

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 составляет 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

Веб-публикация: *Vive Liberta, 2011-2013*

	СТАТЬИ
Н. Б. Тер-Акопян	К истории термина и понятия «первобытный коммунизм»
Л. С. Чиколини	Социальная утопия как явление общественной мысли в переходную от феодализма к капитализму эпоху
Н. Г. Федоровский	К вопросу о классовой сущности лассальянства
Г. И. Романов	Социалистические искания В. А. Милютина
К. М. Андерсон	Оуэнсты и Ирландия
Т. А. Павлова	Рантеры и Уинстэнли
В. М. Володарский	Утопия Ганса Гергота
В. Д. Балакин	Общественное воспитание в социальной утопии Андрея
А. Э. Штекли	«Хосуг во Фландрии» и создание «Утопии» (К критике господствующей текстологической концепции)
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)
Т. Н. Самсонова	Об изучении «Утопии» Томаса Мора в повейшей буржуазной историографии
	251
	ПУБЛИКАЦИИ
М. К. Трофимова	Утопия Евгемера
А. Э. Штекли	Вступ. ст., публ. и пер. с древнегреч. Вильгельм Циммерман о движении Ганса Бёхайма Введение и пер. с нем.
	266
	282

Раздел библиотеки
История идей: "от утопии к науке"
<http://istmat.info/node/29200>

Читатель второй книги «Утопии» после знакомства со строгими, в иных отношениях даже суровыми привычками обитателей Нигдея, 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 жизнеустроением утопийцев, приписываемое им стремление к беспечальному, радостному существованию находит объяснение в логике духовных исканий и открытый 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 напр.—Авт.)¹. 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 изысканий², о котором далее говорится

¹ 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. Карап (Mor T. 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 цюанах в передаче терминов. Отступления эти оговариваются не всегда. Отметим сразу, что употребляемый Мором гермин «voluptas», в изданиях «Утопии» на русском языке переводимый обычно как «удовольствие», мы сочли более правильным передавать словом «наслаждение»

² 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 изо всех и главный спор они ведут о том, в чем полагать человеческое счастье — в чем-нибудь одном или же во многом»³. 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 *«videtur»* 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»⁴.

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»⁵.

Воззрения противников наслаждения упомянуты вскользь. И тем не менее они представлены достаточно отчетливо: некая «противоположная группа» (*adversa factio*) полагает счастье в одной только добродетели⁶. Ниже приводятся суждения утопийцев, в которых легко угадывается их оппозиция аскетической точке зрения, приносящей в жертву «пустому призраку добродетели»⁷ 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 относит с духовными исканиями в близкой и родственной ему сре-

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»⁸. 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 благом⁹, природу же — враждебной человеку силой, с самого рождения побуждающей его тяготеть к пороку и ненавидеть добро¹⁰. Она, убеждает этот оратор, преследует людей всевозможными бедствиями и напастями¹¹. Воззрения Сакко (Бруни) парочко заострены. В их враждебности природе, настороженности по отношению к естественному человеку и эмпирии бытия нет ничего от философского стоицизма античности¹². Но именно эти черты до некоторой степени сближают пози-

⁸ 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 Сурц. См.: *Surz 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. Genève, 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 *Lauren-tius Valla*, правда не уточняется, о какой из его работ идет речь. См.: *Prevost A. Thomas More et la crise de la pensee européenne. Lille, 1969, p. 60*.

⁹ «...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*).

¹⁰ «Ut autem ad alteram causam descendam, nonne id quod multis deploratum est et deplovari 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*).

¹¹ *Ibid.*, I, VI, p. 11.

¹² *Josce A. Ф. Эстетика Ренессанса. М., 1978, c. 353*.

У Ю. М. Кааган 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).

³ *Utopia*, p. 160 (с. 210).

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 160 (с. 210).

⁶ *Ibid.*, p. 162 (с. 212).

⁷ *Ibid.*, p. 176—178 (с. 224—225). Об антиаскетической направленности этики утопийцев см.: Осиновский И. Н. Томас Мор: Утопический коммунизм, гуманизм, Реформация. М., 1978, с. 176—179.

цию Сакко (Бруни) с религиозным стоицизмом средневековья¹³, сочетавшим высокую оценку добродетели с церковной догмой. Впрочем, сближая, Валла их не отождествляет. Ведь Сакко (Бруни) со своим исключительным культом «разума, общего у человека с бессмертными богами», и добродетельности¹⁴ 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»¹⁵) 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 вообще¹⁶. 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 ним¹⁷. Обратим внимание здесь на один важный момент в речи Веджо (Панормиты), который в историографии либо обходят молчанием, либо упоминают вскользь, между тем как без него будет непонятен (или произвольно истолкован) весь пафос этого впечат-

¹³ Ревякина 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 Боззия «Об утешении философии», пытавшегося примирить стоицизм с христианством. См.: Корелин М. С. Этический трактат Лоренцо Валлы «Об удовольствии и об истинном благе». — Вопросы философии и психологии, 1895, № 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 словаупотребления термин «наслаждение» и в качестве модели выставляется недостижимый «небальзамированный» нравственный идеал. См.: Gaeta Fr. Lorenzo Valla. Filologia e storia nell'umanesimo italiano. Napoli, 1954, p. 16, 39, 40.

¹⁴ «In nobis, qui sumus rationis compotes et per hanc cum diis immortalibus socii, honestas unicum bonum est, vitirositas malum» (Valla L. Op. cit., I, V, 2, p. 9).

¹⁵ Баткин Л. М. Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. М., 1978, с. 162. Далее автор, видимо не замечая противоречия с вышеизложенным, пишет о «традиционном стоицизме Бруни». См.: Там же.

¹⁶ «Ты, Катон, считаешь, что надо стремиться к добродетели, я призываю к наслаждению» (Valla L. Op. cit., I, XIV, 1, p. 21). См. перевод Н. Ревякиной 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.

¹⁷ 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 «прорицанию природы, коим все сотворено». (И это вопреки точке зрения Эпикура, учение которого о наслаждении он, т. е. Веджо, якобы будет защищать¹⁸, зато в согласии с Евдоксом. Впрочем, он дальше оговаривает, что не намерен строго держаться эпикурейской философии, но, выставляя за образец Сенеку и Цицерона, будет «искать поддержку для своего дела где угодно»¹⁹. 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 (*insta naturae*)²⁰. 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 психологии²¹, но только в том случае, если принять эту «индивидуальную психологию» в качестве «субъективного, эмоционально-эффективного коррелята»²² 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 действий, предписывает нам сама природа. Жить по ее предписанию — так определяют они добродетель»²³. Природа также критерий «истинного наслаждения» (иными словами, того, что по природе приятно²⁴). Она воспринимается как «милостивая родительница» (Мор пишет о «naturaе parentis indulgentiam», у Валлы «sub qua [natura] velut indulgentissima matre»), все устраивающая для своего потомства с «наинейшей сладостью»²⁵.

¹⁸ «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).

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid., I, XVI, 3, p. 22 (с. 83).

²¹ 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 психологи, 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 воспроизводят А. И. Хоментовскую. 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.

²² Лосев А. Ф. Эстетика Ренессанса, с. 356.

²³ Utopia, p. 164 (с. 213).

²⁴ Ibid., p. 170 (с. 219).

²⁵ Ibid., p. 176 (с. 223).

В диалоге Валлы следует обратить внимание еще на один момент. Оправдывая наслаждение «прорицением и замыслом природы»²⁶, 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»²⁷. При таком соединении с пользой (которой «можно назвать только то, что лишено ущерба, или, по крайней мере, то, что превышает ущерб»²⁸) 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 выражющее и не доказывающее, и ради нее ничего не следует предпринимать!»²⁹. 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 блага³⁰.

В этике Веджо (Панормиты) нет места для добродетельности (*honestas*), хотя добродетели (*virtutes*) допускаются, правда, не как основополагающие категории правдивости, но в скромном виде пособниц наслаждения³¹: «Среди них (добродетелей.—Авт.) наслаждение не блудница среди матрон, как болтает позорнейший род людей — стоики, а госпожа среди служанок. Восседая и пользуясь их услугами, она приказывает одной поторопиться, другой возвращаться, третьей оставаться, четвертой ожидать»³².

Как уже неоднократно отмечалось в советских исследованиях³³, утилитарный гедонизм Веджо (Панормита) не противопоставляет интересам общества, несмотря на постоянно провозглашаемый приоритет личной пользы, откровенные признания собственной выгоды субъекта в качестве единственного мотива всех его поступков. Ведь

²⁶ «*Nos vero de nature providentia et consilio agimus, que iccirco tanta fecit que exposui ut ipsis frueremur» (Valla L. Op. cit., I, XXXII, 1, p. 34 (c. 93)).*

²⁷ Ibid., I, XXXV, 1, p. 35 (c. 94).

²⁸ Ibid., II, XV, 3, p. 62 (c. 97).

²⁹ «*honestatem vocabulum esse inane et futile*» (Ibid., II, XV, 3, p. 62 (c. 97); см. также: II, XXVII, 1, p. 74 (c. 99)).

³⁰ Ibid., II, XV, 3, p. 62 (c. 97).

³¹ «*Ille autem quatuor que virtutes appellantur, quas vos honestatis vocabulo coinqvinatis quasque vobis solita insolentia vendicatis, non aliud quam ad hunc ipsum finem [i. d. voluptatem] pertervenient.*» Далее под углом зрения рассматриваются добродетели: благородие, умеренность, справедливость, скромность. См.: Ibid., I, XXXIII, 1—2, p. 34 (c. 93—94).

³² Ibid., I, XXXIV, 1, p. 34—35 (c. 94).

³³ Брагина Л. М. Итальянский гуманизм: Этические учения XIV—XV веков. М., 1977, с. 139; Ревякина 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 взаимополезности, 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 приобретается чужое доверие³⁴. «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»³⁵.

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 выгод³⁶.

Если мы опять вернемся к Морю и внимательно вчитаемся в некоторые пассажи «Утопии», то обнаружим, возможно, к немалому удивлению, что обществолюбивые 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 наслаждением³⁷; не следует стремиться к жертвенности из пустого принципа³⁸, а если человек чем-то поступается, то делает это в расчете на большую пользу для себя.

Взаимополезность, 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, посколь-

³⁴ Valla L. Op. cit., II, XVI, 3, p. 64 (c. 98); II, XXVII, 1, p. 74 (c. 99).

³⁵ Ibid., II, XXVII, 2, p. 74 (c. 99).

³⁶ Ibid., II, XXXII, 1—6, p. 87—88 (c. 103—104).

³⁷ «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 пей, 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 (c. 213)).

³⁸ «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 (c. 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 (c. 225)).

ку ты не причиняешь этим невыгод другим (в новом переводе смысл этого места искажен.— Авт.). Поэтому они считают, что надобно сблюдать 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, отдав другим,— это как раз долг человечности и доброты, ибо он никогда не забирает у нас столько, сколько возвращает назад. Ведь он вознаграждается обменом благодеяний, и сознание благороды сделало добро, приносит душе большие 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 прекращающей 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 счастье³⁹.

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 наслаждение⁴⁰.

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 благу⁴¹. Защищая наслаждение, Веджо (Панормита)

³⁹ Ibid., p. 164—166 (с. 214—215).

⁴⁰ Ibid., p. 178 (с. 224).

⁴¹ 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, бедения и не повелевал бы также посыльно 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»⁴². Человек берется и в перазрывном единстве духовной и материально-природной жизни. Поэтому Веджо (Панормита) не разделяет наслаждение на чувственное и духовное, подобно Аристотелю, с которым он вступает в полемику⁴³. 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 пребывает 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?»⁴⁴. 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 оказаться на интенсивности (больше или меньше) в переживании этого чувства⁴⁵. Поэтому, расходясь уже с Платоном, Веджо (Панормита) утверждает, что всякое наслаждение — благо⁴⁶.

Человек может получать наслаждения не только от дарований духа, но и от благ, которые обусловлены его телесной природой, слuchаем 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 половами. 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, сожительство с любой женщиной⁴⁷. В основе этой, по словам русского историка, «смелой до цинизма проповеди чувственности»⁴⁸ лежало стремление не столько эпатировать читающую публику, впрочем не чуждое автору, сколько до крайних выводов развить исходную мысль.

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)).

⁴² *Valla L. Op. cit.*, I, XV, 1, p. 21 (с. 82).

⁴³ «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, полагаю, признает Эпикур» (*Ibid.*, II, XXVIII, 5, p. 76 (с. 100)).

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, II, XXVIII, 7—8, p. 77 (с. 101).

⁴⁶ «omnis voluptas... bona est» (*Ibid.*, II, XXVIII, 7—8, p. 76 (с. 100)).

⁴⁷ *Ibid.*, I, XXXVI—XLV, p. 35—41.

⁴⁸ 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. Беспрецедентность его форм, уход в дурную бесконечность не пугали человека Возрождения. Наоборот, разнообразие, наслаждений⁴⁹, 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»⁵⁰, склоняясь к убеждению, что человек, как и всякое одушевленное существо (*animans*), умирает целиком (*nos morimur toti*)⁵¹. 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), устраивать глаза, уши, нёбо, ноздри, руки, ноги и остальные члены нашего тела...»⁵².

⁴⁹ Valla L. Op. cit., I, XIII, 9, p. 19 (c. 81); I, XXXVI, 1, p. 39 (c. 94).

⁵⁰ Ibid., II, XXX, 1—2, p. 85.

⁵¹ Ibid., II, XXX, 6, p. 86—87.

⁵² 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 всяко-го 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)»⁵³.

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)»⁵⁴, 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 разумом⁵⁵, а телесные наслаждения, видимо вслед за Эпикуром и Аристотелем, ставятся ниже духовных⁵⁶, 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

⁵³ Utopia, p. 162 (c. 211—212).

⁵⁴ Ibid., p. 144 (c. 198).

⁵⁵ «В том, к чему надлежит стремиться и чего избегать, надобно следовать тому водительству природы, которое повинуется разуму» (Ibid., p. 162 (c. 212)).

⁵⁶ Utopia, p. 174 (c. 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 тело⁵⁷, ибо «когда нет здоровья, то совсем не остается места для какого бы то ни было наслаждения»⁵⁸. 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 благ⁵⁹.

Итак, в диалоге Валлы принцип добродетельности (*honestas*), провозглашенный Сакко (Бруни), оспаривается у Беджо (Панормиты) моралью, нацеленной на наслаждение (*voluptas*)⁶⁰. 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 саэмпирей наличного бытия, которое лишено субстанциональности, достигает примирения внутри себя, находит твердую опору в разустрасиями, чисто природной обусловленностью, иррациональной, непременчивой фортуной; в другом — человеческий субъект берется непосредственно, в нерушимом единстве жизни духа и телесного естества, и как таковой он руководствуется лишь инстинктом самоохранения, пользы и наслаждения.

Оба эти воззрения связаны с идеальными 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 Беджо (Панормита) 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 разнужданной чувственности, эгоистического утилитаризма следует рассматривать не как симптом морального состояния об-

⁵⁷ Utopia, p. 174 (с. 222).

⁵⁸ Utopia, p. 172, 174 (с. 221). Те же мысли высказывает Беджо (Панормита) у Валлы: «Теперь скажу о благах тела, из которых самое главное — здоровье... Нет человека до такой степени лишенного здравого смысла, который был бы врагом здоровья» (Valla L. Op. cit., I, XVIII, 1, р. 23, (с. 83—84)).

⁵⁹ См. соответствующие места: Valla L. Op. cit., I, XXVII, 1, р. 32—33 (с. 92); Utopia, p. 172 (с. 220), 176 (с. 224).

⁶⁰ Столич же резко противопоставляет эти два принципа Цицерон: «отнем *voluptatem dicimus honestati esse contrarium*» [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)⁶¹, предполагает также санкционирование традиций новых воззрений⁶². Ведь для того чтобы их ростки принялись, 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 утопийцы, 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»⁶³.

У да Ро (Никколи) решается в сущности та же культурно-историческая задача⁶⁴. 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

Обе позиции — «добродетельность» и «наслаждение» — одобряются и отвергаются, так как их «следует приять иначе, чем это предложено в ваших рассуждениях», — заявляет да Ро (Valla L. Op. cit., III, III, 4, р. 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, р. 102.

В отечественной литературе это отмечал Баткин: «Побивая стоицизм и «эпикурейство», 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).

⁶³ Utopia, p. 160 (с. 211). В последнем переводе смысл отрывка искажен: «для этого приятного мнения» (*sententiae tam delicatae*). Малеин и Петровский передали это место точнее (с. 147).

⁶⁴ Именно поэтому данную речь ни целиком, ни в какой ее части нельзя трактовать как лицемерную уловку, а истинные воззрения Валлы находить только у «эпикурея». См.: Корелин М. С. Указ. соч., с. 547—551. В поведущих 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?»⁶⁵.

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 жизни⁶⁶. 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)⁶⁷.

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 недостатков⁶⁸. Даже человеческая чувственность, плотские радости не уничтожаются, но, напротив, преумножаются и освящаются⁶⁹. И в целях 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-

⁶⁵ Valla L. Op. cit., III, IX, 2—3, p. 110.

⁶⁶ «Ex quo debet intelligi non honestatem sed voluptatem propter se ipsam esse expetendam tam ab iis qui in hac vita quam ab iis qui in futura oblectari volunt» (Ibid.).

⁶⁷ Ibid., III, X, 1—2, p. 110—111.

⁶⁸ «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 reddentur eterna, minus molesta foret expectatio et patientia» (Ibid., III, XXIV, 1—2, p. 125).

⁶⁹ «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 sene 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 великолепнее, носиться, сидя на самых белых облачках и призывая по произволу ветер, как бы править парусами». Наконец, обращаясь 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»⁷⁰.

Не вызывает сомнений «грубо эвдемонистический характер христианской этики» в третьей книге Валловых диалогов⁷¹. 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 действующей⁷². Словом, наслаждение как цель, присущая человеку в этой жизни, что пропространно 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 τέλος οὐτοῦ)⁷³. Трактат Валлы «О наслаждении», или «Об истинном

⁷⁰ Ibid., III, XXIV, 9—17, p. 126—129.

⁷¹ Корелин М. С. Указ. соч., с. 550.

⁷² «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 dicetur Deum amari non tamquam causam finalem sed efficientem...» etc. (Valla L. Op. cit., III, XIII, 2—3, p. 114).

⁷³ Ср., к примеру, начало гл. II кн. I «Никомаховой этики» в переводе Бруни (а также в переводе Аргиропула) со средневековой интерпретацией этого же места: Deces librorum Moralium Aristotelis tres conversiones: Prima Argyropili Byzantii (secunda Leonardi Aretini tertia vero Antiqua... Parisiae, 1505 (книга без пагинации, хранится в ИИОН АН СССР). О спорах, вызванных Бруниевым переводом «Никомаховой этики», см.: Burkenmaier A. Der Streit des Alonso von Cartagena mit Lenardo Bruni Aretino... Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 1922, Bd. XX, 2, S. 429—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 τέλος οὐτοῦ 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 Epistolae Libri VIII. Hamburgi, 1724. Lib. V, I. Hugoni Senensi, p. 150—160; Lib. VII, IV. Archiepiscopo Mediolanensi (Bartholomeo Caprae), p. 246—260.

и 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 скабрезных произведений новой литературы, с другой — в нравственных исканиях, опиравшихся на авторитет эпикурейской философии. В 1417 г. Поджо 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 отказываются⁷⁴ от характерной для средних веков крайне отрицательной оценки Эпикура и его последователей⁷⁵.

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.⁷⁶ 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 Фиельфо и Козимо Раймонди. В своих посланиях они высказывали идеи, которые затем получили более развернутое обоснование в диалоге Валлы. Обороняя Эпикура от нападок Бруни⁷⁷, Фиельфо

⁷⁴ См.: Allen D. C. Op. cit., p. 4.

⁷⁵ Ibid., p. 3—4; Garin E. La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Firenze, 1979, p. 75—77; Зубков 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 Эпикуром учении, вынес ему следующий вердикт: «Non est igitur in delectationibus corporalibus felicitas humana ponenda. Per hoc autem excluditur error Epicureorum in his voluntatibus felicitatem hominis ponentium...» (S. Thomae Aquinatis Summa contra gentiles seu de veritate catholicae fidei. Turin, 1925. lib. III, cap. XXVII, p. 252).

⁷⁶ 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 отзыается 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.

⁷⁷ 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 нет⁷⁸.

Раймонди в своей «Зашите Эпикура»⁷⁹, написанной в виде послания к Амброджо Тиньози, нападая на стоиков и представителей иных философских течений, происходит 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 человека⁸⁰. Подобно тому как будут 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 здоровье⁸¹, 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 этого 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 превыше всех, если, однако, страдает от телесных недугов и неблагоприятных обстоятельств, не может быть самым блаженным»⁸².

Эта открытая защита наслаждения, понимаемого как внутренний (природой заложенный) стимул происходящего⁸³, 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, напрочь отрицающей содержание пред-

⁷⁸ Gaeta Fr. Op. cit., p. 15—16.

⁷⁹ 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).

⁸⁰ «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 пельзя, на мой взгляд, считать совершенной и вполне законченной» (Raimondi C. Op. cit., p. 89 (с. 71)).

⁸¹ Ibid., p. 88 e passim (с. 70 и далее).

⁸² Ibid., p. 90 (с. 72). Ср.: Аристотель. Никомахова этика. 1178b 35 (т. 4, с. 286).

⁸³ «Studio etiam ipsa hominum exercitationesque declarant voluptatis causa omnia fieri» etc. (Raimondi C. Op. cit., p. 91 (с. 73)).

ествующего выступления); напротив, с опасливым подозрением 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 добротели, этому складу души, облагораживающей, умеряющей разумным воздействием чисто природную чувственную стихию.

Согласно Раймонди, и к добротели стремятся ради наслаждения, но (и здесь существенное различие с тем, как толкует это наслаждение от добротели Веджо у Валлы) сама добротель, как отмечалось в нашей литературе⁸⁴, играет роль нравственного регулятора естественной тяги людей к наслаждению. Она полагает ему пределы, чтобы «живь счастливейшим образом, избегая одних наслаждений и следуя подобающим»⁸⁵. Именно из-за этой своей функции определять, что и когда пристало или подобает (oropreat, deceat), добротель объявляется «творцом и распорядительницей наслаждения»⁸⁶; немногим ниже заметит Раймонди, что ее «дабывают ради безмятежной жизни, которая, по Эпикуру, состоит в счастье, имеющем имя „наслаждение“»⁸⁷.

Понятия «добротель» (*virtus*) и «наслаждение» (*voluptas*), разведенные поначалу⁸⁸, в конечном итоге оказываются у Раймонди в необходимом сочетании. Эта связь прочно зафиксировалась в гуманистической литературе: не наслаждение само по себе, но добродорпорядочное 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 добродорпорядочное наслаждение⁸⁹. По своему содержанию это сочинение не столько этического, сколько психологического, гигиенического и гастроэномического характера. Основная мысль трактата в том, что добродорпорядочное наслаждение и здоровье с необходимостью обусловлены мерой, разумностью и проистекающими из них добротелями: ими укрощаются волнения, упорядочиваются желания, нейтрализуется наклонность к порочным действиям, проистекающая от необузданной чув-

⁸⁴ Ревякина Н. В. Указ. соч., с. 195; Абрамсон М. Л. Указ. соч., с. 133.

⁸⁵ Raimondi C. Op. cit., p. 91 (c. 73).

⁸⁶ «*virtus*, quae *voluptatis effectrix est et gubernatrix...*» (*Ibid.*). На связи добротели и наслаждения из античных мыслителей особенно настаивали Аристотель (см.: Никомахова этика, 1099а 20—25 (т. 4, с. 67)) и Эпикур (см.: Материалисты древней Греции, с. 212; Диogen Лазртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979, с. 437).

⁸⁷ «igitur propter vitae tranquilitatem, qua in ipsa *voluptatis nomine foelicitatem* Epicurus collocavit, *virtus* expetatur...» (Raimondi C. Op. cit., p. 91 (c. 73)).

⁸⁸ Ведь и Раймонди атакует учение стоиков о том, что в одной лишь добротели счастье. См.: *Ibid.*, p. 88 (с. 70).

⁸⁹ В 1473 г. он вышел в свет в Риме под заглавием «*De obsoniis ac honesta voluptate*».

ственности, пеумеренных (распущеных) влечений и страстей⁹⁰. «Соблюдать меру» — таково правило, которым следует руководствоваться, иначе на место здоровья заступает болезнь, а наслаждение сменяется страданием⁹¹. Причем жить и наслаждаться, соблюдая меру, желает сама человеческая природа⁹². Следовательно, все противоположное, чему следует «распущенный, беспорядочный, похотливый люд»⁹³, не должно ей соответствовать, и наслаждение этим в другом своем трактате Платина выводит как недозволенное⁹⁴.

По мнению же утопийцев, как помним, «не должно быть запрещенных наслаждений». Однако расхождение с Платиной здесь кажущееся, так как у Мора речь идет в данном месте только о добродорпорядочном 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 добродорпорядочном (*in bona atque honesta*). Ибо к нему как к высшему благу влечет *нашу природу* (т. е. человеческую, а не природу вообще.—Авт.) сама добротель...»⁹⁵.

Идея добродорпорядочного (добротельного) наслаждения, которая своими корнями уходит в античность⁹⁶, утопийцами вполне усвоена. Добротель 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 добротель как жизнь в соответствии с природой, и к этому нас предназначил Бог. *В том, к чему надлежит стремиться и чего избегать, надо бно следовать тому водительству природы, которое повинуется разуму*»⁹⁷. 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

⁹⁰ 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 г.—в.

⁹¹ *Ibid.*, p. 4v.; см. также: Цицерон. Об обязанностях, I, XXX, 106 (с. 85).

⁹² *Platine B. De l'honneste volupte.../Transl. par m. D. Christol. P.*

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Platine B. De falso et vero bono* — In: *Bap. Platinae Cremonensis De vitis ac gestis summorum ponticium... De vero et falso bono. Coloniae, 1551*, p. 21 (1-е изд. Париж, 1505).

⁹⁵ *Utopia*, p. 162 (с. 212). См.: Осиновский И. Н. Томас Мор и его «Утопия». — В кн.: Утопия, 1978, с. 67—68.

⁹⁶ Так Аристотель говорит о «доброрядочной деятельности» и связывает с ней «удовольствия чистые и достойные свободорожденного» (см.: Аристотель. Никомахова этика. 1176b 20 (т. 4, с. 280)).

⁹⁷ *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*)⁹⁸. Этому противополагаются не «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»⁹⁹ является производным от оппозиции, в которой способности здраво судить как надежному средству мироориентации и верного выбора индивида противостоят 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 человеческий субъект опоры в самом себе и в итоге препятствует его счастью¹⁰⁰. Ложное мнение, равно как и извращенные суждения, вкусы, привычки, основывается на впечатлениях непотолько к приятному (сладостному), без рефлексии разума, не ведая требований «подлинного и естественного» (т. е. сообразного природе¹⁰¹) 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*¹⁰²) считают наслаждением, утопийцы, однако, разумеются, 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), нисколько не приносит 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»¹⁰³.

Если наслаждение не добропорядочно (*inhonesta*), то его нужно избегать, ибо за ним обязательно следует страдание; меньшее же наслаждение не должно мешать большему¹⁰⁴. Таково правило уто-

⁹⁸ Ibid., p. 166 (с. 215). Каган переводит это выражение как «здравый смысл», что не совсем точно.

⁹⁹ Ibid., p. 166 (с. 215).

¹⁰⁰ 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 нисколько не ведет к счастью и чаще всего даже препятствует ему» (см.: Ibid.).

¹⁰¹ Ibid., p. 130 (с. 187).

¹⁰² Это выражение имеет характерное для гуманистов уничижительное значение — «толпа», «чернь».

¹⁰³ Utopia, p. 172 (с. 219).

¹⁰⁴ Ibid., p. 176 (с. 224).

пийцев, которое воспроизводит максимы античной мудрости¹⁰⁵. Поэтому, отличая наслаждения добропорядочные от недобропорядочных, первые оши также подразделяют на ряд степеней. Их градация идет от «самых низших» и «наименее чистых» (*minime sincerae*), сопряженных с противоположными страданиями (эти наслаждения человек получает от наипростейших ощущений, которые являются, по сути, природную необходимость сохраняющей себя (постоянной) жизнедеятельности¹⁰⁶), до «первых и самых главных», каковые утопийцы связывают с деятельностью духа. В том, что «утопийцы духовное наслаждение почитают среди первых»¹⁰⁷, 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 тела¹⁰⁸, подчеркивает, что для Эпикура, в защиту которого он выступает, «из всех наиболее достойно хвалы наслаждение души»¹⁰⁹. Сходную мысль высказывал Ландино¹¹⁰. 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», датируемый 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 проблеме¹¹¹, тем не менее здесь со всей отчетливостью проступает тенденция, как справедливо отмечает итальянский историк¹¹², 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»¹¹³. Речь идет о том, что Аристотель термин «наслаждение» употребляет более широко, обозначая им и удовольствия ума и чувств, Платон

¹⁰⁵ См.: Материалисты древней Греции, с. 211.

¹⁰⁶ Utopia, p. 176 (с. 223).

¹⁰⁷ Ibid., p. 174 (с. 222).

¹⁰⁸ Приведено у Гарана: «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.

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ Epicurus «suncta ad animi voluptatem refert» (*Chr. Landini epistola...*, p. 228).

¹¹¹ Marsilius Ficinus Liber de Voluptate.—In: Marsilius Ficinus Opera omnia. Parisiis, 1642, vol. 1—2, p. 1036. (Далее: De Voluptate).

¹¹² Gabotto F. L'epicureismo di Marsilio Ficino.—Rivista di filosofia scientifica, 1891, N X, p. 429.

¹¹³ De Voluptate, p. 1018.

же относит его к чувствам, а к уму — радость (*gaudium*)¹¹⁴; впрочем, замечает Фичино, даже сам Платон путает эти наименования¹¹⁵.

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 киников¹¹⁶. 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, благородства, справедливости, наконец, наслаждения духа предпочитают телесным.

Сложнее обстоит с мнениями киренников (Арпсиппа) 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 Аристиппа и Евдокса 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» Мора¹¹⁷, 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 добродоропорядочно и весьма похвально; добродоропорядочным также называется наслаждение от соответствующих поступков¹¹⁸, и, более того, даже чувственные наслаждения имеют «некий бледный образ добродорядочности»¹¹⁹. Впрочем, последние могут соответствовать природе или быть вопреки ей (на этом подробно останавливается Мор), происходя от извращенной (постыдной) природы, порочных привычек, болезней¹²⁰. Из наслаждений тела выделяются, подчеркива-

¹¹⁴ Ibid., p. 1010, 1011, 1016, 1018, 1021.

¹¹⁵ Ibid., p. 1021.

¹¹⁶ Ibid., p. 1018.

¹¹⁷ И с которым полемизирует Валла. См. выше.

¹¹⁸ De Voluptate, p. 1022.

¹¹⁹ «...Habet tamen et ipsae, quae sensus movent exiguum quandam honestatis imaginem» (Ibid., p. 1024).

¹²⁰ Ibid.

ет Фичино¹²¹, 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 истины¹²². Оно именуется совершенным, абсолютным, добродоропорядочным, а созерцательная деятельность — человеческой по преимуществу, так как достоинством превосходит другие, «обнимая собой почти всю человеческую природу»¹²³.

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 сделает 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 идей¹²⁴. 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 наслаждение¹²⁵, 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»¹²⁶.

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»¹²⁷. Бог сделал из наслаждения внешнюю приманку блага, так что все, устремляясь к ней,

¹²¹ Ibid., p. 1024—1025.

¹²² Ibid., p. 1022, 1031. Ср. у Мора: «Духу они приписывают понимание и ту сладость, которые порождает созерцание истины...» (*Utopia*, p. 172 (с. 220)).

¹²³ De Voluptate, p. 1023.

¹²⁴ «Quaequidem spiritualiter 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).

¹²⁵ *Ficinus M. Appendix in commentaria Philebi*.— In: *Supplementum Ficinianum* / Ed. P. O. Kristeller Florentiae, 1937, vol. 1, p. 80, 82.

¹²⁶ Ibid., p. 82.

¹²⁷ *Epistole*, lib. X, p. 174r.

достигает блага, сокрытого самого по себе, и, таким образом, через все блага обретает благо бога¹²⁸. 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 небесном¹²⁹. В сложной аллегории, придуманной гуманистом, наслаждение возносится на небо, в сонм богов, занимая место среди муз и граций, дабы души всех людей устремились сюда за ним. «Посему совершенное (*plenum*) наслаждение,— пишет Фичино,— можно обрести только у божественной мудрости, некоторое же удовольствие — в свободных искусствах»; против земных наслаждений он предостерегает¹³⁰.

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 жизнечувствования (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)¹³¹. 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 переосмысливания 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 удовольствиями¹³². Естественно, что в культуре, ориентированной на

¹²⁸ Ibid., p. 173r — v.

¹²⁹ Ibid., p. 173r.

¹³⁰ Ibid., p. 174v.

¹³¹ «coelestium gaudia» (*Supplementum Ficinianum*, vol. 1, p. 82); «in spirituibus gaudium mensura est voluntatis» (*Argumentum de summo bono*.— In.: Ibid., vol. 2, p. 97).

¹³² Фома авторитетно резюмирует: «Respondeo dicendum quod quia delectationes corporales pluribus notae sunt, assumpsent 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 лицеевидения¹³³. Иногда в мистике термин «наслаждение» мог употребляться в сходном контексте, но в этом случае он становился метафорой для обозначения высшего (созерцательного, восхищенно-го духом) переживания¹³⁴, 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 удовольствие (*delectatio*) признавал лишь акциденцией, т. е. чем-то сопутствующим блаженству¹³⁵. Естественно также, что само по себе оно не может быть высшим благом¹³⁶. 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»¹³⁷.

Возрожденческий имманентизм, вытеснивший средневековую трансцендентность, поставил в центр внимания новой культуры человеческий субъект, переживания которого приобрели первостепенное значение. Именно в этой ситуации гуманисты предприняли защиту наслаждения, провозгласив его высшим благом. Сам термин «наслаждение», взятый из прежнего лексикона и обозначавший 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 религия¹³⁸. 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^a — 2^{ae}. II. 6. Art. 6. Turin, 1901, vol. 2, p. 15).

¹³³ См. примеч. к цитируемому изданию «Утопии»: *Utopia*, p. 451.

¹³⁴ См.: *Бернар Клервоский*. О благодати и свободе воли / Пер. с лат. С. Д. Сказкина, О. И. Варяш.— В кн.: Средние века. М., 1982, вып. 45, с. 275.

¹³⁵ «Cum omnis delectatio sit quoddam proprium accidentis quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis partem; dici non potest hominis beatitudo in delectatione seu voluptate consistere» (*S. Thomae Aquinatis Summa Theologica*, p. 15).

¹³⁶ «Unde non sequitur quod delectatio sit maximum et per se bonum...» (Ibid., p. 16).

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ 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 существованию¹³⁹. И в том случае, когда истинное наслаждение усматривается в предельном одухотворении человеческого индивида и как таковое мыслится соприродным тому, что присуще небожителям и даже абсолютному надмирому 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 доказательство 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»¹⁴⁰. Религия, в том числе и религия откровения, не отвергалась даже утопийцами, строившими свою этику преимущественно на основаниях разума¹⁴¹. 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“»¹⁴², 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 развел

¹³⁹ См.: Корелин М. С. Указ. соч., с. 541.

¹⁴⁰ В последних переводах в этом месте есть досадный пропуск. См.: *Utopia*, р. 160 (с. 211). См. также перевод Малеина и Петровского (с. 147).

¹⁴¹ «Они верят, что если религия, ниспосланная с небес, не внушил человеку чего-либо более святого, то с помощью человеческого разума нельзя высказать ничего более верного» (*Utopia*, р. 178 (с. 225)).

¹⁴² *Surtz E.* Op. cit., p. 26.

в диалоге «Эпикуреец». Дон Камерон Аллен, ошибочно полагающий, что Эразмов диалог увидел свет уже в 1519 г., высказывает предположение о знакомстве Мора с рукописью этого сочинения¹⁴³. Оба исследователя исходят из негласной презумпции, что именно Эразм оказал влияние на Мора. Так ли это? Не подлежит сомнению, что «Эпикуреец» создан позже «Утопии», и не менее очевидно, что точки зрения на наслаждение в них далеко не совпадают¹⁴⁴. Беседы Мора и Эразма на тему наслаждения накануне или в период создания «Утопии» гадательны (ничего достоверного о них неизвестно). Называть же ранний трактат Эразма¹⁴⁵ родственным по духу рассуждениям утопийцев о высшем блаже 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 наслаждениям¹⁴⁶.

Вместе с тем Эразм вслед за Цицероном решительно отвергает телесные¹⁴⁷ и вообще все наслаждения, данные человеку природой¹⁴⁸. 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 предписаний¹⁴⁹.

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»¹⁵⁰. На первое место выдвигается благочестие, дарующее

¹⁴³ Allen D. C. Op. cit., p. 11.

¹⁴⁴ Это признает и Суртц: *Surtz E.* Op. cit., p. 35.

¹⁴⁵ О. Реноде предполагает, что Эразм, работая над ним, уже знал трактат Валлы «О наслаждении». См.: *Renaudet A.* Op. cit., p. 15. Об идеях рационального 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.

¹⁴⁶ *Erasmus Roterodamus D. De contemptu mundi*. — In: *Desiderii Erasmi R. Opera omnia*. Lugduni Batavorum. Repr. Hildesheim, 1962, t. 5, p. 1257—1261.

¹⁴⁷ «Fieri autem nequit, ut idem et corporis et animi voluptate gaudeat. Alterutra carendum est» (*Ibid.*, p. 1258).

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 1244.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 1257.

¹⁵⁰ «Fateris igitur, praecipuae voluptates ab animo proficiuntur, velut a fonte?» (*Erasmus Roterodamus D. Colloquia familiaria*. Amstelaedami, 1754, p. 498); см. также: Эразм Роттердамский. Разговоры запросто. М., 1969, с. 622

блаженство и приближающее человека к богу¹⁵¹. «Наибольшие же наслаждения получает тот, кто больше любит творца»¹⁵². 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»¹⁵³.

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 эразмianского «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) аскетизм¹⁵⁴. Среди духовных наслаждений Мор называет, в частности, те, что происходят 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 казни¹⁵⁵.

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 природы¹⁵⁶. 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.

¹⁵¹ «sola autem pietas reddit hominem beatum, quae Deum summi boni fontem homini conciliat» (Ibid., p. 499 (c. 624)).

¹⁵² «plus tamen capit voluptatis, qui magis amat opificem..» (Ibid., p. 505 (c. 632)).

¹⁵³ Ibid., p. 496, 506 (c. 619, 633).

¹⁵⁴ 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 (c. 630)). Соответствующее место у Мора см.: *Utopia*, p. 176–178 (c. 224).

¹⁵⁵ *Utopia*, p. 172, 174 (c. 220, 222). «Nihil in vita homini suave esse posse, nisi adsit animus nullius mali sibi conscientis, unde seu 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 (c. 625, 634)]. Ср. с тем, что писал о безмятежности души Эпикур. См.: Материалисты древней Греции, с. 210, 212; Диоген Лаэртский. Указ. соч., с. 437.

¹⁵⁶ *Utopia*, p. 178, 182 (c. 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, утопийцы признают за некую приятную проправу жизни»¹⁵⁷. 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 апологии наслаждения.

Определяя моральное учение утопийцев у Мора или гуманистов одного с ним направления, обычно говорят об эпикуреизме¹⁵⁸, в котором устранено или смягчено все то, что противоречило христианским или теистическим вообще воззрениям, а именно отрицание бессмертия души, божественного прорицания и загробного воздаяния. Важность изучения идеальных влияний, в данном случае античных или христианских, не подлежит сомнению; более того, оно должно предварять 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 своеобразность культурно-исторического уклада языческой античности. Поэтому, опираясь на нее в защите наслаждения, гуманисты делали это с тактом, осто-

¹⁵⁷ Ibid., p. 176 (c. 224).

¹⁵⁸ Allen D. C. Op. cit., p. 43; 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»¹⁵⁹. Удовлетворение немногим, ограничение всех требований обусловливались незыблемым авторитетом надиндивидуальной меры, становившейся в морали претендующей на обязательность нормой, в искусстве — каноном 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)¹⁶⁰, 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 отграничеными от мира (Эпикур) или онтологическим первоосновным всего сущего (Аристотель)¹⁶¹. В теоретическом покое бога (или человека, угодобляющегося ему)¹⁶² заключается наслаждение уравновешенное, простое, чуждое многообразной беспредельности всевозможных его форм в переменчивом («подлом»)естве¹⁶³.

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»¹⁶⁴. Валла неточен, ибо Аристотель считает бога деятельным началом¹⁶⁵. Но его ошибка программна. Она обусловлена характером ренессансного мировосприятия. Валла противопоставляет *созерцание как присущую только человеческому субъекту* (но не богу) *деятельность*¹⁶⁶ по приобретению знания, обдумыванию, изобретению тому *спокойному* («неколебимому») *наслаждению*, которое проистекает, согласно Аристотелю, от обладания (а не поиска) знанием и его созерцания как самодостаточного¹⁶⁷. Не случайно и то, что, переводя греческий термин *τόδοντ*, Валла избрал латинское слово *«voluptas»*, поясняя

¹⁵⁹ Аверинцев С. С. Античный риторический идеал и культура Возрождения.— В кн.: Античное наследие в культуре Возрождения. с. 150—151.

¹⁶⁰ 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).

¹⁶¹ Об этом различии см. подробнее: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979. с. 216—217.

¹⁶² См.: Материалисты древней Греции, с. 213; Аристотель. Никомахова этика. 1177b 25—30 (с. 283).

¹⁶³ Аристотель. Никомахова этика. 1154b 25—30 (с. 218).

¹⁶⁴ Valla L. Op. cit., II, XXVIII, 9, p. 77 (с. 101).

¹⁶⁵ Аристотель. Никомахова этика. 1154b 25—30 (с. 218).

¹⁶⁶ Valla L. Op. cit., loc. cit.

¹⁶⁷ Аристотель. Никомахова этика. 1177a 25—30 (с. 281).

со ссылкой на Цицерона¹⁶⁸, что оно обозначает радостное возбуждение в душе и удовольствие тела¹⁶⁹; вместе с тем для гуманистов не было секретом, что классики латинской литературы относили его в первую очередь к сфере человеческой чувственности¹⁷⁰. Валлу и других ренессансных мыслителей термин *«voluptas»* устраивал прежде всего тем, что, реабилитируя материально-телесную сторону существования, подчеркивал активную, деятельную позицию человеческого субъекта¹⁷¹. Отдавая, как и его современник Леонардо Бруни¹⁷², решительное предпочтение именно этому термину перед другим — *«delectatio»* (удовольствие), Валла отмечал ту разницу между ними, что наслаждение есть «энергичное удовольствие»¹⁷³.

Нацеленность на наслаждение как наиболее соответствующий природе способ переживания своего бытия для человека Возрождения не подразумевала покой, отрывающий от многообразия наличного опыта. Философия эпикурейцев — та самая, именем которой гуманисты провозглашали наслаждение высшим благом¹⁷⁴, — даже не находила надобности в нем, если нет страданий от его отсутствия¹⁷⁵. Такого рода наслаждение не имеет своего положительного содержания; оно — только лишенность «телесных страданий и душевных тревог»¹⁷⁶; поэтому «здравье тела», которое вместе с «безмятежностью души» рассматривается как «цель счастливой жизни»¹⁷⁷, 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 оцепенением, а не наслаждением»¹⁷⁸. Отсутствие страдания само по себе как простая нечувствительность к боли (состояние сугубо привативное) 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.

¹⁶⁸ Cicero. De finibus bonorum et malorum, II, 4, 13.

¹⁶⁹ Valla L. Op. cit., I, XV, 1, p. 21 (82).

¹⁷⁰ Cicero. De finibus... II, 4, 14; De Voluptate, p. 1025.

¹⁷¹ Это отмечается в работе: Ревякина Н. В. Указ. соч., с. 193—194; Абрамсон М. Л. Указ. соч., с. 129.

¹⁷² См. подробное обоснование в «Предисловии» к переводу «Никомаховой этики»: Brun L. A. Op. cit., S. 79—81.

¹⁷³ «Neque video quid interest inter «voluptatem» et «delectationem», nisi quod voluptas delectationem vehementer utique significat» (Valla L. Op. cit., III, IX, 3, p. 110).

¹⁷⁴ См. у Эпикура: «Мы называем удовольствие началом и концом счастливой жизни. Его мы познали как первое благо, прирожденное нам» (Материалисты древней Греции. с. 211).

¹⁷⁵ Там же, с. 210.

¹⁷⁶ Там же, с. 212.

¹⁷⁷ Там же, с. 210.

¹⁷⁸ Utopia, p. 174 (с. 221).

Эпикур не случайно считал нужным по возможности обходиться без наслаждения¹⁷⁹ 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»¹⁸⁰, а в «Тимее» образно называет удовольствие «сильнейшей приманкой зла»¹⁸¹. Такое понимание удовольствия (наслаждения) полностью его приравнивает к тому, что, по Эпикуру, препятствует безмятежности. Недаром Платон числит удовольствие среди того, что *тревожит душу*¹⁸². Даже признавая существование истинных (чистых, несмешанных)¹⁸³ удовольствий, Платон никогда не допускал мысли, что в них заключается благо¹⁸⁴. Они разнообразны в проявлениях, непостоянны как разрушение и становление, сами по себе беспредельны и грозят уходом в дурную бесконечность¹⁸⁵. 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...*»¹⁸⁶.

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 (соподчинено) 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*»¹⁸⁷.

¹⁷⁹ 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, I, 4, р. 81, 82.

¹⁸⁰ 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).

¹⁸¹ Тимей. 69d (т. 3, ч. 1, с. 515).

¹⁸² Федон. 65c. (т. 2, с. 23); также понимается «voluptas animi» у Цицерона (*Об обязанностях*, I, XX, 69 (с. 75)).

¹⁸³ Речь идет прежде всего об удовольствиях от эстетического восприятия и научного познания. Филеб. 51b — 52d, 66c. (т. 3, ч. 1, с. 65—67, 85); Государство. 583a, 586e — 587a (т. 3, ч. 1, с. 406, 412—413).

¹⁸⁴ 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).

¹⁸⁵ Филеб. 12c — d, 41—55a. (т. 3, ч. 1, с. 12, 52, 70).

¹⁸⁶ Филеб. 66a. (т. 3, ч. 1, с. 85).

¹⁸⁷ *Raimondi C. Op. cit.*, р. 90 (с. 72).