя равенство, общность, предлагало средство, снимавшее отчуждение человека от человека как одной из сторон его отт�дению от своей родовой сущности, средство, к которому прибегали гуманисты, стремившиеся перестроить взаимоотношения между людьми на новых разумных основаниях, способствующих развитию всех сущностных потенций человека.


23 Guillaume Budaeus "Homme Lup-5, Anglo S. — In: Morus Th. Uto-". P., 1547. P. 147, подобравшись к ним. См.: Кареева В. В. Начало французской истории в «Утопии» Томаса Мора. Р. Бюде — первый французский интерпретатор «Утопии» (настоящий сборник).

Фичино также перевел на латынь языческо-гиостическая сочинения, приписываемые в одних случаях Гермесу Трисмегисту, в других — Орфею, в которых якобы содержалось получение этими людьми свыше божественного откровения, хранимое всеми посвященными как тайна. Недаром одним из важнейших моментов, объединяющих друзей, становится у Фичино приобщенность к божественному откровению. Причем истину божественного откровения можно найти, как видим, не только в Священном писании, но также в сочинениях язычников. «Платон не кто иной, как Моисей, говорящий на астральном наречии», — провозглашал Фичино. Проводимая флорентийскими неоплатониками мысль о том, что божественная истина проявляется в различных формах и в разное время, как бы доказывала возможность согласия учения и нравов язычников и христиан. Недаром немецкий гуманитар Иоганн Рейхлин в письмах к своему другу Льву X возводил «итальянскую философию христианской религии» к Пифагору, а Виоде в упомянутом послании писал, имея в виду также общность мыслей у утопиче, об усвоении ими христианских обычаях задолго до знакомства с учением Христа.

Такое отношение к традиции способствовало тому, что вновь между Священным писанием и учениями древних истекала и Христос, Платон, Пифагор, по справедливому замечанию Сурдца, свя,

зывались воедино как религиозные законодатели. Это давало возможность свободно черпать идеи для собственного образа человеческого общества из всех доступных им тогда источников.

Таким образом, анализ общественного идеала у Марсилли Фичино свидетельствует о родстве и преемственности гуманистической мысли флорентийского неоплатонизма и воззрений утопистов XVI—XVII вв., сформировавшихся на основе позднеантической культуры. Однако, подчеркивая сходство между ними, укользающее от внимания некоторых исследователей культуры Возрождения, важно также отметить имеющееся различие. Если основной интерес флорентийских неоплатоников крепился в обосновании и утверждении достоинства и совершенства человека как абстрактной индивидуальности, способной достичь своего (во сущности гуманистического) идеала общественного бытия лишь в сосредоточении тут же индивидуальности, слитых вместе единство материальной и духовной жизни, чувством дружбы, то позиции, занятые величайшими утопистами XVI—XVII вв., придала идеалу гуманизма более широкое общественное звучание.