

# ИСТОРИЯ СОЦИАЛИСТИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ 1987

## Сборник статей

Ответственный редактор  
доктор исторических наук  
Л. С. ЧИКОЛИНИ

Москва  
«НАУКА»  
1987



### ИСПРАВЛЕНИЯ И ОПЕЧАТКИ

Страница	Строка	Напечатано	Должно быть
2	3 сл.	А. В. Ревякин	Г. С. Кучеренко
76	8 сл.	féforme	réforme
81	11 сл.	Thédrie	Théorie
173	6 сл.	el	et
173	12 сл.	sclate	scelte

Заказ № 3083

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

### СТАТЬИ

А. Э. Штекли	Энгельс и английский перевод «Коммунистического манифеста» (1850)	3
А. В. Ревякин	Этьен Кабе о французских буржуазных революциях	25
К. М. Андерсон	Мексиканский проект Роберта Оуэна	47
Г. В. Аксенова	Барбье и Керар об авторе «Кодекса природы»	69
С. Я. Карп	Бриссо об «Утопии» Томаса Мора (80-е годы XVIII в.)	76
Э. И. Валлич	Проект аграрной реформы Огилви	86
Е. К. Кузьмичева	Идея справедливости в трудах Б. Х. Фейхоо-и-Монтенегро	100
В. Ф. Мордвицев	«Сипания» — испанская утопия неизвестного автора	112
Т. А. Цавлова	О зарождении коммунистических воззрений Уинстэнли	129
В. Д. Балакин	Община в утопии Андреэ	154
Л. С. Чиколени	«Политические афоризмы» Кампанеллы	172
О. Ф. Кудрявцев	Гуманистические представления о справедливости и равенстве в «Утопии» Томаса Мора	197
Ю. К. Некрасов	Томас Мюнцер и швейцарские анабаптисты XVI в. об идее общности имущества	215

### ИСТОРИОГРАФИЯ

И. Н. Осиповский	Исследование или памфлет? (О книге Дж. Ридли «Государственный деятель и фанатик. Томас Уолси и Томас Мор». Л., 1982)	235
------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

### ПУБЛИКАЦИИ

В. М. Володарский	Ганс Гергот и утопия «О новом преобразовании христианской жизни» (Вступ. ст., пер. с нем. и коммент.)	252
-------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

### РЕЦЕНЗИИ

А. В. Ревякин	А. Р. Иоаннисян. Революционно-коммунистическое движение во Франции в 1840—1841 гг. М.: Наука, 1983. 272 С.	274
О. Ф. Кудрявцев	G. M. Logan. The meaning of More's «Utopia». Princeton: University Press. 1983. 296 p. Дж. М. Логэн. Значение «Утопии» Мора. Принстон. 1983. 296 С.	279

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

Гуманистические представления  
о справедливости и равенстве  
в «Утопии» Томаса Мора

---

Мнимая легкость в связывании представлений минувшего с идеалами новейшего времени дает повод к их отождествлению. Отсюда утверждения о «предвосхищении» или «гениальном предвидении» мыслителями далекого прошлого того, что имеет место в настоящем. Но как раз эти отождествления должны настораживать: не может быть простого повторения, воспроизведения (рецепции) идеи, выросшей на почве определенного общественного и духовного уклада, в иную, пусть даже смежную, эпоху. Идеи не независимы от существующих в данное время конкретных отношений, они не способны абсолютно самостоятельно породить одна другую (разве что в строгих пределах обусловленного абстрактной логикой допущения), тем более сохраняться на протяжении эпох в неизменном виде. Вступая в новую систему духовных связей, обслуживая иные материальные интересы, унаследованная идея трансформируется, живет новой жизнью.

Сознание подвижности, своеобразия духовной культуры и общественной мысли каждой конкретной эпохи побуждает к осторожному обращению с материалами прошлого. Историческая критика текста, выявление смысла и тем более интерпретация должны быть подготовлены аналитическим рассмотрением наипростейших и в то же время фундаментальных его понятий. Такими являются «ключевые слова» — элементарные понятия, полное значение которых восстановить порой затруднительно не только из-за отсутствия (по большей части) их развернутых определений, но и потому, что со временем смысл их замутняется позднейшими добавлениями. В силу этого внешне похожие термины нынешнего словесного обихода должны тщательно взвешиваться и проверяться, а употребление их при истолковании языка источника — всегда оговариваться.

Предметом рассмотрения в настоящем очерке являются понятия, выражающие в «Утопии» Томаса Мора представление о справедливости и равенстве. Не нужно доказывать, что означенные понятия были среди основополагающих этико-правовых принципов ренессансного гуманизма и античной общественной мысли, на которую он опирался. В этой связи представляется важным обратиться к писателям, которые касались проблемы

справедливости и равенства, и в первую очередь к тем, с кем Мор был лично знаком, с кем переписывался и обменивался мнениями, кого он читал или мог читать, наконец, кто своим творчеством, своей деятельностью переводчика и популяризатора античного наследия оказал сильнейшее влияние на его мировоззрение<sup>1</sup>.

В историографии до последнего времени преобладающим, если не единственным, было представление об авторе «Утопии» как о стороннике совершенного равенства и соответствующим образом понятой социальной справедливости<sup>2</sup>. Для обоснования этой точки зрения обычно ссылаются на пространное рассуждение в конце первой книги. Среди прочего здесь говорится о наилучшем характере распределения. Место это ответственное и требует тщательного комментирования. Гитлодей у Мора высказывает убеждение в том, что, доколе совершенно не устранена собственность, смертным нельзя вести дела свои счастливо и производить распределение на основе равенства и справедливости<sup>3</sup>. Прежде всего о каком распределении идет речь? В тексте сказано «res». Слово это может означать «вещь», «предмет» как в конкретном так и абстрактном смысле. Здесь оно употреблено в отвлеченном смысле<sup>4</sup>, ибо — как становится ясно из второй книги — распре-

деление в Утопии не только и не в первую очередь имеет дело с материальными благами, но касается также других сторон общественной жизни человека, его рода занятий, должностей, почестей. Причем под материальными благами имеются в виду предметы непосредственного потребления (первой необходимости). Никакой раздел имущества, тем более общественного имущества, не подразумевается: это было бы несовместимо с требованиями упразднить собственность. Отстаивая идеал «жизни сообща», Гитлодей скептически отзывается даже о таком владении собственностью, которое подчинялось бы определенной законом норме; он сравнивает эти меры с «припарками» для «немогущего тела безнадежно больного»<sup>5</sup>.

Показательно, что здесь нет речи о равенстве; земельные владения лишь ограничиваются, свой (а не единый для всех) денежный ценз полагается каждому<sup>6</sup>. В каком же смысле говорится о равном распределении в приведенном ранее месте? А. Э. Штекли обоснованно замечает, что понятие «равное» там употребляется вместе с другим, его уточняющим, — «справедливое»<sup>7</sup>. Действительно, оба определения, характеризующие наилучший способ распределять, сопряжены: одно обуславливает значение другого. Поэтому «равенство» у Мора не есть нечто безоговорочное и абсолютное, не есть возводимое в принцип всеобщее уравнивание, бескомпромиссный эгалитаризм. Значение термина «равенство» (или «равное» — «aequalitas», «aequabile») существенным образом ограничивается понятием «справедливость» («справедливое» — «iustitia», «iustum»).

Смысл такого сочетания может быть в полной мере объяснен, если обратиться к некоторым положениям античной этики, усвоенной социальными теориями последующих веков. Мыслители древности под равенством разумели справедливость, которая исключала нивелирующее — без учета заслуг и достоинств — поголовное уравнивание. Когда Цицерон говорил о «равенстве (aequitas), в высшей степени свойственном справедливости»<sup>8</sup>, а Фома Аквинский отождествлял справедливость (iustitia) и равенство (aequalitas)<sup>9</sup>, это ни в коей мере не означало, что античный писатель или корифей средневековой схоластики выступали сторонниками эгалитарных принципов. Они основывались в этих своих суждениях на положении древних<sup>10</sup>, хорошо известном

нии» (Мор Т. Утопия. М., 1978. С. 164. (Далее: Утопия. 1978). которая предпочла слово «все» термину «средства», выбранному Л. П. Маленным (Мор Т. Утопия. М., 1953. С. 97).

<sup>5</sup> «Ибо пока у каждого есть собственность, то вовсе нет никакой надежды излечить и вернуться к хорошему состоянию» (Utopia. P. 104; Утопия. 1978. С. 164).

<sup>6</sup> «...sit legitimus cuique census pecuniae» (Utopia. P. 104).

<sup>7</sup> Штекли А. Э. «Утопия» и античные представления о равенстве. С. 90.

<sup>8</sup> Cicero. De officiis. I.XIX.64. (Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанности. М., 1974. С. 74).

<sup>9</sup> S. Thomae Aquinatis Summa Theologica. 1a.2ae.q114.1.c.

<sup>10</sup> См.: Политика. 1280a 10—15. 1282b 15—25/Пер. С. А. Жебелева // Аристотель. Соч. М., 1984. Т. 4. С. 459, 467.

<sup>1</sup> На необходимость рассмотрения взглядов Мора в историческом контексте как на важнейшее условие научно-корректной их интерпретации указывает А. Э. Штекли, рядом недавних своих публикаций наметивший новые подходы к изучению идеального наследия английского утописта. См. прежде всего: Штекли А. Э. «Утопия» Томаса Мора: Труд и распределение // История социальных движений и общественной мысли. М., 1981. С. 179—204; Он же. «Родоначальник утопического коммунизма» и «проблески коммунистических идей» // История социалистических учений. М., 1982. С. 42—63; Он же. «Утопия» и античные представления о равенстве // Античное наследие в культуре Возрождения. М., 1984. С. 89—98. В последней из указанных работ автор пишет: «Итак, признание того факта, что представление Мора о равенстве было исторически обусловлено, настоятельно требует вести исследование по двум линиям: изучать, как идея равенства воспринималась современниками Мора и каково было идейное наследие, питавшее их» (с. 91).

<sup>2</sup> См.: Beger L. Thomas Morus und Plato. Ein Beitrag zur Geschichte des Humanismus // Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft. 1879. Bd. 35 (Heft 2. S. 187—216; Heft 3. S. 407—483). S. 417, 469; Fleischer M. Radical reform and political persuasion in the life and writings of Thomas More. Geneva, 1973. P. 41, 63, 68; Eliav-Feldon M. Realistic Utopias: The ideal imaginary societies of the Renaissance, 1516—1630. Oxford, 1982. P. 81. К этой точке зрения склоняется И. Е. Фарбер (см.: Фарбер И. Е. Утописты-социалисты XVI—XVII вв. о праве // Учен. зап. Саратов. юрид. ин-та им. Д. И. Курского. 1957. Вып. V (С. 103—118). С. 113), хотя и с оговоркой, так как женщины в Утопии остаются в неравном положении. О «чертах грубой уравнительности» у утопийцев пишет С. Б. Кап. См.: Кап С. Б. История социалистических идей (До возникновения марксизма). М., 1967. С. 21. Уравнительность в «Утопии» находят П. К. Бонташ и Н. С. Прозорова в книге «Томас Мор» (М., 1973. С. 53, 79).

<sup>3</sup> «Adeo mihi certe persuadeo, res aequabili ac iusta aliqua ratione distribui, aut feliciter agi cum rebus mortalium, nisi sublata prorsus proprietate, non posse» (The Complete Works of St. Thomas More. New Haven; L., 1974. Vol. 4. P. 104. (Далее: Utopia).

<sup>4</sup> Именно поэтому точнее перевод Ю. М. Каган в последнем издании «Уто-

(в частности, через них) гуманистам Возрождения, которые в согласии с традицией называли справедливостью стремление *воздавать каждому свое или, иначе, по заслугам его*<sup>11</sup>. Именно этот смысл понятия «справедливость» с необходимостью определял значение того, что имелось в виду, когда говорили о «равенстве».

Хорошо устроенное и совершенное государство, согласно Платону, должно осуществлять справедливость, которая *«состоит в том, чтобы каждый имел свое и исполнял тоже свое»*<sup>12</sup> (курсив здесь и далее наш. — Авт.). Мысль о том, что *«справедливость — понятие относительное и различается столько же в зависимости от свойств объекта, сколько и от свойств субъекта»*, настойчиво подчеркивал Аристотель<sup>13</sup>.

Все Аристотелево учение о справедливости, изложенное в пятой книге «Никомаховой этики» и в других местах, имеет в виду различие между ее пониманием в широком смысле (как «добро детели в целом», «полной добродетели», «величайшей из добродетелей») и в частном значении («часть добродетели»). Именно это последнее и составляет предмет его исследования<sup>14</sup>. Собственно справедливость (в узком смысле) определяется у Аристотеля как законопослушность и равенство<sup>15</sup>; она распадается на два вида: один связан с распределением, другой — с взаимным обменом

ном<sup>16</sup>. Распределение касается почестей, имущества и всего, что может быть поделено между согражданами; среди них только и имеет место равенство или неравенство в обладании тем, что подвергается дележу. Однако «если люди не равны, предупреждает греческий философ, они не будут обладать равными [долями]... Дело в том, что распределительное право, с чем все согласны, должно учитывать известное достоинство», пусть даже в понимании последнего имеются серьезные расхождения<sup>17</sup>. Поэтому право, по Аристотелю, есть нечто соотносительное, а справедливость — пропорциональное<sup>18</sup>.

Таким образом, связывая справедливость с равенством, Аристотель имел в виду не простое тождество субъектов права. соблюдение равной меры во всем, но соотносительность, пропорциональность, распределение соответственно достоинству — словом, справедливое равенство<sup>19</sup>. Различая «равенство по количеству» и «равенство по достоинству», именно последнее он называл «безусловно справедливым»<sup>20</sup>.

В этой связи уместно вспомнить учение Платона о двух типах равенства, которое, по-видимому, стало отправным моментом для построений Аристотеля<sup>21</sup>. Одним из них управляет случайность, располагает жребий — это «равенство меры, веса, числа»; но «самое истинное и наилучшее равенство» — то, которое у Платона именуется «суждением Зевса», создающим все блага как государства, так и частных лиц — «большому уделяет больше, меньшему — меньше, каждому дая то, что *соразмерно его природе*. Это последнее воздает особенно большой почет людям наиболее добродетельным. Именно к «равенству, установленному в каждом отдельном случае для *неравных согласно природе*», должно, по

<sup>11</sup> Цицерон, ссылаясь на Платона и Аристотеля, указывает, что «справедливость... воздает каждому свое и сохраняет равенство между всеми» *Cicero. De republica. III. 10, 24. (Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах/Пер. В. О. Горенштейна. М., 1966. с. 57, 62)*. Среди гуманистов укажем для примера Фичино см.: *Epistole Marsilii Ficini Florentini. Venetiis, 1495*. Экземпляр хранится в отделе редких книг Научной библиотеки МГУ им. А. М. Горького; *De lege et iustitia. Laurentio Medicolib. I (P. 25r—26r). P. 25v*), а также «Речи о справедливости» Донато Аччайуоли (см.: *Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения. XV век. М., 1985. С. 147, 150*), Маттео Пальмиери (Там же. С. 143). Подробнее об этих и других речах подобного жанра см.: *Брагина Л. М. Идеи гражданского гуманизма в речах флорентийских магистратов XV в. // Средние века. М., 1984. Вып. 47. С. 46—71*.

<sup>12</sup> Государство. 433b—435c/Пер. А. Н. Егунова // Платон, Соч. М., 1970. Т. 3 ч. 1. С. 224—227.

<sup>13</sup> Никомахова этика. 1131a 25—30/Пер. М. В. Брагинской // Аристотель. Соч. М., 1983. Т. 4. С. 151; Политика. 1280a 15—20 (С. 459). Следует сделать существенную оговорку. Греческий термин *δικαιοσύνη*, соответствующий латинскому *iustitia* (и производные от них слова), в сочинениях писателей античности и позднейшего времени употребляется не только в том широком значении, каким обладает в русском языке слово «справедливость» (или «праведность»), но наряду с этим и в первую очередь относится к сфере правовых отношений. Выражение «осуществлять справедливость» (или «поступать справедливо») подразумевает в характерной для мыслителей прошлого системе понятий прежде всего «соблюдать право» («закон», «правосудие»). Не случайно в новом русском переводе «Никомаховой этики» для передачи значения *δικαιοσύνη* используется термин «правосудность». См. обоснование: *Аристотель. Соч. Т. 4. С. 715—717*.

<sup>14</sup> Никомахова этика. 1129b 25—1131a 10 (С. 147—150).

<sup>15</sup> Там же. 1129a 30—35 (С. 146).

<sup>16</sup> Там же. 1130b 30—1131a 10 (С. 150). Более подробный их анализ см. в кн.: *Кечекьян С. Ф. Учение Аристотеля о государстве и праве. М.; Л., 1947. С. 132—138*. Такое подразделение стало общим для подавляющего большинства этических поучений последующих веков. Укажем для примера: *S. Thomae Aquinatis Summa Theologica. 2a.2ae.q61.1.c. Речи о справедливости Джанноццо Манетти и Донато Аччайуоли см. в кн.: Сочинения итальянских гуманистов... С. 138, 139, 148*.

<sup>17</sup> Никомахова этика. 1131a 20—28 (С. 151). См. также: Политика. 1284a 5—11 (С. 472), 1284b 25—35 (С. 474), 1325b 10—15 (С. 595).

<sup>18</sup> Никомахова этика. 1131a 29, 1131b 17 (С. 152). См. у Фомы, который, воспроизводя мысль Аристотеля, указывает на пропорциональный характер распределительной справедливости: «...*justitia distributiva, quae est distributiva communium secundum proportionalitatem*» (*S. Thomae Aquinatis Summa Theologica. 2a.2ae.q61.1.c.*).

<sup>19</sup> В новом переводе «Никомаховой этики» соответствующий греческий термин передается в большинстве случаев как «справедливость» или «справедливое равенство».

<sup>20</sup> Никомахова этика. 1159b 30—35 (С. 230); Политика. 1301b 30—38 (С. 528). См.: *Sinclair T. A. A History of the greek political thought. L., 1951. P. 221*.

<sup>21</sup> Две концепции равенства в политической философии античности, и прежде всего у Платона и Аристотеля, являются предметом специального рассмотрения в работах: *Harvey F. D. Two kinds of Equality // Classica et Mediaevalia. 1965. XXVI. P. 101—146; Нерсисянц В. С. Политические учения Древней Греции. М., 1979. С. 193, 209*.

Платону, стремиться, имея в виду справедливо устроить государство<sup>22</sup>.

Указание на природу как на причину неравенства, наделяющую людей неодинаковыми дарованиями, служит для Платона обоснованием необходимости соблюдать соразмерность награды достоинствами и заслугами. Этот вид равенства соотнобразится с разнообразием и качественной определенностью субъектов, которыми пренебрегает, отвлекаясь от них, простое внешнее уравнивание чисто количественной, *арифметически* исчислимой наличности, и, руководствуясь «*надлежащей мерой*»<sup>23</sup>, именно как «*геометрическое равенство*» противостоит также бесчинствующему произволу безудержного стремления к превосходству над другими<sup>24</sup>. Поэтому Платон, восхваляя «справедливый и равноправный строй»<sup>25</sup>, имел в виду прежде всего «геометрическое равенство» или то, что в отношении к справедливости Аристотель называл «геометрической пропорцией»<sup>26</sup>.

Такого рода представления о равенстве, своим математическим выражением обязанные, по-видимому, пифагорейским философам<sup>27</sup>, излагались также другими писателями древности, в частности Исократом, Плутархом и в своеобразной интерпретации Боэцием<sup>28</sup>. В этом же духе рассуждал Цицерон, утверждая, что равенство не будет справедливым, если оно не подразумевает известную градацию по достоинству<sup>29</sup>. Однако ренессансный гуманизм почерпнул их в первую очередь из сочинений Платона и Аристотеля.

Уже в раннем переводе на латынь Платонова «Государства», сделанном на заре XV в. Мануилом Хризолором и Умберто Дечембрио, прозвучала идея гражданской справедливости, которая, как отмечает Э. Гарэн, подразумевала возможность распространения на человеческое общество геометрического порядка природы, описанного в «Тимее»<sup>30</sup>. Это произведение переводили также Леонардо Бруни, Пьер Кандидо Дечембрио<sup>31</sup> и иные

О том, что среди гуманистов, в особенности знающих греческий язык, интересовались «Законами» Платона, свидетельствуют письма Филельфо, добивавшегося получения копии этого диалога в свое распоряжение<sup>32</sup>. Но особенно широкое распространение общественно-политические идеи Платона получили в гуманистических кругах Италии и Европы после перевода всех его сочинений, выполненного Марсилио Фичино. Этот многократно издававшийся перевод с комментариями и пояснениями к нему итальянского философа (впервые вышел в 1484 г.) заслуживает пристального внимания.

В переложении «Законов» на латинский язык, осуществленном Фичино, с полной определенностью говорится (757<sub>b-a</sub>), что именно равенство, которое уделяет большему большее, меньшему меньшее и особенный почет воздает людям добродетельным, и есть гражданская справедливость, коей надлежит следовать<sup>33</sup>. Интерпретируя это место, толкователь Платона считает нужным поставить точку над «i» и уточняет: «Ты видишь, что в общественном распределении (in civilibus muneribus distribuendis) следует всегда держаться равенства (aequalitatem), но не арифметического, которое каждому воздает равное (paria) по количеству, мере, весу и каковое зачастую оказывается крайне несправедливым, а скорее геометрического, которым учитываются достоинства каждого»<sup>34</sup>. Фичино прямо определяет два вида равенства как «арифметическое» и «геометрическое». Но этими терминами в данном месте Платон не пользовался. Желая указать на одинаковость в распределении согласно «арифметическому равенству», или чисто количественное уравнивание, Фичино употребил слово «paria». Слово же «aequalitas» обозначало прежде

<sup>22</sup> Законы. 757a—e/Пер. А. Н. Егупова // Платон. Соч. М., 1971. Т. 3. ч. 2. С. 231—232. См. об этом же: Законы. 744b—c (С. 219).

<sup>23</sup> Там же. 757a (С. 231).

<sup>24</sup> См.: Горгий. 508a. В этой связи см.: Лосев А. Ф. История античной эстетики: Софисты, Сократ, Платон. М., 1969. С. 335—336.

<sup>25</sup> Письма. 7.326d/Пер. С. П. Кондратьевой // Платон. Соч. Т. 3. ч. 2. С. 52b

<sup>26</sup> Никомахова этика. 1131b 10—20 (С. 152). См. в этой связи: Зубов В. П. Аристотель. М., 1963. С. 19—20. Бергер А. К. Политическая мысль древней греческой демократии. М., 1966. С. 144, 145: Harvey F. D. Op. cit. P. 141, 142, 146.

<sup>27</sup> Harvey F. D. Op. cit. P. 144—146; История политических и правовых учений древности: Древний мир. М., 1985. С. 218—219.

<sup>28</sup> Harvey F. D. Op. cit. P. 110—113, 120—126.

<sup>29</sup> «...ipsa aequalitas est iniqua. cum habet nullos gradus dignitatis» (Cicero De republica. I. 43, 49 (С. 22, 24)). См. по этому поводу: Утченко С. П. Политический строй древнего Рима. III—I вв. до н. э. М., 1977. С. 40, 41, 153.

<sup>30</sup> Garin E. Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano. Bari, 1965. P. 47

<sup>31</sup> Следует отметить, что именно перевод Дечембрио, по сути явившийся переложением Хризолоровой версии «Государства» более изящным ла

тинским слогом, на протяжении XV в. имел наибольшее хождение в Англии. В 1443 г. он был преподнесен герцогу Хэмфри Глостерскому, с него сняли копии, одну из которых герцог подарил в 1444 г. Оксфордскому университету. См.: Weiss R. Humanism in England during the fifteenth century. Oxford, 1957. P. 51, 54—57. Не исключено, что здесь с ней мог познакомиться молодой Мор; более вероятно, что в последующие годы он имел дело с переводами Фичино, а также с греческим оригиналом. В списке книг его секретаря (составлен в середине XVI в.), многие из которых, как полагают, принадлежали Морю, значатся греческие издания «Plato in duobus vol.» и «Plato in pluribus». См.: Prevost A. Thomas More (1477—1535) et la crise de la pensee europeene. Tours, 1969. P. 60.

<sup>32</sup> Filelfe Fr. Cent-dix lettres grecques de Francois Filelfe/Publies par E. Legrand. P. 1892. P. 83—85.

<sup>33</sup> «Haec [aequalitas] sane maiori plura, minori pauciora tribuit, utriusque videlicet secundum eorum naturam moderata. Atque et honores, virtute maioribus semper maiores: et utriusque secundum rationem, quod decet, impertit. Ea enim nobis est civilis iustitia, hanc et nos appetere debemus...» (Platonis opera omnia.../Marsilio Ficino interprete. Lugduni, 1590. De legibus. Lib. VI. P. 615. Экземпляр хранится в Музее книги ВГПБ им. В. И. Ленина).

<sup>34</sup> Marsilii Ficini Florentini in Platonis libros argumenta et commentaria. In VI. De legibus // Platonis opera omnia... P. 835. (Далее: Argumenta et commentaria).

всего то, что гуманисты вслед за античными мыслителями называли «геометрическим равенством».

Именно от него, по Платону, заимствовало свое имя «равенства» другое. Характеризуя это последнее как «зачастую крайнее несправедливое», «часто вредное и в редких случаях полезное»<sup>35</sup>, Фичино намеренно сгущал краски. У Платона нет такового явно негативного отношения к этому равенству. Он говорит, что и ему «может отвести почетное место всякое государство и всякий законодатель», что и им следует пользоваться государству, которое «хочет себя сохранить»<sup>36</sup>, хотя и признает оба вида равенства «чуть ли не противоположными между собой»<sup>37</sup>. Фичино же, резко их противопоставляя, полное основание справедливости находил только в том, которое уделяет каждому по достоинству<sup>38</sup>.

Столь же обстоятельными пояснениями снабжает Фичино это место в «Горгий», где вскользь и глухо упоминается о «геометрическом равенстве», принятом среди людей и богов<sup>39</sup>. Он его описывает по контрасту с «арифметическим», заключающимся в «количественной одинаковости (in numero pari)»<sup>40</sup>. Геометрическое же равенство «состоит в некоей надлежащей соразмерности»<sup>41</sup>, распределяющей сообразно способностям и заслугам каждого; в ней, заключает Фичино, правда божья и справедливость человеческая<sup>42</sup>.

Таким образом, «геометрическое равенство», имевшее у Платона аналогии с тем, как строится космос, у Фичино недвусмысленно провозглашается вселенским принципом, равно свойственным и трансцендентной и земной реальности. В этой последней он проявляет себя как справедливость, подразумевающая такое равное распределение, которое учитывает достоинства каждого: она является прочным основанием государства<sup>43</sup>. В подобном роде справедливости, поясняет Фичино своему патрону Лоренце Медичи, нуждается и семья (domus), и государство, и войско, и всякое человеческое начинание; так что без нее мир придет в упадок<sup>44</sup>.

Комментируя Платона, Фичино подчас осмысливает его кон-

цепции в категориях и понятиях, более свойственных Аристотелю. Само обозначение двух Платоновых видов равенства как «арифметическое» и «геометрическое» позаимствовано из названия двух соответствующих пропорций у Аристотеля; термин «пропорция», или «отношение» (proportio, portio), широко употребляемый Фичино<sup>45</sup>, также взят из Аристотелевой «Этики». Ей же обязан Фичино и дефиницией справедливости в другом месте толкований Платона<sup>46</sup>. Таким образом, рассуждения Фичино свидетельствуют о том, что мыслители Возрождения не просто знали соответствующие места из сочинений Платона, но, тщательно их продумывая, органически включали в свою систему нравственных и государственно-правовых воззрений, возникающую из синтеза более широкой античной этико-философской традиции, неотъемлемой частью которой было духовное наследие Аристотеля.

Среди гуманистов Аристотель был не менее популярен, чем Платон, а его сочинения, в первую очередь «Никомахова этика», на протяжении XV в. переводились не раз, став объектом многочисленных комментариев<sup>47</sup>. В наиболее читаемых латинских версиях «Никомаховой этики», выполненных итальянцем Леонардо Бруни (1417 г.) и византийским греком Иоанном Аргиропулом (50-е годы XV в.)<sup>48</sup>, и в переводе «Политики»<sup>49</sup>, осуществленном тем же Бруни (середина 30-х годов), греческий термин τὸ ἴσιον, или ἰσότης, передается не только латинскими aequalis, aequalitas, что подразумевает, кроме равенства, также справедливость (в итоге, как выяснили, «справедливое равенство»), но, и даже чаще, однокоренными с ним словами aequum, aequitas. Такая подстановка существенна. Дело в том, что термин «aequum» употреблялся также для того, чтобы передать значение

<sup>45</sup> Argumenta et commentaria. P. 835; см.: также p. 773.

<sup>46</sup> Ibid. In IX. De Republica. P. 808.

<sup>47</sup> Один из комментариев на «Никомахову этику» написал Николо Тиньози как раз в те годы, когда у него обучался молодой Фичино. См.: Rotondo A. Nicolò Tignosi da Foligno (Polemiche aristoteliche di un maestro del Ficino) // Rinascimento. 1958. IX. N 2. (P. 219—255). О некоторых других популяризаторах и переводчиках этического наследия Стагирита см.: Carin E. La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Firenze, 1979. P. 60—71.

<sup>48</sup> Показательно, что именно их опубликовал в Париже в 1505 г. (вместе со старой средневековой версией и своими комментариями) в солидном издании, которое пользовалось высоким авторитетом у гуманистов, виднейший французский гуманист Жак Лефевр д'Этапль (латинизированное имя — Якоб Фабер Стапуленсис). См. ниже ссылки на это издание.

<sup>49</sup> В 30-е годы XV в. оба произведения в переводах Бруни через герцога Хэмфри Глостерского, который поддерживал отношения с флорентийским гуманистом, попали в Англию и получили там широчайшее распространение, вытеснив старые латинские версии Аристотелевых трудов. О популярности нового перевода «Никомаховой этики» свидетельствует ее издание в оксфордской типографии ок. 1483 г. (см.: Weiss R. Op. cit. P. 48, 49, 175), с которым, весьма вероятно, был знаком молодой Мор. Возможно, ему принадлежал экземпляр сочинений Аристотеля на греческом языке, значившийся в списке книг его секретаря как «Aristotelis opera omnia». См.: Prevost A. Op. cit. P. 60.

<sup>35</sup> Ibid. P. 835.

<sup>36</sup> Законы. 757b—758a (С. 231—232). Эту точку зрения разделяет Аристотель. См.: Политика. 302a 1—8 (С. 528).

<sup>37</sup> Законы. 757b (С. 231).

<sup>38</sup> «Hanc [aequalitatem] vero quotidie necessariam. In hac utique totam consistere iustitiae rationem» (Argumenta et commentaria. P. 835).

<sup>39</sup> Горгий. 508a (С. 341).

<sup>40</sup> Argumenta et commentaria. P. 773.

<sup>41</sup> «...in quadam congrua portione consistit» (Ibid.).

<sup>42</sup> «Eiusmodi vero aequalitate quae non numerantis more tantum ponderis uni tribuit, quam alteri, sed metiendis ritu, neque magis neque minus quam cuique congruat tribuit unicuique, ait cuncta servari, in hac etenim et iustitia dei in operibus suis, et hominis ad hominibus continetur. Utrobique enim pro mensura capacitatis et meriti cuique distribuitur» (Ibid.).

<sup>43</sup> Argumenta et commentaria. In IIII. De Republica. P. 809.

<sup>44</sup> Ficinus M. De lege et iustitia // Epistole... Lib. I. P. 25v.

греческого τὸ ἐπιείκεις, ἐπιείκεια — понятия, занимающего важное место в этико-правовой теории Аристотеля; оно выражает некую благую (благожелательную) справедливость, более высокое понимание права в качестве коррекции законного правосудия или уточнение закона, составленного для общего случая и обреченного в силу природы предмета, с которым имеет дело (а таковой является «материя поступков»), на упущения и погрешности<sup>50</sup>. На русский язык термин ἐπιείκεια наиболее точно можно перевести как «правда»<sup>51</sup> в том смысле, какой это слово обрело в философской и публицистической литературе XIX — начала XX в.<sup>52</sup>. Латинский термин «aequitas» в классическом римском праве выражал понятие справедливости, необязательно совпадающей с действующим законодательством и в силу этого способной побуждать к модификации норм оно, выступая в качестве такой нравственной идеи истинного и должного, которая определяет их содержание применительно к конкретным изменившимся обстоятельствам<sup>53</sup>. Однако, будучи взят в самом общем смысле, он мог иметь значение «права», «правосудия», становясь синонимом «iustitia»<sup>54</sup>; в таком значении он часто употребляется в сочинениях схоластов и ранних гуманистов<sup>55</sup>. Даже Фома находившийся в «aequitas» эквивалент греческого ἐπιείκεια, использовал это слово и в другом, более общем и более принятом в его время значении<sup>56</sup>.

<sup>50</sup> Никомахова этика. 1137a 31—1138a 4 (С. 167—169). См.: Кечельян С. Ф. Указ. соч. С. 96, 97.

<sup>51</sup> В новом, во многих отношениях более совершенном переводе «Никомаховой этики» указанные греческие термины переданы как «доброта», «добро», что не совсем точно выражает смысл, заложенный в них Аристотелем. В прежнем переводе Э. Радлова (см.: *Аристотель. Этика*. СПб., 1908. С. 102—104), как представляется, подобран более удачный русский эквивалент — «правда».

<sup>52</sup> То есть «правда» как конкретная деятельная справедливость, а не как отвлеченная самодовлеющая истина.

<sup>53</sup> По этому вопросу сошлемся на обстоятельное исследование В. М. Хвостова «Опыт характеристики понятий aequitas et aequum ius в римской классической юриспруденции» (М., 1895). Вместе с тем представляется необоснованным истолковывать «aequitas» римского права как формально-юридический принцип, утверждающий равенство всех граждан перед законом (С. 8 и далее). См. в этой связи критические замечания и справедливые суждения в кн.: История политических и правовых учений: Древний мир. С. 300—302.

<sup>54</sup> Kisch G. Erasmus und die Jurisprudenz seiner Zeit. Basel, 1960. S. 14—18.

<sup>55</sup> Характерный образец этого можно найти у Салютати: «Если жизнь сообщна естественна для людей и если она не может осуществляться при отсутствии каких-либо правовых норм (sine quamdam equitate), то необходимо установить сие право (equum), дабы не было неопределенности; посему и возникает необходимость учредить законы, которые бы так приучили людей к справедливости (equalitate), чтобы люди не только выказали желание, но и на деле обязались их соблюдать. Итак, они учредили сии правовые нормы (equitas) и, издав их, установили для себя обязательство их соблюдать...» (*Salutati C. De nobilitate legum et medicinae. Cap. XIX // Carin E. Geschichte und Dokumente der abendländischen Pädagogik. II. Humanismus. München, 1966. S. 149.*)

<sup>56</sup> Kisch G. Op. cit. S. 207, 214.

Новые переводы и комментарии к «Никомаховой этике», в которых этот латинский термин своим сочетанием с «bonitas» (bonum) символизировал Аристотелево учение о благой справедливости, о правде, корректирующей формальную законность<sup>57</sup>, дали ренессансным мыслителям материал, чтобы вернуть понятию исходный смысл. Раскрывая его, гуманисты, однако, акцентировали внимание на том, относительно чего Аристотель высказывался не столь обстоятельно. Аргиропул, один из переводчиков «Никомаховой этики», после описания «правосудности» (iustitia) обосновывал «благую справедливость» (aequitas et bonitas) необходимостью соотносываться с разнообразием вещей, требующим постоянного уточнения и дополнения законодательства, исправления в нем всяких упущений<sup>58</sup>. Все, с чем мы имеем дело, в высшей степени переменчиво, и поскольку закон не может все предусмотреть в том, что каждый раз иное, подчеркивает в комментарии на перевод Аргиропула его ученик флорентинец Донато Аччайуоли, получается, что справедливое ныне в другое время может оказаться совершенно несправедливым; вот почему необходима «благая справедливость», уточняющая закон<sup>59</sup>. Она является собой правду, которая покоится не на непререкаемой справедливости божественного промысла, но на суждении человеческого субъекта, предоставленного себе в мире, где случайность возможного составляла условие его свободной деятельности. Этой свободе и суверенности человека не противоречило признание зависимости разума от переменчивости окружающей жизни<sup>60</sup>; напротив, поскольку рассуждениями о «становлении и изменчивости вещей» объяснялась невозможность заключить подвижную гибкость реальности в априорные, логически стройные, твердые рамки правовой понятийности, постольку упор делался на «муже праведном» (vir bonus et aequus), который, исправляя все недостатки и упущения законов, «вдохновлялся бы некой природной справедливостью»<sup>61</sup>.

Апелляция к человеку как носителю этой справедливости, не тождественной праву, или писаному закону<sup>62</sup>, предполагала та-

<sup>57</sup> См. переводы Бруни и Аргиропула по изд. Лефевра д'Этапля: *Deces librorum Moraliu Aristotelis/tres conversiones: Prima Argiropuli Byzantii/secunda Leonardo Aretini/tertia vero Antiqua... Parisiae, 1505* (книга без пагинации, хранится в ИНИОН АН СССР). Lib. V. Cap. X.

<sup>58</sup> Praefatio ab Johanne Argyropulo in sexto libro Ethicorum (1 Febr. 1457) // *Reden und Briefe italienischer Humanisten Ein Beitrag zur Geschichte der Pädagogik des Humanismus/Von K. Müllner. Wien, 1899 (S. 19—30). S. 28.*

<sup>59</sup> Комментарий опубликован у Кинша: Kisch G. Op. cit. S. 478, 479.

<sup>60</sup> Ibid. S. 479.

<sup>61</sup> Ibid. S. 481. См. также у Аргиропула: *Reden und Briefe... S. 28.* Среди писателей античности близкую аналогию мы находим у Платона в концепции «мужа мудрого и добродетельного», который управляет государством с помощью искусства, что выше законов. См.: Политик, 297a—b (Т. 3. Ч. 2. С. 63).

<sup>62</sup> Об этом определенно говорит Гийом Бюде, современник и корреспондент Мора, в «Заметках к двадцати четырем книгам «Пандектов» (1-е изд. Париж, 1508): «Jus est... quod omnia recta et inflexibilia exigit; aequitas

кую концепцию бытия, такое мировосприятие, которое, устремляя взор на подвижную жизнь вещей, на беспредельное разнообразие и метаморфозы перетекающих друг в друга явлений, захваченных потоком времени, на каждый раз новую игру наличного бытия, не определенного однажды и навечно, но исполненного возможностей, испытывало недоверие ко всеобщим структурам, которыми отвлеченный рассудок пытался упорядочить реальность и овладеть ею. Из созерцания живой бесконечности мира в нравственно-правовом сознании новой эпохи возникали неудовлетворенность и сомнение во всяком рассудочном усилии, тщившемся выносить приговор реальности на основе абстрактных формул закона; само понятие «правого», по-новому открыв богатство и неисчерпаемость своего внутреннего содержания, испытывало беспокорность по поводу тех неподвижных и жестких определений, в которые пытались втиснуть его жизненное явление. Поэтому не случайны указания на опасность неукоснительного, не соответствующего с условиями места и характером времени применения юридических норм. Об этом говорит Аччайуоли; об этом предупреждает государя в одноименном и хорошо известном современникам трактате неаполитанский гуманист Джованни Понтано. Он рекомендует поступать скорее по правде, чем по закону. Ведь известно, что высшее право порой есть высшее беззаконие<sup>63</sup>, аргументирует Понтано свою позицию афоризмом, заимствованным у латинских классиков. Свод их изречений на сей предмет приводит Эразм в «Адагиях». В разделе, озаглавленном в первоначальных изданиях (Париж, 1500) «Высшее право — высшая неправедность», а в окончательном варианте (впервые напечатан в Венеции в 1508 г.) «Высшее право — высшее беззаконие»<sup>64</sup>, Эразм поясняет: «От справедливости (ab aequitate)<sup>65</sup> в наибольшей степени уклоняются тогда, когда с величайшим благоговением следуют букве закона. Ведь под высшим правом разумеют тот

est, quae de iure multum remittit...». Далее аргументация заимствована у Аристотеля. Выступая в защиту его учения об ἐπιείκεια, Бюде полемизировал с крупнейшим правоведом средневековья Аккурсием (XIII в.), который разводил «aequum» и «bonum» в качестве самостоятельных понятий и тем самым превратил истолковывая мысль античного философа: «Aristoteles uno verbo epijces appellat, quod nostri aequum et bonum dicunt et interdum aequitatem, ut Aristoteles epijcian. Male igitur et insecito Accursius aequum et bonum distinxit» (Annotationes Guilielmi Budaei Parisiensis... in quatuor et viginti Pandectarum libros. Basileae, 1534. P. 1. 4. Экземпляр хранится в отделе редких книг Научной библиотеки МГУ им. А. М. Горького).

<sup>63</sup> «In hos severum, in illos facilem, pro causis, ingeniis, temporibus, locisque te exhibebis, sciens summum ius, summum interdum iniuriam esse, non raro etiam magis ex aequo et bono, quam iure agendum» (Pontanus J. J. De Principe // Joannis Joviani Pontani Opera. Basileae, 1566. T. 1. P. 274). См.: Понтано Дж. Государь/Пер. Н. А. Федорова // Сочинения итальянских гуманистов... (С. 290—307). С. 301.

<sup>64</sup> О судьбе разных редакций этого раздела «Адагий» в прижизненных изданиях Эразма см.: Kisch G. Op. cit. S. 57—59.

<sup>65</sup> Эразм понимал «aequitas» как справедливость в самом широком смысле, включая и правосудие. См. подробнее: Ibid. S. 63—67.

случай, когда устремляются к словам закона и не обращают внимания на то, что имел в виду его составитель. Слова же и буквы являются лишь внешней оболочкой законов»<sup>66</sup>.

Сходным с ним образом рассуждал в «Святынище закона» испанский гуманист, знакомый Мора, корреспондент Эразма и других ведущих умов эпохи Хуан Луис Вивес, обнаруживая знание не только соответствующего места «Адагий», но и сочинения Бюде по истории права, в котором французский правовед подчеркивал, что «aequum et bonum» означает особый род справедливости, исправляющий установленный закон<sup>67</sup>.

Таким образом, понятие «aequitas» как «благая справедливость», или «правда», соответствует греческому слову ἐπιείκεια и в нравственно-правовых теориях ренессансной эпохи имело свое особое, не совпадающее с понятиями «справедливость» («правосудность»), «законсообразность» и «право» значение. Однако, не являясь синонимом для «iustitia», «iustum», «ius», оно признавалось теснейшим, неразрывнейшим образом с ними связанным.

Вместе с тем, как уже отмечалось, термины «aequitas», «aequum» у гуманистов выступают также в значении «равенства». В этом случае они по смыслу совпадают с греческими ἰσότης, τὸ ἴσον: в качестве равенства, причем справедливого равенства, о каковом шла речь выше, эти понятия у Аристотеля относятся прежде всего к распределительному праву. Употребив в переводе данного места «Никомаховой этики» слово «aequitas»<sup>68</sup>, обозначающее в классической юриспруденции правосудие и соответствующую добродетель, а в близкое им время и в их пору — более высокое понимание справедливости как правды, ренессансные гуманисты нашли, возможно, не самый лучший латинский эквивалент по сравнению с другим — «aequalitas», которым они иногда также пользовались<sup>69</sup>; однако тем самым они подчеркнули, что здесь имеется в виду прежде всего справедливость, осуществляющая распределение (или вознаграждение) соответственно достоинству и заслугам<sup>70</sup>, каковы и есть мерило

<sup>66</sup> D. Erasmi Roterdami Adagia. N 925 // D. Erasmi Roterdami Opera omnia. Lugduni Batavorum, 1703 (Repr. Hildesheim, 1961). T. 2. Col. 374—375. (Далее: Adagia).

<sup>67</sup> У Бюде сказано: «Porro aequum et bonum ius est, non illud quidem lege comprehensum, id est legitimum, sed legitimi iuris emendatio, hoc est ἐπιείκεια τοῦ νομίμου». Annotationes Guilielmi Budaei (P. 2). Ср. у Вивеса: «ἐπιείκεια hoc aequum et bonum unico Aristoteles appellat vocabulo, quam dicit non id ius esse, aut eam legem, quae sit scripta et expressa, sed legis emendationem et interpretationem... Idcirco recte iuris normam aequum bonumque esse dictum est» (Vives J. L. Aedes Legum // Vivis J. L. Opera: 2 Vol. Basileae, 1555, Vol. 1 (P. 301—306). P. 305.

<sup>68</sup> См. переводы Аргиропула и Бруни по кн.: Deces librorum Moralium Aristotelis/tres conversiones... Lib. V. Cap. II.

<sup>69</sup> Ibid. Lib. VIII. Cap. VII.

<sup>70</sup> См. во «Введении» к «Никомаховой этике» Лефевра д'Этапля (изданном вместе с «Комментариями» к ней же фламандского гуманиста и теолога Йозефа Кликхове): «Haec vero equitas: qua quis neque plus neque minus



истинного права каждого<sup>71</sup>. В таком употреблении «aequitas» есть частная справедливость (по Аристотелю) в отличие от справедливости как добродетели в целом<sup>72</sup>. Будучи справедливостью, которая воздает каждому то, что полагается ему (не больше и не меньше), aequitas, поясняет Лефевр д'Этапль в комментарии на Аргиропулов перевод, есть пропорция, предполагающая два ряда отношений, в частности того, что подлежит распределению соответственно тому, как соотносятся друг с другом лица<sup>73</sup>. Именно в этом смысле справедливость понимается как равенство; речь идет не об уравнивании единичностей, отвлекаясь от их конкретного содержания, но о приравнивании отношений, составленных сообразно тому, что каждая из этих единичностей собой представляет.

Такого рода сопоставление и равенство отношений имеют в виду геометрическую пропорциональность, или середину, которую Лефевр д'Этапль восхваляет в качестве «пособницы справедливости»<sup>74</sup>. Конечно, в данном случае говорится о справедливости, связанной с распределением общественных благ, которое мыслится прямо сопоставимым с заслугами. Поэтому его основой является равенство (equalitas) отношений наград и заслуг, а также соотношения наград с заслугами<sup>75</sup>. В этом важнейшее отличие от арифметической пропорции. строящейся без учета

aut accipit aut tribuit: sed ut unusquisque dignus sit ac mereatur» (Artificialis introductio per Modum Epitomatis in decem libros Ethicorum Aristotelis: adjectis elucidata commentariis... Parisiae, 1506. P. 27r.).

<sup>71</sup> Характерно, что в «Греко-латинском словаре», составленном при участии Бюде, указываются случаи, когда в греческой классике τὸ ἴσον понимается именно как собственное право каждого: «Thus. ἴσον εἶχω in meum teneo, τὸν ἐκάστου προσχεῖρεῖ, suum cuique ius redditur» (Budaeus G., Tusanus L. etc. Dictionarium Graecolatinum... Basileae, 1572. Книга без пагинации, см. ἴσος).

<sup>72</sup> Об этом пишет один из первых гуманистов — комментаторов Аристотеля — Леонардо Бруни: «Justitia vero duplex est. Una perfecta, quae omnem complectitur virtutem; altera singularis, in aequitate reposita. Aequitas autem est, ut nec plus commodi neve minus in commodi suscipiuntur» (Leonardo Bruni Aretino humanistisch-philosophisch Schriften/Hgn. von H. Baron. Leipzig; B., 1928. S. 35). На это указывает среди прочих толкователей также Лефевр д'Этапль (Artificialis introductio... P. 27r) и К्लихтове («Et hec/aequitas/dicitur iustitia que pars est sive iusticia particularis» (Ibid. P. 27v)).

<sup>73</sup> «Unde sit ut iustitia et iustum aspiciant aggregatum ex persona et sua distributione, nam iustitia est cum cuique distribuitur quod suum est, equitate equum proportionem numerum distributionumque inter se ad proportionem personarum» (Decem librorum Moralium Aristotelis... Комментарий на гл. III, кн. V Аргиропулова перевода).

<sup>74</sup> «Et geometrica medietas in hoc vel maxime veniat laudanda; quae tam perfecte tamque insignis iustitiae sit adminicularia, hinc enim laus suae commendatioque maxima pendet» (Ibid.).

<sup>75</sup> Об этом у К्लихтове: «Nam iustitia communium distributiva sit secundum equalitatem duarum adinvicem proportionum. Distributiva quidem bonorum secundum equalitatem proportionum utriusque meriti ad utriusque premium. Nam in ea debet eadem esse proportio premii ad premium: quae meriti ad meritum» (Artificialis introductio... P. 29v).

достоинств лица и связанной с отправлением справедливости при взаимном обмене<sup>76</sup>.

Два вида равенства и пропорций, производные от двух видов частной справедливости, были неслучайной темой, обусловленной потребностью прокомментировать высказывание древних авторов. Ими оперировали довольно часто в гуманистических сочинениях по морали и праву. О них вели речь не только такие корифеи ренессансной юриспруденции, как Бюде<sup>77</sup>, или изощренные знатоки этики, как Аччайуоли<sup>78</sup>, но и те, кого причисляют к рядовым участникам гуманистического движения, каковым, по-видимому, является флорентиец Боно Бони<sup>79</sup>. Учение об этих двух пропорциях не составляло эзотерическую часть этики; оно было понятно многим, во всяком случае тем, кто прошел курс гуманистических наук; о геометрической и арифметической пропорциях толковали широко, даже прилюдно, например в речах флорентийских магистратов, посвященных отправлению правосудия (справедливости). Причем подчеркивали, что именно первого ее вида (того, который связан с распределением общих благ) следует держаться, добиваясь публичной справедливости, тогда как арифметическая пропорция уместна в частных делах<sup>80</sup>.

Итак, справедливость в общественных делах есть равенство, но не абстрактных единичностей, а отношений. Иными словами, само равенство в этом случае понимается как справедливость, которая, наделяя каждого тем, что ему положено, имеет наибольшую важность для человеческого общества<sup>81</sup>. Естественно, что такая справедливость предполагает меру<sup>82</sup>, установить которую и подлежало геометрической пропорции. Понятие «aequitas», как и «aequalitas», и «aequabilitas», имело своим основанием именно пропорциональную меру и обозначало некую «соразмерность справедливости», или просто «соразмерную справедливость». Эти термины часто употребляются наряду с другими этико-правовыми понятиями, существенно уточняя их смысл. Так, например, когда Леонардо Бруни в восхвалении своего города-государства (civitas) Флоренции определяет его правовой уклад в терминах

<sup>76</sup> Ibid.

<sup>77</sup> Annotaciones G. Budaei... P. 62—63.

<sup>78</sup> Acciaiuoli D. Protesto. Текст опубликован: Santini E. Protestatio de iustitia nella Firenze medicea del sec. XV // Rinascimento. 1959. T. X, N 1. P. 50 (Пер. в кн.: Сочинения итальянских гуманистов... С. 148).

<sup>79</sup> Boni B. G. Protesto // Ibid. (P. 76—80). P. 77—78.

<sup>80</sup> «...come nella publica [giustitia] geometrica et nella privata aritmetica proportionem usare si debba...» (Ibid.).

<sup>81</sup> См. в трактате «О наилучшем гражданине» (1461 г.) римского гуманиста Бартоломео Платины: «Sed quoniam apud philosophos definitum est, iustitiam esse aequalitatem unicuique quod suum est reddentem, pertinentemque maxime ad societatem hominum inter se...» (Della vita civile di Matteo Palmieri. De optimo cive di Bartolomeo Sacchi detto il Platina / A cura di F. Battaglia. Bologna, 1944. P. 225).

<sup>82</sup> См. о мере, свойственной общественной справедливости, у Понтано: «Quamobrem iustitiae huius videtur propria esse ea mensura, quaeque et minus distinguit inter homines, ut ex aequo cuique distribuatur, caveaturque ab iniquo» (Pontanus. De Obedientia // Pontani J. J. Opera. T. 1. P. 37).

«equabilitas» или «iustitia equabilitasque», то он подразумевает не просто справедливость и равенство, но такое справедливое равенство, или соразмерную справедливость, которая воздавала бы каждому свое (suum cuique ius)<sup>83</sup>. Соответственно здесь же слова о том, что во Флоренции «ius magis equum omnibus», подчеркивают справедливость закона в отношении всех, равно как и выражением «eaequata conditio» говорится не о простой нивелировке положения больших с меньшими, но о мерах флорентинского законодательства против знати: «Ведь для людей неравного положения (disparem conditionem), — поясняет Бруни, — неравным будет и наказание»<sup>84</sup>. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что, имея в виду равенство как одинаковость, или тождественность, Бруни пользуется терминами «par», «paritas».

В том, что такое различие в словоупотреблении не случайно, но соотнобразуется с конкретным содержанием повествования, убеждают примеры из других работ гуманиста. В переводе «Политики», в тех местах, где речь идет об одинаковости, тождестве, идентичности, Бруни прибегает к слову «par», хотя там, где говорится о справедливом (соразмерном) равенстве, он употребляет «equum»<sup>85</sup>. Фичино, переводчик Платона, как было показано, употребляет «par» в том же контексте, что и Бруни. Впрочем, равенство, которое подразумевалось гуманистами в термине «par» («paritas»), тоже отнюдь не однозначно. И это следует оговорить. Провозглашаемое ими равенство (и прежде всего перед законом) распространялось *только на граждан*, тогда как остальные обитатели государства, не имевшие гражданских прав, не принимались в расчет.

Идея равенства граждан перед законом известна и в античности<sup>86</sup> и сама по себе еще не есть формально-юридическое равенство буржуазного общества, декларирующего права *человека* и гражданина для всего населения страны. Гуманисты далеки от того, чтобы ратовать за одинаковость прав для всех, невзирая на различия между людьми. Цель флорентийских законов, поясняет Бруни, состоит как раз в том, чтобы лишить особенно выдающегося положения некоторых обитателей государства и «привести к равенству и усреднению» («ad paritatem mediocritatemque redu-

ce:e»); во имя этого наиболее могущественные семьи устранены от управления, в отношении нобилитета установлены более суровые наказания<sup>87</sup>. Словом, закон не безразличен к конкретности индивидуумов, имеет дело не с абстрактными лицами, но действует, соотнобразуясь с качественной (социальной и нравственной) определенностью субъектов права.

Идея общественного равенства, как, впрочем, и справедливости, в социальных доктринах гуманизма адекватным образом может быть понята только в том случае, если всегда будет учитываться, что это равенство с необходимостью предполагает меру и соразмерность. Поясняя, в чем основание этой меры, обычно указывали на «достоинство лица». Именно с ним, пишет Пальмиери, следует соотнобразовываться в распределении почетных общественных должностей<sup>88</sup>. Гуманист позднейшего времени Аонио Палеарио, развивая это положение, подчеркивает, как и античные авторы, естественные различия между гражданами в дарованиях, заслугах и соответственно достоинстве<sup>89</sup>. Эразм в комментарии на слова Платона о том, что «равенство (в оригинале — *ισότης*, у Эразма — *aequalitas*. — *Авт.*) создает дружбу»<sup>90</sup>, спешит уточнить: «Платон не имеет в виду, что все дается в равной мере молодым и старым, ученым и неученым, глупым и мудрым, сильным и слабым, но что *каждому следует воздавать по достоинству*; при первом варианте распределения, поясняет он, прибегая к известному аргументу из уже рассмотренной полемики против формального понимания закона, «высшее право превратилось бы в высшее беззаконие, и, таким образом, высшее равенство стало бы высшим неравенством»<sup>91</sup>. В другом месте «Адагий» он указывает, что «по достоинству» синонимично выражению «по чести», т. е. что кому пристало<sup>92</sup>.

Не столь простым представлялся ответ на вопрос о том, как исчислить достоинство лица. «Нелегко для государства опреде-

<sup>83</sup> *Leonardi Aretini. Oratio de laudibus Florentine urbis* // Baron H. *Studies in Humanistic and Political Literature*. Chicago; L., 1968 (P. 232—263). P. 262. Трактат создан в 1403 г. Подробнее об этом произведении см.: *Baron H. Humanistic and Political Literature in Florence and Venice at the Beginning of the Quattrocento*. Cambridge (Harv.) 1955. P. 69—113.

<sup>84</sup> *Ibid.* Приведенный материал не позволяет согласиться с мнением, будто флорентийские гуманисты «понимают равенство абстрактно, в качестве равного права каждого принимать участие в политической жизни республики» (*Ракирская Н. Ф. Политическая мысль итальянского Возрождения*. Л., 1984. С. 84).

<sup>85</sup> *Aristotelis Politicorum ex traductione Leonardi [Aretini]...* Parisiae, 1506. Lib. III. Cap. IX. P. 47r; Lib. V. Cap. I. P. 70v. См.: *Политика*. 1284а 5—10, 1301b 35—40.

<sup>86</sup> См.: *Cicero. De republica*. I. 49 (С. 23). По этому поводу см. также: *Утченко С. Л. Указ. соч.* С. 40.

<sup>87</sup> См. у Бруни краткое изложение принципов государственного устройства Флоренции для императора Сигизмунда (1413 г.); опубликовано в кн.: *Baron H. Humanistic and Political Literature...* (P. 181—184). P. 182—183. Более подробно об этом документе см.: *Ibid.* P. 173—181.

<sup>88</sup> *Della vita civile di Matteo Palmieri*. P. 113. Трактат завершен в 1439 г., впервые издан в 1529 г.

<sup>89</sup> «Haec emolumenta, eadem honores, eadem magistratus [justitia] distribuet, pro dignitate personarum... Diversa sunt ingenia civium, diversa munera: diversi, et alii aliis prestantiores, labores: et propterea non sunt eadem omnium dignitates» (*De justitia* // *Aonii Palearii Verulani Opera*. Amstelredami, 1696. P. 147. Экземпляр хранится в Музее книги ВГПБ им. В. И. Ленина).

<sup>90</sup> Законы 757а (С. 231).

<sup>91</sup> *Adagia*. N 2. *Amicitia aequalitas. Amicus alter ipse*. Col. 15.

<sup>92</sup> «Cum unicuique partes tribuuntur pro decoro personae, «pro dignitate». Veluti si negotium arduum committatur prudenti et exercitato: levisculum juveni cuiquam et imperito...» (*Adagia*, N 2793. *Pro dignitate cuiusque*. Col. 920). Мысль о том, что можно быть правосудным, праведным, законопослушным, стремясь только к тому, что пристало и подобает (*oportet aut decet*), не больше и не меньше, или — что то же самое — наделяя, что кому пристало, является основополагающей для всей гуманистической концепции справедливости. Укажем: *Pontanus J. J. De obedientia*. P. 8; *Palearius A. Oratio in L. Muraenam*. P. 27; *De justitia*. P. 146.

литель, чье достоинство больше, ибо на сей предмет среди людей нет единого мнения,— признается Пальмиери.— Знатные и могущественные полагают достоинство в богатстве и в благородно и древнем происхождении, народ — в дружелюбии (*umanità* и благожелательном обхождении при свободном и мирном образе жизни; мудрые же — в практической добродетели (*nell'operativa virtù*)»<sup>93</sup>. Сходные суждения приведены Аристотелем<sup>94</sup>; правда, он не указывает ту точку зрения, которой отдает предпочтение; вопрос этот как бы остается открытым. Пальмиери же считает нужным уточнить: «Те, кому в государстве надлежит распределять почетные должности (*onori*), пусть в соответствии с наиболее похвальным суждением всегда вверяют их самым добродетельным (*ne' più virtuosi*), ибо... нет ничего у людей более драгоценного, чем добродетель тех, кто действует на общее благо. Кто же ищет славу в счет добродетели умерших, лишен заслуг, достойных почести; и конечно, жалок живущий известностью предков»<sup>95</sup>. Усматривая истинное достоинство в добродетели (доблести) и поэтому высказываясь в пользу «*virtuosi*»<sup>96</sup>, Пальмиери вместе с другими гуманистами вел открытую полемику против притязаний знати на то, чтобы достоинство определять по родо-витости и богатству.

Точка зрения Пальмиери заслуживает внимания как образцовое изложение социального идеала ренессансных гуманистов. Она представляет тем больший интерес, что помогает точнее понять основания этого идеала, наиболее обстоятельным образом представленного в «Утопии».

<sup>93</sup> Della vita civile di Matteo Palmieri. P. 113.

<sup>94</sup> Никомахова этика. 1131а 25—30 (С. 151).

<sup>95</sup> Della vita civile di Matteo Palmieri. P. 113. О вознаграждении добродетели см. в другом произведении гуманиста: «...et volle fusse premio ad la virtute/piu dato l'alma piu ne fusse piena» (Libro Chiamato Città di Vita Composto da Matteo Palmieri. III.XII.26/Ed. M. Rooke//Smith College Studies in Modern Languages. 1927—1928 (Vol. 8—9). Vol. 9. P. 153. Подобная мысль у Фичино: «...iusti officium est... virtutibus absque invidia per dignitate premia reddat...» (De lege et iustitia. P. 25v).

Близкую аналогию этим суждениям гуманистов можно найти в надробной речи Перикла, как ее передает Фукидид в своей «Истории». (Фукидид. История. II, 37. М., 1981. С. 80). Отметим чрезвычайную популярность труда Фукидида в эпоху Возрождения. В 1452 г. Валла перевел Фукидидову «Историю» на латынь, а первое печатное издание в оригинале увидело свет у Альда Мануция в 1502 г. О влиянии Фукидида на Бруни см.: Varon H. The Crisis of the Early Italian Renaissance, Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny. Princeton, 1966. P. 419.

<sup>96</sup> Термин «*virtuosus*», производный от «*virtus*», — новообразование; он не встречается в классической латыни, на что обращает внимание Франческо Филельфо в послании к Георгию Гемисту Плифону (1441 г.). См.: Filelfe Fr. Cent-dix lettres grecques. P. 48. Вместе с тем он употреблялся в сочинениях гуманистов (особенно широко в тех, что написаны на народных языках) и среди прочего для самоназвания людей новой духовной формации.

(Окончание в следующем выпуске).