



ДЖОН ГРЕВИЛЛ АГАРД  
ПОКОК

# МОМЕНТ МАКИАВЕЛЛИ

ПОЛИТИЧЕСКАЯ  
МЫСЛЬ ФЛОРЕНЦИИ  
И АТЛАНТИЧЕСКАЯ  
РЕСПУБЛИКАНСКАЯ  
ТРАДИЦИЯ

Интеллектуальная история

Джон Гревилл Агард Покок

**Момент Макиавелли:  
Политическая мысль  
Флоренции и атлантическая  
республиканская традиция**

«НЛО»

**Покок Д.**

Момент Макиавелли: Политическая мысль Флоренции и атлантическая республиканская традиция / Д. Покок — «НЛО», — (Интеллектуальная история)

ISBN 978-5-44-481418-5

Монография Джона Покока «Момент Макиавелли» принадлежит к числу наиболее авторитетных и цитируемых исследований в общественных науках за последние пятьдесят лет. Яркий представитель Кембриджской школы изучения политической мысли, Покок предложил новую концепцию истории западной политической философии Нового времени: место либерального канона от Локка до Смита заняла республиканская традиция. Книга описывает историю республиканского языка политического мышления, которая включает сочинения Аристотеля, Полибия, Цицерона, Макиавелли, Гвиччардини, Харрингтона, Мэдисона и Джефферсона. Автор прослеживает эволюцию этого типа политического языка от споров гражданских гуманистов ренессансной Флоренции до полемики британских мыслителей в XVII и XVIII веке и дискуссий о характере новой республики в США в конце XVIII столетия. Ключевая тема исследования — роль активного гражданства и его добродетелей в эволюции западноевропейской политической мысли. Идеи Покока не теряют актуальности и сегодня, особенно в России, переживающей собственный «момент Макиавелли», — время столкновения молодой республики с кризисом провозглашенных ею ценностей и институтов.

ISBN 978-5-44-481418-5

© Покок Д.

© НЛО

# Содержание

Предисловие к новому изданию Princeton Classics	6
Предисловие	19
ЧАСТЬ I	22
Глава I	22
Глава II	44
Глава III	57
Конец ознакомительного фрагмента.	69

# Джон Гревилл Агард Покок Момент Макиавелли Политическая мысль Флоренции и атлантическая республиканская традиция

## Предисловие к новому изданию Princeton Classics

*Ричард Уотмор*

### I

Со времени своего выхода 21 мая 1975 года и по сей день «Момент Макиавелли» вызывает у читателей восхищение, иногда граничащее с потрясением. Рецензенты, даже самые критически настроенные, почти сразу признали книгу шедевром. Специалисты по интеллектуальной истории увидели в ней свидетельство того, что новая дисциплина действительно состоялась. Для ученых из самых разных социальных и гуманитарных наук «Момент Макиавелли» задал образец исторического анализа. На протяжении более чем сорока лет аргументацию и метод Покока оспаривали и защищали. Выводы книги стали предметом нескончаемых дискуссий историков и политологов. Книга приобрела статус классической и встала в один ряд с важнейшими трудами по истории, появившимися во второй половине XX века: «Становлением английского рабочего класса» (*The Making of the English Working Class*, 1963) Э. П. Томпсона или «Религией и упадком магии» (*Religion and the Decline of Magic*, 1971) К. Томаса. Во многих отношениях монография Покока продолжает определять практику интеллектуальной истории. Наряду с «Истоками современной политической мысли» (*The Foundations of Modern Political Thought*, 1978) Квентина Скиннера, она являет собой наиболее показательный пример исследования, созданного в рамках упомянутой научной дисциплины. Чтение «Момента Макиавелли» сродни инициации.

Своеобразие «Момента Макиавелли» станет понятным, если мы сравним его с одной из знаковых работ 1975 года, долгожданной «Философскими принципами политики Юма» (*Hume's Philosophical Politics*) Дункана Форбса. Труд Форбса направил изучение философии Юма в новое русло. Книга Покока изменила сам способ написания истории политической мысли. В апреле того же года на английском и на французском языках вышла книга Мишеля Фуко «Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы» (*Surveiller et punir: Naissance de la prison*). Во всех работах предлагался новый взгляд на прошлое. Каждый из авторов столкнулся со множеством негативных откликов. «Момент Макиавелли» выдержал проверку временем: ученые по-прежнему пользуются понятиями и выводами Покока, особенно относящимися к политическим идеям в XVII–XVIII столетиях. Все это дает основание вновь издать «Момент Макиавелли». Последний раз книга выходила в 2002 году; в послесловии Покок подытожил историю рецепции книги и дополнил ответы некоторым из своих собеседников, многие из которых неверно истолковали содержание книги и намерения ее автора. В предисловии к настоящему изданию, помимо общеизвестных фактов, впервые частично и вкратце изложена история создания «Момента Макиавелли». Мне помогли специалисты по интеллектуальной истории, в том числе и сам Джон Покок. Особую благодарность следует выразить Квентину Скиннеру, который, как это ему свойственно, сделал больше, чем требовало чув-

ство долга, и предоставил мне копии писем Покока, адресованных ему и написанных в период с 1968 по 1974 год. Они тем более важны, что многие письма Покока за этот период, по-видимому, утеряны. Единственная цель моего предисловия – побудить новых читателей двигаться дальше и познакомиться с самим «Моментом Макиавелли».

## II

Как-то в первый триместр 1969 года, который тогда продолжался с января по март, Джон Гревилл Агард Покок встретился в кофейне при библиотеке Кембриджского университета с Квентином Робертом Дафи Скиннером. Сорокапятилетний Покок, в тот момент находившийся в творческом отпуске профессор Университета Вашингтона в Сент-Луисе, поддерживал общение со Скиннером с начала 1960-х годов. Скиннер, впоследствии профессор политических наук (1978) и профессор королевской кафедры истории (1996), на тот момент преподавал историю в Кембридже и был членом совета Крайст-колледжа. Покок хорошо знал Кембридж. Он родился в Лондоне, но семья переехала в Новую Зеландию, когда ему было три года, поскольку его отца, Льюиса Гревилла Покока, назначили преподавателем античной культуры в Кентерберийском колледже. После того как Джон Покок сам окончил Кентербери, получив степень магистра искусств, он в 1948 году перебрался в Кембридж, где в 1952 году защитил кандидатскую диссертацию, написанную под научным руководством Герберта Баттерфилда. Покок занимал академические должности в Университете Отаго, Колледже св. Иоанна, Кембридже и Кентербери, а в 1966 году переехал в штат Миссури в качестве профессора истории на кафедре имени Уильяма Элиота Смита. К тому времени он был уже хорошо известен среди историков как автор «Древней конституции и феодального права» (*The Ancient Constitution and the Feudal Law*), книги, в 1957 году вызвавшей всеобщее одобрение<sup>1</sup>. В «Древней конституции» он объяснял, как исторические материалы, доступные английским и французским юристам XVI–XVII веков, структурировали их представления о легитимной и практически осуществимой политике<sup>2</sup>.

Покок также получил признание благодаря работам о том, как изучать историю политической мысли. В серии статей, опубликованных в 1960–1968 годах, он истолковал метод, на который опирался при написании «Древней конституции», и упомянул интересовавшие его другие сюжеты, где этот метод мог успешно применяться, в частности древнекитайскую философию, гражданский гуманизм, философию Томаса Гоббса и Эдмунда Бёрка<sup>3</sup>. Покок рассматривал авторов прошлого как мыслителей, которые жили в обществе и пользовались языками или дискурсами. Дискурсы включали грамматику, риторику и ряд предпосылок, определявших

<sup>1</sup> Как отозвалась о ней Кэролайн Роббинс, «за последнее десятилетие не появлялось более плодотворного и стимулирующего исследования по истории атлантических территорий в Новое время». См.: *Robbins C.* [Book review] *J. G. A. Pocock, «The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century»* // *Pennsylvania Magazine of History and Biography*. Vol. 82. № 2 (1958). P. 223–225.

<sup>2</sup> *Pocock J. G. A.* *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century. A Reissue with a Retrospect.* Cambridge, 1957 (второе издание – 1987 год).

<sup>3</sup> *Pocock J. G. A.* *Burke and the Ancient Constitution – A Problem in the History of Ideas* // *Historical Journal*. Vol. 3. № 2 (1960). P. 125–143 (рус. перевод: *Поккок Дж. Г. А.* Бёрк и древняя конституция. Об одной проблеме в истории идей / Пер. с англ. Л. В. Черниной под ред. Т. М. Атнашева и М. Б. Велижева // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. 2018. Т. 2. № 3. С. 141–170); *Idem.* *The History of Political Thought: A Methodological Enquiry* // *Philosophy, Politics and Society*. 2nd ser. / Ed. by P. Laslett, W. G. Runciman. New York, 1962. P. 183–202; *Idem.* *The Origins of the Study of the Past: A Comparative Approach* // *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 4. № 2 (1962). P. 209–246; *Idem.* *Ritual, Language, Power: An Essay on the Apparent Meaning of Chinese Philosophy* // *Political Science*. Vol. 16 (1964). P. 3–31; *Idem.* *Machiavelli, Harrington, and English Political Ideologies* // *William and Mary Quarterly*. 3rd ser. Vol. 11 (1965). P. 549–583; *Idem.* *Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes* // *The Diversity of History: Essays in Honour of Sir Herbert Butterfield* / Ed. by J. H. Elliott, H. K. Koenigsberger. London, 1965; *Idem.* *Time, Institutions and Action: An Essay on Traditions and Their Understanding* // *Politics and Experience: Essays Presented to Michael Oakeshott* / Ed. by P. King, B. C. Parekh. Cambridge, 1968.

трактовку тех или иных идей и их использование в политической практике. Его метод предполагал, что исследователь идентифицирует дискурсы, функционирующие в данный конкретный момент, составляющие идеологический контекст или парадигму, доступные самим авторам, которые могли с опорой на них строить, формировать и высказывать свои доводы. На следующем этапе историк устанавливал, как эти дискурсы ограничивали политические возможности, открытые тому или иному мыслителю. Высказывания авторов затем подвергались анализу на предмет того, насколько они подкрепляли или видоизменяли дискурсы или парадигмы, в рамках которых функционировали. Авторы обращались к тем или иным дискурсам и парадигмам иногда сознательно, а иногда неосознанно, и то же самое можно было сказать об оппонентах, воспринимавших высказанные аргументы и отвечавших на них.

Поккок использует понятие «парадигма», что свидетельствует о влиянии на него Томаса Куна и его книги «Структура научных революций» (*The Structure of Scientific Revolutions*), вышедшей в 1962 году. Кун ввел термин «смена парадигмы», чтобы обозначить преобразование системы знаний, характерной для какого-либо научного сообщества, из «нормальной науки», строящейся на определенном наборе принятых суждений, в другой набор суждений, несовместимый с прежней нормальной наукой, но считающийся более близким к объективной реальности. Покок интересовали парадигмы, функционирующие в политических сообществах, принятые нормы, диктовавшие авторам прошлого определенные способы мышления, – нормы, развитие и изменение которых можно было проследить в разных обстоятельствах, но которые иногда сходили на нет и исчезали. В начале 1969 года Покок завершал подготовку нового масштабного проекта. Речь идет о сборнике статей, изданном в 1971 году под заголовком «Политика, язык и время» (*Politics, Language, and Time*). Он включал в себя шесть статей, уже опубликованных в 1960-е годы, и две новые работы, служившие обрамлением для остальных. Последние касались проблемы идентичности политической мысли и адекватного метода исследования этого вопроса. В двух новых статьях, «Языки и их значения: трансформация изучения политической мысли» (*Languages and Their Implications: The Transformation of the Study of Political Thought*) и «О неревOLUTIONIONном характере парадигм: самокритика и выводы» (*On the Non-Revolutionary Character of Paradigms: A Self-Criticism and Afterpiece*) Покок развивал тезис, что сама наука об истории политической мысли находилась в стадии смены парадигмы<sup>4</sup>.

Другие историки, изучавшие политическую мысль, в начале 1960-х годов приходили к схожим выводам относительно оптимального метода исследования исторических текстов. Вслед за статьей Покока «История политической мысли: проблемы методологии» (*The History of Political Thought: A Methodological Enquiry*) вышли работы двух других исследователей: «Своеобразие истории идей» (*The Identity of the History of Ideas*) Джона Данна, опубликованное в 1968 году, и две статьи Квентина Скиннера – «Границы исторических толкований» (*The Limits of Historical Explanations*) и «Значение и понимание в истории идей» (*Meaning and Understanding in the History of Ideas*), изданные в 1966 и 1969 годах соответственно<sup>5</sup>. Данн, как и Скиннер, преподавал в Кембриджском университете. Покок, Скиннера и Данна интересовала одна и та же проблема: установить, что делал (*was doing*) автор при написании того или иного текста, и объяснить, как другие авторы, имевшие дело с исходным текстом, воспринимали и реинтерпретировали его намерения. Одной из главных установок нового подхода было обращение исследователей политической мысли к неканоническим текстам. Так, статья

<sup>4</sup> Pocock J. G. A. *Languages and Their Implications: The Transformation of the Study of Political Thought* // *Politics, Language, and Time: Essays on Political Thought and History*. Chicago, 1989. P. 3–41; *Idem*. *On the Non-Revolutionary Character of Paradigms: A Self-Criticism and Afterpiece* // *Ibid.* P. 273–291.

<sup>5</sup> Dunn J. *The Identity of the History of Ideas* // *Philosophy*. Vol. 43. № 164 (1968). P. 85–104; Skinner Q. *The Limits of Historical Explanations* // *Philosophy*. Vol. 41. № 157 (1966). P. 199–215; *Idem*. *Meaning and Understanding in the History of Ideas* // *History and Theory*. Vol. 8. № 1 (1969). P. 3–53 (рус. перевод: Скиннер К. *Значение и понимание в истории идей* / Пер. с англ. Т. Пирусской // *Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории*. Сост. Т. Атнашев, М. Велижев. М., 2018. С. 53–122).

Скиннера «Значение и понимание в истории идей» изначально носила название «О незначительности великих текстов для истории политической мысли» (*The Unimportance of the Great Texts in the History of Political Thought*)<sup>6</sup>. Историки стремились отказаться от предположения, будто классические авторы различных эпох задавались одними и теми же вопросами. Кроме того, высказывалась мысль, что значение текста нельзя определить, изучая его как отдельно взятый документ или рассматривая исключительно социальные и экономические условия его создания.

Хотя Данн и Скиннер опубликовали свои статьи ближе к концу 1960-х годов, контакты между ними и Пококом установились раньше. Общность устремлений, как писал Покок, стала очевидна уже после появления первых работ Скиннера, подвергавших сомнению традиционный подход, – о Томасе Гоббсе и об Английской революции, вышедших в 1964, 1965 и 1966 годах<sup>7</sup>. То же самое можно сказать о не менее новаторских текстах Данна о Локке, изданных в 1967 году<sup>8</sup>. Эти работы, замечал Покок о Скиннере, «легли в основание нашего союза, который едва ли чему-то суждено поколебать, а также сблизили нас с другими исследователями»<sup>9</sup>. Скиннер и Данн также указывали, что, прочитав Покока, они почувствовали, сколь сильно им близки его взгляды<sup>10</sup>. Трое историков обменивались трудами прежде их публикации. Когда Данн отправил Пококу две статьи о Локке, тот в ответ решил послать им обоим – Скиннеру и Данну – «пачку последних рукописей», поскольку «хотел показать [Данну], каким образом я пытался создать модель политической мысли как деятельности». «Пачка последних рукописей» включала в себя большую часть будущего сборника «Политика, язык и время», изданного в 1971 году<sup>11</sup>. Когда в конце 1968 года Покок должен был приехать в Кембридж из Северной Америки, Данн уже находился в Западной Африке и осваивал новые области научной работы<sup>12</sup>. Покок писал Скиннеру 8 октября 1968 года: «Похоже, что Вы работаете над той же проблемой [политической мысли как деятельности], но с менее социологической и более философской точки зрения». «Я задаюсь вопросом, не стоит ли нам задуматься о чем-то вроде совместного манифеста», – добавлял он<sup>13</sup>. В течение последующих лет Покок всерьез размышлял над монографией о методе под возможным названием «Пещера речи» (*The Cave of Speech*) или «Как совершать действия в отношении людей при помощи слов» (*How to Do Things to People with Words*)<sup>14</sup>. В письме от декабря 1969 года Покок упоминал «подход Куна,

<sup>6</sup> Koikkalainen P., Syrjämäki S. Quentin Skinner. On Encountering the Past // Finnish Yearbook of Political Thought. Vol. 6 (2002). P. 34–63.

<sup>7</sup> Skinner Q. Hobbes's Leviathan // Historical Journal. Vol. 7. № 2 (1964). P. 321–333; *Idem*. History and Ideology in the English Revolution // Historical Journal. Vol. 8. № 2 (1965). P. 151–178; *Idem*. The Ideological Context of Hobbes's Political Thought // Historical Journal. Vol. 9. № 3 (1966). P. 286–317; *Idem*. Thomas Hobbes and His Disciples in France and England // Comparative Studies in Society and History. Vol. 8. № 2 (1966). P. 153–167.

<sup>8</sup> Dunn J. Consent in the Political Theory of John Locke // Historical Journal. Vol. 10. № 2 (1967). P. 153–182; *Idem*. Justice and the Interpretation of Locke's Political Theory // Political Studies. Vol. 16. № 1 (1968). P. 68–87.

<sup>9</sup> Pocock J. G. A. Foundation and Moments // Rethinking the Foundations of Modern Thought / Ed. by A. Brett, J. Tully, N. Hamilton-Bleakley. Cambridge, 2006. P. 39; см. также: *Idem*. Quentin Skinner: The History of Politics and the Politics of History // *Idem*. Political Thought and History: Essays on Theory and Method. Cambridge, 2009. P. 123–142 (первая публикация: Common Knowledge. Vol. 10. № 3 (2004). P. 532–550; рус. перевод: Покок Дж. Г. А. Квентин Скиннер: история политики и политика истории / Пер. с англ. А. Акмальдиновой под ред. Е. С. Островской // Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории. С. 191–217).

<sup>10</sup> Skinner Q. A Reply to my critics // Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics / Ed. by J. Tully. Cambridge, 1988. P. 233 (рус. перевод: Скиннер К. Ответ моим критикам / Пер. с англ. Т. Пирусской // Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории. С. 253); Dunn J. The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the Two Treatises of Government. Cambridge, 1969. P. 101, 143.

<sup>11</sup> Pocock J. G. A. Politics, Language, and Time: Essays on Political Thought and History. New York, 1971.

<sup>12</sup> Political Judgement: Essays for John Dunn / Ed. by R. Bourke and R. Geuss. Cambridge, 2009.

<sup>13</sup> Письмо Джона Покока Квентину Скиннеру, 8 октября 1968 года. Из личного архива Квентина Скиннера.

<sup>14</sup> Pocock J. G. A. Verbalising a Political Act: Towards a Politics of Speech // *Idem*. Political Thought and History: Essays on Theory and Method. P. 33–50. Первая публикация: Political Theory. Vol. 1. № 1 (1973). P. 27–44.

Скиннера и Покока». Вопрос, интересовавший их троих, Покок формулировал следующим образом: «Как совершать действия в отношении людей при помощи слов и как реагировать на их попытки совершать действия с помощью слов в отношении вас самих». Различие состояло в том, что Кун рассматривал парадигмы с научной точки зрения, как исследовательские подходы, и не размышлял над ними в контексте политической мысли как о способах построения речи и убеждения. Тем не менее Покок пытался привлечь Куна к этому проекту, написал ему и послал экземпляр книги «Политика, язык и время» с дарственной надписью, «признавая долг», который сам Кун «едва ли захочет признать»<sup>15</sup>. Хотя ответа Покок не получил, они остались в добрых отношениях.

Связи между Пококом и Скиннером в конце 1960-х годов были особенно тесными – и не только потому, что их объединяли схожие взгляды на методы исследования в истории политических идей. Их обоих также интересовали традиция и стиль колониального английского письма, реконструированная Кэролайн Роббинс, а также выводы из генеалогии, построенной Роббинс на основании анализа флорентийского республиканизма<sup>16</sup>, проделанного Хансом Бароном. Покок передал Скиннеру черновики глав объемного труда, над которым работал с начала 1960-х, и получил в ответ хвалебный отзыв. О том, насколько важную роль Скиннер в эти годы играл для продолжающейся работы Покока, можно судить по тому, что тот посвятил монографию «Политика, язык и время» Квентину Скиннеру, Кентерберийскому университету и литературоведу Джону М. Уоллесу<sup>17</sup>. Скиннер и Покок решили встретиться в Кембридже. Тогда же Покок сообщал, что его рукопись находится «на странной стадии»: «...вчера [7 октября 1968 года] я добрался до середины, имея в виду четыре части: теоретическое введение, флорентийскую, французскую и английскую». По словам Покока, он «завершил работу над теоретическим разделом три года назад», в 1965 году. Теперь же он писал, что «вчера закончил итальянскую часть». Кроме того, он кратко излагал свои идеи в том виде, в каком сформулировал их в последние месяцы 1968 года:

Во введении я утверждаю, что конституционная мысль – это мысль о конкретных политических системах, существующих в секуляризованное время, и что история ренессансной мысли представляет собой историю борьбы с ограниченностью присущих этому периоду понятийных рядов: опыт – обычай – благоразумие, Провидение – апокалипсис – хилиазм, фортуна – гуманизм – республиканизм, – с помощью которых тогда было принято говорить об индивидуальном и светском. Затем я применяю эту модель к флорентийской мысли, и здесь она, как мне кажется, работает очень хорошо; но для этого мне пришлось написать *единственный* из известных мне – во всяком случае, на английском языке – развернутый обзор теории 1494–1530 годов, поместив Савонаролу, Гвиччардини, Макиавелли и Джаннотти в общий динамически развивающийся контекст (под конец я еще добавил к ним Контарини, чтобы немного отчетливее показать венецианский элемент). Результат оказался вдохновляющим: вдребезги разлетелись многие традиционные представления о Макиавелли, который оказался по духу

<sup>15</sup> Письмо Покока Скиннеру, 12 июля 1971 года. Из личного архива Квентина Скиннера.

<sup>16</sup> *Robbins C. The Eighteenth-Century Commonwealthman: Studies in Transmission, Development and Circumstances of English Liberal Thought from the Restoration of Charles II until the War with Thirteen Colonies. Cambridge, Mass., 1959; Baron H. The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny. Princeton, 1955 (второе издание – 1966 год). Скиннер опубликовал работу: Skinner Q. The Principles and Practice of Opposition: The Case of Bolingbroke versus Walpole // Historical Perspectives: Essays in Honour of J. H. Plumb / Ed. by N. McKendrick. London, 1974. P. 93–128, и планировал написать книгу, которая бы охватывала период начиная с 1800 года. См.: Goldie M. The Context of The Foundations // Rethinking the Foundations of Modern Political Thought. P. 3–19.*

<sup>17</sup> Джон М. Уоллес, преподававший английский язык в Чикагском университете, был автором книги: *Wallace J. M. Destiny His Choice: The Loyalty of Andrew Marvell. Cambridge, 1968.*

намного ближе Аристотелю, чем принято считать... Продолжают происходить странные и удивительные вещи, но беда в том, что в моей рукописи уже, должно быть, около 120 000 слов, и если я таким же образом буду рассматривать французскую и английскую мысль, то у меня выйдет книга, в три или четыре раза превышающая объем «Древней конституции»<sup>18</sup>.

Следовало бы рассказать, как в конце 1968 года Покок приехал в Кембридж. Тогда он уже успел много сделать, но к началу 1969 года ему все еще предстояло изрядно потрудиться над текстом, который позже стал «Моментом Макиавелли». Дальше я опишу некоторые обстоятельства, побудившие Покока написать книгу, в которой он отстаивал новый подход к изучению прошлого.

### III

Интеллектуальное странствие Покока началось в Крайст-колледже и в Кентерберийском университете. Именно в Кентербери он начал изучать основные формы правления и историю политической мысли, последнюю – по книге Джорджа Х. Сабина «История политической теории» (*A History of Political Theory*, 1937), двигаясь от существовавших до эпохи Платона античных полисов к коммунизму, фашизму и национал-социализму<sup>19</sup>. Когда в 1948 году Покок приехал в Кембридж, значительное влияние на него стал оказывать его научный руководитель Герберт Баттерфилд. В своей работе «Англичанин и его история» (*The Englishman and His History*, 1944) Баттерфилд обратился к Роберту Брэди и к спорному вопросу об учреждении палаты общин. Это натолкнуло Покока на мысль об изучении конституционализма XVII столетия. Однако к тому времени, как Покок освоился в Кембридже, Баттерфилд начал работу над исследованиями, из которых впоследствии сложились «Истоки современной науки, 1300–1800» (*The Origins of Modern Science, 1300–1800*, 1949) и «Георг III, лорд Норт и народ» (*George III, Lord North, and the People*, 1949). Несмотря на все большее расхождение в интересах, Баттерфилд оказывал Пококу всяческую поддержку и помогал ему на начальном этапе его научной карьеры. Он организовал для Покока исследовательскую стипендию в Даремском университете, где тот закончил работу над диссертацией, а кроме того, способствовал выходу первой публикации Покока<sup>20</sup>. Баттерфилд также содействовал возвращению Покока в Кембридж в 1956 году в качестве научного сотрудника Сент-Джонс-колледжа. Он, несомненно, поощрял Покока идти собственной дорогой, и их отношения оставались «хорошими, но близкими не были никогда»<sup>21</sup>. Более серьезное влияние на подход Покока к политической мысли оказал Питер Ласлетт. Покок всегда признавал это, говоря, что «присутствовал при создании» новаторского подхода Ласлетта к изучению исторических текстов<sup>22</sup>.

После работы в Блетчли-парке во время войны, где он расшифровывал сообщения японской военно-морской разведки, Ласлетт вернулся в Кембридж в качестве научного сотрудника Сент-Джонс-колледжа и занялся изучением дворянства (*gentry*) в Кенте XVII столетия<sup>23</sup>. Его заинтересовали политические идеи, активно циркулировавшие в рукописях среди дворянских семей. В числе этих текстов он обнаружил трактат «О Патриархе, или Естествен-

<sup>18</sup> Письмо Покока Скиннеру, 8 октября 1968 года. Из личного архива Квентина Скиннера.

<sup>19</sup> О Новой Зеландии и книге Сабина см.: *Pocock J. G. A. Working on Ideas in Time // Idem. Political Thought and History: Essays on Theory and Method*. P. 20–32.

<sup>20</sup> *Pocock J. G. A. Robert Brady, 1627–1700: A Cambridge Historian of the Restoration // Cambridge Historical Journal*. Vol. 10 (1951). P. 186–204.

<sup>21</sup> Из личной переписки Джона Покока, 11 ноября 2015 года.

<sup>22</sup> *Pocock J. G. A. Present at the Creation: With Laslett to the Lost Worlds // International Journal of Public Affairs*. 2006. № 2. P. 7–17.

<sup>23</sup> *Laslett P. The Gentry of Kent in 1640 // Cambridge Historical Journal*. Vol. 9 (1948). P. 148–164.

ная власть королей» (*Patriarcha, or the natural power of Kings*), написанный кентским нобилем сэром Робертом Филмером<sup>24</sup>. Ласлетт был уверен, что Филмер писал это сочинение для друзей, обсуждавших политику в своих поместьях и составлявших, по словам Ласлетта, «университет, рассредоточенный в пространстве»<sup>25</sup>. Книга «О Патриархе и другие политические произведения» (*Patriarcha and Other Political Works*) Филмера под редакцией Ласлетта вышла в 1949 году. Историк выявил различия между контекстами создания трактата и его посмертной публикации<sup>26</sup>. Основная идея заключалась в том, что следовало отделить Филмера, вошедшего в историю политической мысли благодаря труду, опубликованному в 1670-е годы, от Филмера – автора рукописи, увидевшей свет двадцать лет спустя после его смерти. В 1953 году Ласлетт назначили преподавателем исторического факультета; к тому времени он уже углубился в исследование другого случая, когда задержка публикации изменила отношение к напечатанному тексту, а значит, и приписываемое ему значение: речь шла о «Двух трактатах о правлении» (*Two Treatises of Government*) Локка<sup>27</sup>. В подготовленном им полном издании 1960 года Ласлетт впервые показал, что трактаты Локка, написанные около 1681 года, обосновывали билль об отводе (*Exclusion Bill*), а не оправдывали революционные события 1688–1689 годов.

Поккок писал, что именно Ласлетт «раскрыл тайну контекстуализации»<sup>28</sup>. Когда Поккок встретился с Ласлеттом, ему уже были знакомы сложности контекстуализации, даже больше, чем самому Ласлетту. Поккок решил представиться Ласлетту, так как обнаружил в Библиотеке Иннер Темпл автограф письма Джеймса Тиррелла Уильяму Петиту, в котором Тиррелл упоминал «О Патриархе» и убеждал своего адресата ответить на текст Филмера «Великий вопрос свободного землевладельца» (*Freeholder's Grand Inquest*). Издание произведений Филмера спустя много лет после его смерти стало поводом к написанию таких разных в языковом плане работ, как «Два трактата» Локка, «Рассуждения о правлении» (*Discourses on Government*) Алджернона Сиднея, «Древние права палаты общин в Англии» (*The Ancient Rights of the Commons in England*) Уильяма Петита и «Возрожденный Платон» (*Plato Redivivus*) Генри Невилла. Каждый из авторов по-своему понимал политическое значение сочинений Филмера, что требовало более подробного и конкретного описания полемики той эпохи.

Когда Поккок вновь встретился с Ласлеттом в Кембридже в 1956 году, сфера научных интересов Ласлетта уже изменилась. Его занимал потенциал философии языка в духе логического позитивизма применительно к социальным проблемам. Этот интерес нашел отражение в серии книг под общим названием «Философия, политика и общество» (*Philosophy, Politics and Society*), выходивших с 1957 года. Мало кто из авторов, печатавшихся в сборниках, был чувствителен к истории, и общий метод строился на предпосылке, что ни одно высказывание не имеет значения вне критериев, к которым оно само апеллирует. В 1962 году Поккок написал статью для этой серии. Тем не менее он был знаком с одной из версий подхода, которому теперь отдавал предпочтение Ласлетт, по лекциям Карла Поппера, прочитанным им в Кентерберийском университете в 1945 году и легшим в основу книги «Открытое общество и его враги» (*Open Society and Its Enemies*). Поппер утверждал, что каждое высказывание должно содержать в себе средства его фальсификации. Взгляды Ласлетта в дальнейшем претерпели эволюцию. Его восхитило то, в какой мере патриархальное социальное устройство семьи и государства отражало реалии XVI–XVII веков. Он решил, что исследовать социальные структуры средствами исторической демографии важнее, чем изучать произведения

<sup>24</sup> *Idem.* Sir Robert Filmer: The Man versus the Whig Myth // Cambridge Historical Journal. Vol. 9 (1948). P. 523–546.

<sup>25</sup> *Idem.* The Gentry of Kent in 1640. P. 149. См. также более позднюю работу Ласлетта: *Idem.* The World We Have Lost. New York: Charles Scribner, 1973. P. 192.

<sup>26</sup> *Filmer R.* Patriarcha and Other Political Works / Ed. by P. Laslett. Oxford, 1949.

<sup>27</sup> *Laslett P.* The 1960 Edition of Locke's Two Treatises of Government: Two States // Transactions of the Cambridge Bibliographical Society. Vol. 1. № 4 (1952). P. 341–347.

<sup>28</sup> Джон Поккок, из личного письма к автору, 18 ноября 2015 года.

отдельных мыслителей с помощью контекстуального анализа. В результате Ласлетт опубликовал свою наиболее известную работу – «Мир, который мы потеряли: Англия в доиндустриальную эпоху» (*The World We Have Lost: England before the Industrial Age*, 1965).

В Кембридже молодого Покока вдохновляли и другие фигуры. Среди них был Майкл Оукшотт, назначенный в Кембриджский университет преподавателем истории в 1933 году. Тогда же он опубликовал работу «Опыт и его формы» (*Experience and Its Modes*), в которой описывал «внутренне целостные миры дискурса, каждый из которых представляет собой изобретение человеческого интеллекта». Вернувшись в Кембридж после войны, Оукшотт закончил свое «Введение к Левиафану» (*Introduction to Leviathan*), а в 1947–1954 годах возглавлял редакцию *Cambridge Journal*, где опубликовал статьи «Рационализм в политике» (*Rationalism in Politics*, 1947) и «Рациональное поведение» (*Rational Conduct*, 1950). В 1949 году он переехал в Оксфорд, где преподавал в Неффилд-колледже, а в 1951 году стал профессором Лондонской школы экономики. Скептицизм и историзм Оукшотта в конце 1940-х годов ощущались особенно явственно. В этот период Покок написал несколько текстов для Оукшотта, а позже участвовал в юбилейном сборнике, изданном по случаю выхода Оукшотта на пенсию в 1968 году. Покок писал: «Оукшотт во многом близок моему чувству истории». Оказал на него влияние и Дункан Форбс, который в 1952 году опубликовал свою «Либеральную англиканскую идею истории» (*The Liberal Anglican Idea of History*) и еще раньше начал печатать авторитетные статьи в *Cambridge Journal* и *English Historical Review*. Важнейшие из них, по мнению Покока, были связаны с шотландской мыслью и «научным вигизмом»<sup>29</sup>. В новом издании «Древней конституции» (1987) Покок отметил, что в 1957 году, когда книга вышла в первый раз, с шотландским Просвещением он «был знаком главным образом по статьям Дункана Форбса в *Cambridge Journal*»<sup>30</sup>.

В 1958 году Покок снова вернулся в Новую Зеландию: ему предложили постоянную работу в Кентерберийском университете. Он получил поручение организовать новую кафедру политической теории, хотя сам предмет преподавался в Кентербери на протяжении многих лет. Первыми, кого он назначил, были, во-первых, Остин Митчелл, впоследствии заметный британский политический деятель, во-вторых, специалист по Аристотелю Джим Флинн, получивший известность благодаря своей интерпретации IQ-тестов, и наконец Ричард Кеннэуэй, который в Новой Зеландии изучал проблемы внешней политики. Кроме того, Покок работал в Кентербери одновременно с местными историками – специалистами по XVIII веку, находившимися под сильным влиянием Льюиса Нэмира, такими как Невилл Филипс, Мэри Питерс, Джон Оуэн и Джон Куксон. Именно в Кентербери между 1958 и 1965 годами возник замысел «Момента Макиавелли», и именно там были написаны черновые варианты некоторых глав: тех, где говорилось об идеологии двора и страны (*Court and Country*), о регулярной армии и смешанной конституции, о тех суждениях, которые сам Покок позже назовет «неохаррингтоновскими» (в окончательной версии книги речь идет о главах 11 и 12). Когда в 1966 году Покок переехал в Университет Вашингтона в Сент-Луисе, в научном плане он как бы перенесся из мира Кэролайн Роббинс в мир Ханса Барона и перешел от спорных вопросов, связанных с британскими территориями, к Флоренции XV–XVI веков.

В 1964 году по приглашению медиевиста Нормана Кантора Покок приехал на лето в Колумбийский университет, и Кантор попросил его написать о европейской конституционалистской мысли XVI–XVII столетий для серии, которую он готовил для издательства *John Wiley & Sons*. Покока, наряду с такими историками, как Бернард Бейлин и Дуглас Адэйр,

<sup>29</sup> *Forbes D. Historicism in England // Cambridge Journal. Vol. 4 (1951). P. 387–400; Idem. James Mill and India // Cambridge Journal. Vol. 5 (1951). P. 19–33; Idem. The Rationalism of Sir Walter Scott // Cambridge Journal. Vol. 7 (1953). P. 20–35; Idem. Scientific Whiggism: Adam Smith and John Millar // Cambridge Journal. Vol. 7 (1954). P. 649–651.*

<sup>30</sup> *Pocock J. G. A. The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century. A Reissue with a Retrospect. P. 371.*

уже начали причислять к сторонникам «республиканского синтеза» из-за его давнего интереса к Харрингтону и статьи «Макиавелли, Харрингтон и английские политические идеологии восемнадцатого столетия» (*Machiavelli, Harrington and English Political Ideologies in the Eighteenth Century*), напечатанной им в 1965 году в *William and Mary Quarterly*. К пониманию важности аристотелевского и флорентийского нарративов об основании и выживании республик Покок пришел в Университете Вашингтона.

#### IV

Когда в ноябре 1973 года Покок писал предисловие к первому изданию «Момента Макиавелли», он отметил, что «присутствие Ханса Барона таинственным образом ощущается во всей книге». Однако самому Барону об этом «совершенно не было известно». В работе чувствовалось влияние ряда известных ученых, таких как Феликс Гилберт, чья книга «Макиавелли и Гвиччардини: политика и история Флоренции XVI века» (*Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth-Century Florence*) вышла в 1965 году, Уильям Боусма, который опубликовал свою работу «Венеция и защита республиканской свободы: ренессансные ценности в эпоху Контрреформации» (*Venice and the Defense of Republican Liberty: Renaissance Values in the Age of the Counter Reformation*) в 1968 году, Дональд Вайнстейн, рецензент рукописи Покока, которую последний отдал в издательство Принстонского университета (*Princeton University Press*), и автор книги «Савонарола и Флоренция: пророчества и патриотизм в эпоху Возрождения» (*Savonarola and Florence: Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, 1970), Гордон Вуд, чье «Создание Американской республики, 1776–1787» (*The Creation of American Republic, 1776–1787*) увидело свет в 1969 году, и Джек Хекстер, в то время заканчивавший работу над собственным трудом о Макиавелли, который затем получил название «Взгляд на политику накануне Реформации: Мор, Макиавелли и Сейсель» (*The Vision of Politics on the Eve of the Reformation: More, Machiavelli, and Seyssel*, 1973). Кроме того, существенное влияние на Покока оказали его коллеги по Университету Вашингтона, в том числе Питер Ризенберг, чья «Неотчуждаемость суверенитета в средневековой политической мысли» (*Inalienability of sovereignty in Medieval Political Thought*) вышла в 1956 году, Джон Маррин, специалист по колониальной и революционной истории, и политолог Ричард Флэтмен. Они помогли Пококу в начале 1970-х годов, когда тот редактировал первые наброски, касавшиеся Флоренции. В ноябре 1971 года Покок сообщил Скиннеру, что «Момент Макиавелли» насчитывает «уже до трехсот семидесяти пяти страниц рукописного текста и напечатанных отрывков из флорентийцев. Когда книга будет закончена, ее объем наверняка превысит пятьсот страниц». В то время он «пытался привести в порядок главу о Джаннотти и Контарини». Одновременно Покок работал над главами, которые впоследствии вошли в заключительные разделы «Момента Макиавелли». За двумя частями о флорентийцах должна была следовать «завершающая часть „Ценности и история в дореволюционной Атлантике“, состоящая из двух глав: об английском варианте республики и об американской интерпретации добродетели»<sup>31</sup>.

Весной 1972 года Покок считал, что до окончания работы ему оставалось две главы. В соответствии с существовавшим у него на тот момент планом книги это означало, что в общей сложности глав будет тринадцать. Покок писал Скиннеру, что как-то ночью проснулся, «трясаясь от истерического смеха при мысли, что всего будет тринадцать глав и что это доказывает правоту Штрауса с его мистикой чисел». В десятой и одиннадцатой главах «рассматривался английский материал в момент появления на сцене Харрингтона»; они были организованы согласно «схеме различных типов мышления». Таким образом, заключительные главы должны были затрагивать «все связанное с новым прочтением Харрингтона, XVIII веком

<sup>31</sup> Письмо Покока Скиннеру, 5 ноября 1971 года. Из личного архива Квентина Скиннера.

в Америке и (по крайней мере косвенно) во Франции». Стремясь по возможности «избежать Сциллы переписывания всего заново и Харибды введения новых сюжетов», он планировал завершить работу в мае, а лето 1972 года посвятить новому изданию Харрингтона, которому предстояло выйти в издательстве Кембриджского университета. Хотя Покок признавался, что его «немного беспокоит» необходимость «забрасывать читателя в густые дебри английской мысли после стольких глав, посвященных подробному анализу флорентийцев», он не мог придумать лучшего способа охватить всю тему<sup>32</sup>. Однако в начале мая 1972 года он сообщал, что у него по-прежнему остаются недописанными две главы и что он столкнулся с трудностями, пытаясь «развернуто изложить, каким образом ценности гражданского гуманизма сохранились в мире, где их нельзя объяснить ограничениями средневековой эпистемологии»<sup>33</sup>.

Лишь 12 октября 1972 года Покок объявил, что «книга о Макиавелли закончена». Теперь он занялся поисками издательства, и сначала его выбор пал на «У. У. Нортон» (*W. W. Norton*). Заключительная часть «Момента Макиавелли» видоизменилась. Между маем и октябрём 1972 года Покок добавил две новые главы. Работая над разделами, посвященными английской мысли начала XVIII века, он сделал ряд открытий. Покок описал широко распространенные тогда страхи, связанные с влиянием коммерческого общества на человеческую личность. Это затруднение, характерное для XVIII века, «следовало преодолеть с помощью [политического] языка, определявшего высшую ценность как нечто статичное, а историю – как движение, необходимо предполагающее деградацию». Покок рассказывал Скиннеру, как пелена постепенно спадала с его глаз. Попутно он отмечал, что в результате теории К. Б. Макферсона, считавшего XVII столетие временем расцвета «собственнического индивидуализма» («Политическая теория собственнического индивидуализма: от Гоббса к Локку» / *The Political Theory of Possessive Individualism: from Hobbes to Locke*, 1962), понесла большой урон:

Толчком к этому [переосмыслению] стало открытие, сделанное мной, когда я работал с такими документами, как «Обозрение дел Франции» [*Review of the Affairs of France, 1704–1713*] Дефо, в поисках исходных аргументов в пользу Двора. Я наткнулся на образ Кредита (системы государственных векселей) как непостоянной женщины, которая олицетворяла иррациональное течение истории и была не кем иным, как Фортуной (и в меньшей степени Фантазией), явившейся под новым именем. В итоге мне пришлось полностью переписать свою трактовку происходившей при Вильгельме и Анне полемики. Для этого я использовал заглавие «Неомакиавеллиевская политическая экономия» и доказывал, что в XVIII столетии был свой «Момент Макиавелли», когда (1) модель «добродетель – фортуна – порок» воспроизводится как «добродетель – торговля – порок» и (2) ранний капитализм, совершенно не в духе Локка и Макферсона, осмысливается в рамках парадигмы «кредит – фантазия – страсть – честь». Таким образом проявляется характерная для XVIII века версия ложного сознания, и мы видим зарождение того типа мышления, которое затем стало марксистским.

Дополнительные части стали идеальной прелюдией к заключительной главе об американизации добродетели, которая позволила «поместить увлечение Джефферсона классикой и его мессианские идеи в пространство Макиавелли и Харрингтона и в конечном счете дать ключ к истолкованию американской проблемы сохранения домодерных ценностей в постмодерном обществе». Покок отметил, что работа над завершением «Момента Макиавелли» оказалась «настоящим развлечением». Жаль было только, что он уже не мог пошутить в своем тексте

<sup>32</sup> Письмо Покока Скиннеру, 29 марта 1972 года. Из личного архива Квентина Скиннера.

<sup>33</sup> Письмо Покока Скиннеру, 10 мая 1972 года. Из личного архива Квентина Скиннера.

по поводу последователей Штрауса. Впрочем, Покок на время творческого отпуска собирался отправиться в Канберру, где ему предстояла встреча с приехавшим туда Кроуфордом Броу Макферсоном. Покок уже предвкушал, как «выскажет ему все это»<sup>34</sup>. Однако, несмотря на диаметрально противоположные взгляды на развитие политической мысли, ладили они хорошо.

В январе 1973 года «W. W. Norton» отказался напечатать «Момент Макиавелли», сославшись на то, что книгу такого большого объема может опубликовать лишь академическое издательство. Покок обратился в издательство Принстонского университета. К апрелю поступил отзыв на рукопись<sup>35</sup>. Покок сразу догадался, что анонимным рецензентом был Дональд Вайнштейн. Вайнштейн прежде всего раскритиковал две первые части книги. Он полагал, что в разделах о «флорентийцах» слишком мало внимания уделяется риторике. Кроме того, характеризуя средневековую мысль, автор злоупотребляет описанием идущей от Августина традиции. Это описание следовало расширить, включив в него такие фигуры, как Евсевий Кесарийский. Пококу удалось учесть в своем тексте замечания Вайнштейна, чем издательство осталось удовлетворено. В то же время он чувствовал беспокойство. Покок вновь обратился к Скиннеру. Особенно тревожила его связь между первой частью монографии и остальным текстом. Как он писал, «среднестатистического читателя обязательно будет раздражать, что книга, в которой говорится в первую очередь о Макиавелли, подходит к нему настолько издали»<sup>36</sup>. Покок даже спросил Скиннера, не возражает ли тот, чтобы его имя фигурировало в перечне благодарностей за помощь в работе над «Моментом Макиавелли». Учитывая, что «никто не читал эту проклятую рукопись от начала до конца», Скиннер, на протяжении долгого времени дававший ему советы по каждой новой главе, рисковал оказаться «частично ответственным» за книгу. Покок поинтересовался, предпочитает ли Скиннер, чтобы его имя не упоминалось вовсе. Как и раньше в других своих письмах, Скиннер вселил в Покока уверенность относительно его работы, подчеркнув, что, с его точки зрения, несогласованности между частями нет.

6 декабря 1973 года Покок отправил по почте окончательную версию рукописи «Момента Макиавелли» в Принстон. Скиннер убеждал Покока расширить аргументацию, и Покок признался, что вновь переработал последнюю часть, и вкратце рассказал Скиннеру, что он сделал и чего не сделал:

Я вновь вернулся к Локку, посмотрев на него с позиции, близкой к точке зрения Арендт. Я занял ее, чтобы отметить следующую вещь: никто, похоже, толком не знает, как развивалась трудовая теория ценности от Локка до Адама Смита. При условии, что мы рассматриваем происхождение более поздней марксистской проблематики «реификации» и т. д., *homo faber*, конечно, важен, но я не нахожу его в начале XVIII столетия. По стечению обстоятельств я веду сейчас семинар об Августинской эпохе (*Augustan [period]*), и Мандевиль предстает весьма необычной фигурой: его «любовь к себе» – форма ложного сознания, – кажется, ушла далеко вперед в сравнении со «славой» Гоббса, а его «коммерция» – в сравнении с «собственностью» Локка. Однако я не пытался вместить это в книгу<sup>37</sup>.

Такого рода высказывания свидетельствовали о том, что как для самого Покока, так и для последующих читателей «Момента Макиавелли» книга стала импульсом к работе над мириадами сюжетов, представших благодаря ей в новом свете. Покок был полон воодушевления. Завершение «Момента Макиавелли» совпало с переменами в жизни самого Покока и его семьи. После долгих колебаний, связанных с вопросом, уезжать ли ему из Миссури, он наконец

<sup>34</sup> Письмо Покока Скиннеру, 12 октября 1972 года. Из личного архива Квентина Скиннера.

<sup>35</sup> Письма Покока Скиннеру, 26 января 1973 года и 27 апреля 1973 года. Из личного архива Квентина Скиннера.

<sup>36</sup> Письмо Покока Скиннеру, 26 июля 1973 года. Из личного архива Квентина Скиннера.

<sup>37</sup> Письмо Покока Скиннеру, 6 декабря 1973 года. Из личного архива Квентина Скиннера.

решился принять давнее предложение от Университета Джонса Хопкинса и в 1974 года занял там должность профессора истории.

## V

Работая над «Моментом Макиавелли», Покок считал необходимым отстаивать метод изучения политической мысли как совокупности лингвистических актов, осуществляемых носителями языка в конкретных исторических контекстах. Покок всегда понимал контекст шире, чем другие историки, работающие в той же области. Это обстоятельство предопределило структуру и содержание книги. Оно способствовало тому ощущению величия (*grandeur*), которое возникало у многих читателей по прочтении труда. Они столкнулись с уникальным историческим воображением, обладавшим необыкновенными глубиной и масштабом. Покок осознавал, что многим обязан другим историкам. Тем не менее он всегда предлагал нечто новое. Отчасти об этом можно судить по рассказу о замысле «Момента Макиавелли», сохранившемуся среди бумаг Дональда Вайнштейна и написанному Пококом в 1968 году. Объясняя, в чем состояла исключительность политических идей эпохи Возрождения, он отмечал:

Несколько лет назад я занялся исследованиями ренессансной конституционной мысли и вскоре задался вопросом, как можно было бы определить ее суть. У меня сложилось представление, что речь шла о политической мысли, стремящейся объяснить конкретные политические системы – во Флоренции, Венеции, Франции и Англии, – скорее чем политическое сообщество как универсальное абстрактное понятие. Это навело меня на размышления, что поздняя схоластическая мысль прекрасно приспособлена для работы с универсалиями и неплохо справлялась с понятиями, связывавшими единичное с универсальным, но гораздо хуже оснащена концептами, позволявшими осмыслить отношения между одним единичным явлением и другими, а тем более отношения последовательности или причинно-следственной связи. Под «единичным» я подразумеваю, во-первых, конкретное явление или событие, во-вторых, конкретное решение, призванное упорядочить явление или событие и встроить его в социальную структуру, и, наконец, конкретную национальную или местную систему правления, сотканную из конкретных решений и институциональных структур, возникших благодаря этим решениям. Я обнаружил свидетельства, что мыслителям XV столетия был совершенно не чужд такой взгляд на политику, но они столкнулись с большими трудностями, пытаясь рационализировать его. «Разум», как они его понимали, по большей части оперировал универсальными, отвлеченными и вневременными категориями; из этого я сделал вывод, что единичное понималось прежде всего как разворачивающееся во времени, имеющее начало и конец, а что само время в значительной мере рассматривалось как измерение этой очень трудно понимаемой единичности<sup>38</sup>.

Затем Покок объяснил, что такой подход к идеям прошлого неизбежно приводил к рассмотрению ренессансной конституционалистской мысли как проявления позднесредневекового историзма:

---

<sup>38</sup> Pocock J. G. A. A Method, a Model, and Machiavelli (коллоквиум по истории в Принстоне, 19 ноября 1968 года. Из трудов Дж. Г. А. Покока, Университет Джонса Хопкинса. Благодарю Беверли Паркера, что он нашел и отправил мне этот текст).

Получалось, таким образом, что для подобного склада ума, который я пытался определить, было характерно восприятие последовательности единичных событий и действий во времени как нерациональных, но что средства, которыми он располагал для осмысления единичного, служили ему и для понимания цепочек событий во времени, для придания жизнеспособности политическим действиям и для поддержания устойчивости политических структур. На этом этапе изучение позднесредневекового или ренессансного конституционализма превратилось в исследование позднесредневекового историзма; скорее радуясь такой перспективе, я продолжил разрабатывать модель, описывающую способы осмысления единичного и времени, которые, как мне казалось, были тогда доступны. Речь в целом шла о языках или парадигматических структурах, на которые я затем опирался.

Последний тезис важен, поскольку он указывает на то, что сделало работу Покока единственной в своем роде. Многие историки и политические философы приходили к выводу, что понять идеи во времени означало определить множество языков, на которых они были сформулированы. Покок показал, что один из этих языков создал историческую мысль, вместе с другими языками образовав то, что он обозначил как «дискурс истории или историографии». Для Покока это означало разрыв между, с одной стороны, политической мыслью или политической теорией и, с другой, – философией. В итоге история или историография стали формой политической мысли, необходимой для ее трансляции во времени. Пока Квентин Скиннер и другие ведущие историки политической мысли занимались воссозданием правовой и политической философии, породившей современную концепцию государства, а также теорию индивидуальных гражданских и политических прав, Покок продолжал изучать историографию и гражданское общество. Это побудило его проследить, как изменялись ограничения, которые политика накладывала на домодерную экономику. Кроме того, его интересовало, как происходила постепенная адаптация политической мысли и истории в коммерческом обществе с XVIII до начала XIX века<sup>39</sup>. Решая эту задачу, Покок понял, что мы имеем дело с парадигматическим сдвигом в британской истории<sup>40</sup>. Это открытие позволило Пококу осознать весь масштаб мировоззрения Эдварда Гиббона, которому он посвятил шесть томов выдающегося исследования «Варварство и религия» (*Barbarism and Religion*), вышедшего с 1991 по 2015 год.

---

<sup>39</sup> *Idem*. The Political Limits to Pre-modern Economics // The Economic Limits to Modern Politics / Ed. by J. Dunn. Cambridge, 1990. P. 121–141.

<sup>40</sup> *Idem*. Three British Revolutions: 1641, 1688, 1776. Princeton, 1980; *Idem*. Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century. Cambridge, 1985.

## Предисловие

Эта книга состоит из двух основных частей, а сложность темы служит оправданием ее объема. В первой половине – разделенной на две части – я интерпретирую флорентийскую мысль эпохи Макиавелли, помещая его труды в круг сочинений современников и сверстников: Савонаролы, Гвиччардини, Джаннотти и других. Такой подход не использовался в ранее написанных англоязычных работах: я стремлюсь поместить флорентийский республиканизм в контекст, который анализирую в трех главах, составляющих первую часть. Здесь я предполагаю, что возрождение республиканского идеала сторонниками гражданского гуманизма поставило вопрос об обществе, в котором политическая природа человека, описанная Аристотелем, должна была получить заверченный вид внутри христианского представления о времени, отрицавшего возможность какой-либо мирской завершенности. Далее, я исхожу из того, что мышление европейца этого периода располагало ограниченным набором средств, позволяющих наделять смыслом секулярное время, – об этом речь пойдет в первых трех главах, а также в главах, посвященных обычаю, благодати и фортуне. Проблема существования республики во времени могла в ту эпоху осмысляться лишь с помощью таких средств. Флорентийцы первой четверти XVI века – в особенности Макиавелли – ставили и решали сформулированную таким образом общую проблему, что придает их мысли особое своеобразие.

Выражение «Момент Макиавелли» следует понимать двояко. Во-первых, оно обозначает момент и способ, благодаря которым появилась на свет мысль Макиавелли. Здесь я прошу читателя не забывать, что перед ним не «история политической мысли» (что бы это ни означало) в последние годы существования Флорентийской республики и не история политического опыта флорентийцев той эпохи, призванная «объяснить», как они выражали изучаемые нами идеи. Момент, о котором здесь идет речь, определяется выборочно и тематически. Я утверждаю, что устойчивые формы в темпоральном сознании европейцев эпохи Средневековья и раннего Нового времени привели к такому представлению о республике и гражданском участии в ней, которое ставило проблему исторического самосознания. Как можно заметить, Макиавелли и его современники прямо и косвенно сталкивались с этой проблемой и занимались поисками ее решения. Она играла важную роль тогда и не теряла своей значимости в последующие два или три столетия, во многом благодаря их оригинальным размышлениям. Попытки решения указанной проблемы – это исторический процесс, хотя речь шла лишь об одном из аспектов сложной структуры их мысли; а «момент» – это та историческая ситуация, в которой они занимались осмыслением этой проблемы, ставшей для них насущной.

Во-вторых, «момент Макиавелли» обозначает саму проблему. Это название того момента в концептуальном понимании времени, в который республика осознает собственную временную конечность, стараясь сохранить моральную и политическую стабильность в потоке иррациональных событий, воспринимавшихся как неминуемо разрушительные для всех стабильных светских установлений. На разработанном для этих целей языке ситуация описывалась как противостояние «добродетели» «фортуны» и «пороку». Изучение флорентийской мысли предполагает исследование того, как Макиавелли и его современники понимали оттенки значений этих слов и их импликаций в контексте тех способов осмысления времени, которые рассматриваются в предшествующих главах. Стремясь показать, что Макиавелли был в числе многих более и менее выдающихся людей, обеспокоенных решением этой проблемы, я надеюсь также показать, что это подходящий контекст для изучения его мысли. Толкуя ее таким образом, мы, возможно, сократим число высокопарных и оторванных от реальности интерпретаций, которым она подвергалась.

Кроме того, я утверждаю, что у «момента Макиавелли» была долгая история в том смысле, что секулярное политическое самосознание продолжало ставить вопросы для истори-

ческого самопонимания, составляя часть пути, проделанного западной мыслью от средневекового христианского к современному историческому сознанию. Макиавелли и его современники, флорентийская теория и ее представления о венецианской практике оставили парадигматическое наследие, связанное с размышлением над не теряющими актуальности проблемами: понятиями сбалансированного правления, динамичной *virtù*<sup>41</sup>, ролью оружия и собственности в формировании гражданской личности. Во второй половине книги – в третьей части – я прослеживаю историю «момента Макиавелли» в английской и американской мысли XVII–XVIII веков, стараясь показать, что англоязычная политическая традиция была носителем республиканских и макиавеллистских концепций и ценностей, наряду с концепциями и ценностями конституционалистов, Локка и Бёрка. Я утверждаю, что ключевой фигурой здесь выступает Джеймс Харрингтон, осуществивший синтез гражданской гуманистической мысли с английским политическим и социальным сознанием, и философии войны Макиавелли – с основанным на общем праве представлением о важности безусловных прав на частную собственность. Первые три главы третьей части посвящены размышлению о том, как республиканская концепция политики оказалась уместной в весьма неблагоприятной обстановке Англии времен Гражданской войны, где конфликт между тюдоровским монархизмом и пуританским религиозным национализмом и милленаристским сектантством породил, по-видимому, намного больше соперничающих между собой стилей и языков мышления, чем во Флоренции. Уверенное распространение неоклассической политической теории, которая в каком-то смысле была наследницей пуританского милленаризма, и ее господство в Англии и Америке XVIII столетия – феномен, требующий осмысления, которому и должна послужить оставшаяся часть этой книги.

«Момент Макиавелли» в том виде, в каком он существовал в XVIII веке, составляет тему заключительных глав, в большей степени посвященных Америке. Противостояние «добродетели» и «коррупции» рассматривается как важная проблема социальной и исторической философии этой эпохи. Категории, которые она почерпнула из гуманизма и у Макиавелли, стали, как показано, проводником общего враждебного отношения к капитализму в начале Нового времени – отношения, основанного на критическом осмыслении системы государственного кредита, а не самого рыночного обмена. Понятия «кредита» и «торговли» все чаще перенимали функции «фортуны». Хотя это побуждало мыслителей воспринимать секулярное время как динамичное скорее, чем просто как хаотичное, противопоставление «добродетели» и «коррупции» – или «добродетели» и «коммерции» – сохраняло актуальность, олицетворяя оппозицию между ценностями и личностью, с одной стороны, и историей и обществом, с другой, в его первоначальной современной и секулярной форме. В XVIII веке этот конфликт достигает пика за счет намечающейся тенденции к диалектическому восприятию истории в Европе и утопической картины открытого пространства в Америке, где исконно ренессансное чувство времени сохранялось, по-видимому, вплоть до XIX века. Я утверждаю, что проблемы, поднятые флорентийскими гуманистами еще во времена Леонардо Бруни, сыграли существенную роль в формировании современного смысла истории и отчуждении от нее.

Замысел этой книги родился, когда Норман Ф. Кантор попросил меня написать обзор европейской конституционной мысли XVI–XVII веков для серии сборников, которую он тогда редактировал. На протяжении почти десяти лет работа далеко отошла от его или моих первоначальных намерений, но я должен упомянуть об этом полученном от него импульсе и о его поддержке, равно как и о великодушии его тогдашних издателей (*John Wiley and Sons*), освободивших меня от обязательств, которые я на себя взял.

Я хочу назвать имена исследователей, чьи труды имели для меня наибольшее значение в ходе работы над этой книгой. В ней таинственным (пусть и противоречивым) образом ощу-

<sup>41</sup> Доблесть, добродетель (*итал.*). – Прим. ред.

щается присутствие Ханса Барона (которому об этом совершенно не было известно). Среди многих ученых, чьи работы и высказанные в разговоре мысли непосредственно послужили мне опорой, я должен в первую очередь упомянуть Феликса Гилберта, Дональда Вайнстейна, Уильяма Дж. Боусму, Джона М. Уоллеса и Гордона С. Вуда. Если говорить о тех, чья деятельность более тесно связана с искусством изучения истории, отдельные фрагменты рукописи на разных этапах читали, высказывая свои замечания, Дж. Х. Хекстер (Йельский университет), Питер Ризенберг и Джон М. Муррин (Университет Вашингтона), Ричард Э. Флэтмен (Университет Вашингтона) и Квентин Скиннер (Кембриджский университет). Разумеется, они не несут ответственности за содержание книги. Мистер Скиннер даже предложил ее название, однако его не следует винить в том, что у меня из этого получилось. Я хотел бы также поблагодарить Питера Фасса, Макса Окенфасса и Генри Шапиро, моих коллег по местному отделению Ассоциации изучения политической мысли в Сент-Луисе, которые достаточно натерпелись от меня, и мою дорогую жену, которая составила алфавитный указатель в период, когда у нас было много других забот. Магистратура и исторический факультет Университета Вашингтона на протяжении восьми лет неизменно оказывали мне материальную, моральную и интеллектуальную поддержку.

*Дж. Г. А. Покок  
Университет Вашингтона, Сент-Луис  
Ноябрь 1973 года*

# ЧАСТЬ I

## *Время и единичное. Концептуальные основания*

### Глава I

#### Проблема и ее модусы

#### A) *Опыт, обычай и рассудительность*

#### I

Цель этой книги состоит в описании республиканской теории раннего Нового времени в контексте зарождающегося историзма, основанного на идеях и понятийном лексиконе, которые были доступны мыслителям Средневековья и Возрождения – в терминологии К. С. Льюиса принадлежащими «Старому Западу»<sup>42</sup>. Они использовались для осмысления конкретных событий и непредвиденных обстоятельств, а также в процессе понимания времени как цепочки случайных происшествий. Республика, или аристотелевский полис, – в том виде, в каком гражданская гуманистическая мысль XV века возродила это понятие, – была одновременно универсальной, поскольку существовала для того, чтобы дать гражданам возможность воплотить в жизнь все ценности, которые люди способны реализовать в своей жизни, и особенной, конечной и ограниченной в пространстве и во времени. У республики есть начало, а значит, должен быть и конец. Как следствие, возникла необходимость, во-первых, показать, как она зародилась и могла бы продолжать свое существование, а во-вторых – примирить тот факт, что она призвана реализовать универсальные и вечные ценности, с нестабильностью и превратностями ее бытия во времени. Вот почему жизненно важным компонентом республиканской теории – и, начиная с момента ее появления на сцене (если не раньше), всякой политической теории, – стали представления о времени, о случайных событиях, измерением которых служило время, и о сериях (пока рано говорить о «процессах») конкретных происшествий, из которых складывалось то, что мы привыкли называть историей. Именно поэтому республиканскую теорию можно определить как раннюю форму историзма, хотя, как мы увидим, многие коннотации нашего слова «история» в ту эпоху были закреплены за другими словами и их эквивалентами в разных языках – в том числе «обычай», «Провидение» и «фортуна». Существовали хорошо разработанные понятийные словари, в которых эти и другие слова употреблялись в расширенном смысле, и эти словари в какой-то мере соответствовали один другому. Таким образом представляется возможным и вполне корректным реконструировать структуру идей, с помощью которых сознание XVI столетия пыталось сформулировать некое подобие философии истории. Эта попытка составляла, со всеми сложностями и нестыковками, концептуальную основу, в рамках которой доктрина *vivere civile* – идеал активного участия граждан в жизни республики – должна была выживать. Возникавшее здесь напряжение и является предметом данной книги.

Следующие три главы посвящены описанию того, что представляется в этих словарях самым существенным: основным способам насколько возможно полно осмыслять конкретные явления и события во времени. Есть основания полагать, что достичь этого было трудно. Интеллекту человека позднего Средневековья и Ренессанса единичные явления представля-

---

<sup>42</sup> Lewis C. S. *De Descriptione Temporum* // Lewis C. S. *Selected Literary Essays*. Cambridge, 1969.

лись менее постижимыми и менее рациональными, нежели универсальные. Коль скоро единичное конечно, оно ограничено во времени и пространстве, поэтому измерением его существования становилось время, которое само утрачивало часть своей рациональности и постижимости. Используемые нами понятия могут привести на мысль, что речь пойдет о философском обосновании. Выделяемые в книге понятийные словари будут рассматриваться как не в полной мере философские. Они осмысливали время и единичные явления, исходя из предпосылки, что они не обладают безупречной рациональностью. Кроме того, мы выдвинем гипотезу о философии позднего Средневековья и постараемся показать, почему эта несовершенная рациональность могла ставить в затруднение человеческий разум.

Мы можем сделать ряд обобщающих допущений. Средневековые философы спорили, являются ли единственными истинными объектами рационального познания универсальные категории или утверждения, не зависящие от времени и пространства. Процесс их постижения происходил, безусловно, во времени и пространстве, но осознание их истинности или реальности основывалось на восприятии, которое не зависело ни от того, ни от другого. Существовала самоочевидная истина, не связанная со временем и обстоятельствами. Реальность высшего порядка состояла из универсалий, а деятельность разума заключалась в том, что ум возвышался, постигая их вневременную рациональность. Истина самоочевидного утверждения была самодостаточной и не нуждалась в условном подтверждении с помощью какой-либо другой предпосылки и тем более в ненадежном и случайном подтверждении во времени и пространстве. Именно в этом качестве самодостаточности во многом и заключалась вневременность. И наоборот, знание конкретных обстоятельств являлось случайным, ненадежным и преходящим. Оно было основано на чувственном восприятии, источником которого субъекту познания служило его бренное тело, а часто и сообщения, воспринятые им при помощи чувств от других субъектов познания, о том, что чувственное восприятие людей позволило им ощутить, постичь или осмыслить. Суждения об особенных явлениях должны были формироваться в непредвиденных обстоятельствах, где одно утверждение всегда зависело от другого. По всем этим причинам знание об особенном ограничивалось во времени. Явления, которые оно описывало и которые обладали четкими пространственными и временными границами, были сами конечными во времени.

Если мы назовем это временное измерение «историей», то сможем сказать, что схоластическая «философия истории» подчеркивала его случайный и не вполне рациональный характер. Однако мы можем также говорить (в нескольких разных смыслах), что схоластический интеллект не знал никакой философии истории. Под «историей» мы, как правило, понимаем последовательность событий, происходящих во времени, скорее социальных и публичных, чем частных и субъективных, событий, которые мы пытаемся сначала связно изложить в виде рассказа, а затем представить как единый процесс. Однако с точки зрения схоластического мышления это занятие не имело большой ценности. Вслед за Аристотелем схоластика ставила повествование, простое рассказывание историй, ниже поэзии, а поэзию – ниже философии, ибо она в меньшей степени способна выявить универсальное значение событий. Эта цель лучше всего достигалась при таком способе мышления, который решительно уходил от конкретного события и поднимался к созерцанию универсальных категорий. Что касается процессов и временного измерения, выделенный аристотелевским интеллектом процесс изменения заключался в том, что нечто начинало, а затем переставало быть. *Фюсис* (*physis*), последовательность преобразований, в которой нечто достигало своей цели, совершенствовалось в форме, реализовывало свой потенциал, а затем прекращало существование, – все это более развернутое описание того, что значит начать и перестать быть. Все вещи в свое время приходили к концу, но постижимость времени в большей степени сопряжена с бытием в вещах, так как необходимые систола и диастола заключались в бытии и небытии отдельных вещей, и именно это измеряло время. Но бытие и небытие отдельной вещи не тождественны замене

одной вещи на другую. Первое – законченный процесс, тогда как второе предполагает открытый финал. И в той мере, в какой аристотелевский интеллект отождествлял изменения с *фюсисом* (*physis*), он тяготел к циклическому пониманию процесса, а значит, и времени. Преимущество такого подхода состояло в том, что время предстало как полностью постижимое. Если время измеряется движением, размышлял Аристотель, то

равномерное круговое движение есть мера по преимуществу, так как число его наиболее доступно [для определения]. Ни качественное изменение, ни рост, ни возникновение не равномерны, а таково только перемещение. Оттого время и кажется движением небесной сферы, что этим движением измеряются прочие движения, и время измеряется им же. Отсюда и обычная поговорка: человеческие дела называют круговоротом и переносят это название на все прочее, чему присущи природное движение, возникновение и гибель. И это потому, что все перечисленное оценивается временем и приходит к концу и к началу, как бы определенным образом чередуясь, ибо и само время кажется каким-то кругом. А оно, в свою очередь, кажется кругом потому, что оно мера подобного движения и само им измеряется. Таким образом, называть совершающееся [в мире] вещей круговоротом – значит утверждать, что существует какой-то круг времени, – и это потому, что время измеряется круговращением: ведь измеренное не обнаруживает ничего другого, кроме меры, разве только в целом [имеется] несколько мер<sup>43</sup>.

Как легко заметить, Аристотель прекрасно сознавал: рассматривать время как циклическое на основе того, что сфера является самой совершенной фигурой и, следовательно, наилучшей мерой, – это вопрос интеллектуального удобства, а не – как думали позже другие – выражением веры в полную постижимость мироздания. Чуть сложнее убедиться в том, что он понимал трудность применения циклической концепции истории к «человеческим делам». Ведь в человеческих делах многое происходит без какого-либо предсказуемого порядка. Сказать о них, что они образуют круг, можно лишь в том смысле, что все многообразие человеческого опыта образует единую огромную сущность, обладающую собственным осуществляющим себя и повторяющимся *фюсисом* (*physis*). После Аристотеля отдельные философские теории подходили к такому умозаключению, но сейчас нас призывают не придавать им слишком большого значения<sup>44</sup>; было ясно, что применение понятия *фюсиса* (*physis*) к человеческим делам служило интеллектуальным удобством и метафорой. В конце концов именно греки начали писать историю в том виде, какой она по преимуществу и сохраняет: как упражнение в политической иронии – понятный рассказ о том, как людские поступки приводят к иным последствиям, чем было задумано.

Впрочем, одно дело – понимать, что можно лишь ограниченно применять концепцию циклического *фюсиса* (*physis*) к человеческой истории, рассматривая следование одной вещи за другой по аналогии с бытием и небытием единичной вещи; и совсем другое – сформулировать какой-то другой, столь же удовлетворительный с философской точки зрения способ рассматривать вышеозначенную последовательность. Греческий интеллект писал историю, но не делал ее философски постижимой. Что касается христианского интеллекта, он, разумеется, отвергал всякую мысль о цикличности мироздания. «Нечестивые ходят по кругу»<sup>45</sup> – мир

<sup>43</sup> Aristotle. *Physics* / Transl. by R. P. Hardie and R. K. Gaye // *The Works of Aristotle* / Ed. by W. D. Ross. Oxford, 1930; *Аристотель. Физика* (IV, 223b–224a). Цит. по: *Аристотель. Физика* / Пер. В. П. Карпова // *Философы Греции. Основы основ: логика, физика, этика*. Харьков, 1999. С. 686–687; книга четвертая, глава 14.

<sup>44</sup> Nisbet R. F. *Social Change and History: Aspects of the Western Theory of Development*. New York, 1969; *Starr Ch. G. The Awakening of the Greek Historical Spirit*. New York, 1968; *History and Theory*, Beiheft 6: *History and the Concept of Time*. Middletown, Conn., 1966.

<sup>45</sup> Цит. по: *Manuel F. E. Shapes of Philosophical History*. Stanford, 1965. P. 3; отрывок из 11-го псалма в переводе Августина;

при таком взгляде предстал несотворенным и бесконечным. Однако убежденность христиан в том, что Бог сотворил мир и людей в некий момент в прошлом и приведет людей к спасению, а мир – к концу в некий момент будущего, несмотря на ее неизмеримую важность для развития исторической мысли, сама по себе не объясняла последовательности конкретных событий и явлений во времени, равно как и не наделяла каким-то особым значением время, служившее измерением этой последовательности. Проблема божественного предвидения, вопрос о связи между погруженным во время существованием отдельного человека и непосредственным присутствием вневременного и вечного Бога побудили Августина и Боэция сформулировать идею *nunc-stans*<sup>46</sup>, или такой точки вечности, из которой Бог видел каждый момент времени как одновременно творимый и присутствующий в настоящем. Однако даже если человек признавал *nunc-stans* в качестве акта интеллекта или веры, было очевидно: он не мог поделиться им, и сознанию, заключенному в одном моменте времени, другой момент оказывался неведом. Кроме того, такое знание не играло какой-либо решающей роли. Действия падшего человека, если им руководили его собственные развращенные воля и ум, являлись движением от Бога к еще большему падению, от смысла – ко все более глубокой пропасти бессмысленности (такое движение прослеживается в дантовском «Аде»). Учитывая обещание конечного искупления, историческое время можно было рассматривать и как движение назад к Богу, но оно достигалось особой последовательностью актов искупительной благодати, четко отделенных от событий истории в светском ее понимании и связанных с ней лишь неким таинственным образом. В истории можно заметить следы присутствия Бога, но сама история в целом не состояла из таких следов. Вечность могла питать любовь ко времени, но время было пассивным и бездеятельным возлюбленным. Наконец, усвоившая Аристотеля христианская мысль склонялась к тому, чтобы восстановить аналогию с естественным развитием, *фюсисом* (*physis*). Человек утратил свою форму, свою подлинную природу, и *reformatio* – акт благодати – действовало, стремясь вернуть ему утраченное. Можно было задаться вопросом, не является ли *redemptio* (искупление) чем-то большим, чем *reformatio*: циклическое ли это движение, возвращающее человека к положению Адама до грехопадения, или восхождение по спирали к состоянию более высокому, чем то, какого он лишился, совершив *felix peccatum* (счастливый грех)<sup>47</sup>. Однако, так или иначе, движение это не состояло из цепочки человеческих поступков и страданий. Секулярное время – с этимологической точки зрения в этой фразе присутствует тавтология<sup>48</sup> – выступало как место действия искупления, но не как его измерение. Более того, без искупления оно приобретало характер энтропии: теряло форму, двигалось от упорядоченности к хаосу. Такое движение могло быть обращено вспять, но оно не имело осмысленного продолжения.

Отсюда христианская мысль, имея дело с последовательностью конкретных событий или явлений, предпринимала настойчивые попытки соотносить их с универсалиями, прибегая к средствам философии или поэзии, типологии, аналогии или аналогии, – для этих целей существовал впечатляющий, даже грандиозный набор средств. Впрочем, христианство скорее стремилось рассматривать каждое конкретное событие в его отношении к вечности и игнорировать последовательность таких событий саму по себе как лишнюю какого-либо особенного значения. Вечный порядок, с которым соотносились конкретные события, не принадлежал времени или истории, даже когда создавал историю, проявляясь во времени; а сама история нередко –

цит. по: Шестаков В. П. Эстетика Ренессанса. М., 1981. Т. 1. С. 47.

<sup>46</sup> Остановившееся теперь (лат.). – Прим. ред.

<sup>47</sup> См. работу по более обширной проблематике: Ladner G. B. The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers. Cambridge, Mass., 1959, а также статью, посвященную конкретному аспекту этой дискуссии: Rosenmeier J. New England's Perfection: the Image of Adam and the Image of Christ in the Antinomian Crisis, 1634 to 1638 // William and Mary Quarterly. 3rd ser. Vol. 27. № 3 (1970). P. 435–459.

<sup>48</sup> Слова, составляющие английскую фразу *secular time*, происходят от латинских существительных (*saeculum*, *tempus*), имеющих схожие значения, отсылающие к идее ограниченной протяженности во времени. См. нижеследующий абзац. – Прим. ред.

хотя и не всегда – воспринималась лишь как ряд символических картин, в котором последовательное изложение играло исключительно пояснительную роль<sup>49</sup>. Именно в это время по-настоящему обретает значимость двойственное значение таких слов, как «временный» (*temporal*) и «мирской» (*secular*): оба передают как идею времени (*tempus, saeculum*), так и идею отсутствия святости у того, что не является вечным. Для удобства и простоты можно сказать, что в основе христианского мировоззрения – разумеется, содержащего семена того, что должно было прийти ему на смену, – лежало стремление игнорировать временную, мирскую историю. Возникновение исторического объяснения событий во многом связано с вытеснением этого мировоззрения другим, более темпоральным и мирским.

Настоящая книга затрагивает некоторые стороны этого процесса и ставит себе целью показать, что во многом он был вызван рассуждениями о политике. Значимые метафоры политики выразительно указывают на ее связь с историей: политика – «искусство возможного», а значит, зависит от обстоятельств, она «бесконечное приключение»<sup>50</sup> стоящих у власти, «корабль», пересекающий «бездонное и бескрайнее море»<sup>51</sup>. Если мы подумаем о господстве произвольного в истории, «игре случайного, неожиданного и непредвиденного»<sup>52</sup>, можно предположить, что такой взгляд на политику послужил мощным стимулом для развития секулярной историографии (поэтому у политиков могли оказаться собственные причины для разрыва с христианским мировоззрением). Но идеи непреднамеренности мирских событий формировались, как мы увидим, не в русле политической философии, как она понималась до Нового времени. В данной философской традиции, которую некоторые по-прежнему предпочитают называть «великой», политическое сообщество рассматривалось как универсальный феномен, нечто присущее самой человеческой природе. Предпринимались попытки обосновать его идею или форму, соотнести его основания с принципами универсального порядка, часть которого оно составляло. Таким образом оно в силу очевидных причин отдалялось от сферы конкретного и случайного. Однако даже эта философская традиция признавала, что политическое сообщество, если рассматривать его конкретные воплощения, представляло собой мирское, а значит, ограниченное во времени явление. Область интересов философии, возможно, не простиралась настолько далеко, что включала в себя заботу об умопостижимости всецело принадлежащих временному измерению явлений и способы понимания ограниченности внутри мирского времени. Впрочем, в смежных с философской традицией областях можно обнаружить типы мышления, направленные именно на осмысление особенного в политике, того, что интеллект мог осознать, когда размышлял о конкретном политическом сообществе, существующем во времени. Речь шла об особом стечении обстоятельств, складывавшихся во времени, когда конкретное общество осмыслялось как структура, способная абсорбировать внешние воздействия и реагировать на вызовы непредсказуемо складывающихся событий. С точки зрения своей организации и истории оно состояло из следов, оставленных институциональными ответами на проблемы, возникавшие в прошлом. Далее мы предпримем попытку представить три типа мышления, упомянутого выше, и, таким образом, построить модель, которая поможет прояснить, что случилось, когда республиканский идеал поставил вопрос о существовании универсального в переходящих мирских обстоятельствах.

<sup>49</sup> Об одном из аспектов такого восприятия см. *Brandt W. J. The Shape of Medieval History: Studies in Modes of Perception.* New Haven, London, 1966.

<sup>50</sup> *Oliver F. S. The Endless Adventure: Personalities and Practical Politics in Eighteenth-Century.* Boston, 1931.

<sup>51</sup> *Oakeshott M. Rationalism in Politics and Other Essays.* London, 1962. P. 127 (рус. перевод: *Оукиотт М. Рационализм в политике и другие статьи* / Пер. с англ. И. И. Мюрберг, Е. Н. Косиловой, Ю. А. Никифорова, О. В. Артемьевой. М., 2002).

<sup>52</sup> *Fisher H. A. L. A History of Europe.* Boston, 1935 (предисловие).

## II

Сэр Джон Фортеस्कью (около 1390–1479), английский юрист и философ-любитель, поможет нам понять идеи той эпохи, благодаря тому, что он высказал их в несколько грубой форме. Фортеस्कью написал главную свою работу, трактат «О похвале законам Англии» (*De Laudibus Legum Angliae*), примерно в 1468–1471 годах. В то время он находился в изгнании вместе с претендентами на английский престол из рода Ланкастеров, при которых занимал пост лорд-канцлера. Однако гораздо важнее, что до изгнания он был верховным судьей Суда королевской скамьи, то есть служил на высшей должности в сфере английского общего права. Если позднее о Фрэнсисе Бэконе говорили, что он «философствует как лорд-канцлер», то о Фортеस्कью можно с не меньшим основанием сказать, что он – не в последний раз в английской истории – философствовал как верховный судья. Эти две высокие юридические должности требовали разных типов социального мышления и, соответственно, тяготели к разным видам социальной философии<sup>53</sup>.

Так или иначе, трактат «О похвале законам Англии» представляет собой диалог между принцем Уэльским и лорд-канцлером Англии, которые находились в изгнании. Канцлер старается убедить принца, что ему следует изучать законы страны, которой ему предстоит управлять, а также военное дело. И когда принц жалуется, что английские законы, как известно, отличаются такой замысловатостью, что профессиональные юристы годами изучают их подробности, прежде чем отважатся приступить к практике<sup>54</sup>, мы получаем ответ, который прямо выводит к нашей философской проблеме. Канцлер отвечает, что любая дисциплина изучается посредством освоения ее принципов. В математике это максимы, в риторике – парадоксы, в гражданском праве – правовые нормы (*regula juris*), а в изучении законов Англии опять же максимы. Если принц ознакомится с этими максимами, его с полным правом можно будет называть сведущим в английском законодательстве, пусть ему никогда и не придется применять свои знания для конкретных юридических толкований, которыми он, естественно, предоставит заниматься своим судьям, барристерам и другим профессиональным юристам. Принц удовлетворен ответом, но еще предстоит разобраться, что этот ответ ему дает. Из всего, что Фортеस्कью говорит о максимах, становится ясно, что, подобно аксиомам, парадоксам и аналогичным положениям других наук, они представляют собой универсальные, самоочевидные, наглядные принципы, на которых, согласно основам аристотелевской философии, следует строиться любой системе знаний. Они усваиваются непосредственно «индуктивным путем через чувства и память»; с ними «не знакомятся посредством доводов или логических доказательств»; они не выводятся один из другого или из какой-то предшествующей им посылки; «у принципов нет рационального обоснования», но «любой принцип сам представляет собой основание для того, чтобы ему следовать»<sup>55</sup>. Говоря все это, Фортеस्कью напрямую цитирует средневековые тексты аристотелевской традиции. Мы наблюдаем, как ум, погруженный в практику обычного права, прибегает исключительно к средствам дедуктивной философии.

В философии, которую очерчивает здесь Фортеस्कью, все рациональное знание по существу является дедуктивным. Любое знание начинается с принятия определенных базовых принципов, некоторые из которых служат основаниями знания как такового, а другие разделяют его на различные ветви и образуют основания различных наук, которые они выделяют.

<sup>53</sup> См. исследования автора этой книги, посвященные сэру Мэтью Хейлу (1609–1676): Pocock J. G. A. *The Ancient Constitution and the Feudal Law*. Cambridge, 1957. P. 170–181 (второе издание – New York, 1967); *Idem*. *Politics, Language and Time*. New York, 1971. P. 215–222, 262–264 (второе издание – London, 1972).

<sup>54</sup> *Fortescue J. De Laudibus Legum Angliae*. Cambridge, 1949. P. 19–21 (chap. VII).

<sup>55</sup> *Ibid*. P. 20–23 (chap. VIII).

Рациональное обоснование любого высказывания достигается за счет демонстрации того, что оно неизбежно логически выводится из некоего принципа или набора принципов. Из этого следует, что (а) не может существовать рационального доказательства какого-либо принципа, так как ничто выводимое из принципа само по себе принципом не является; (б) любая область знания: математика, риторика, гражданское право, английское законодательство – требует знакомства с нужным набором принципов и выводимыми из них следствиями. Разум в строгом смысле слова – лишь инструмент, позволяющий нам дедуцировать из принципов прочие утверждения; индукция – мыслительный процесс, благодаря которому происходит познание принципов. Однако, чтобы распознать то, что мы не можем доказать и в доказательстве чего не нуждаемся, то есть истинность принципов, нам требуется не разум и не индукция, а интуиция – это слово, хотя его не использует Фортескью, подходит здесь, возможно, лучше всего. Однако если мы будем говорить о «разуме» в несколько расширенном смысле, как о способности ума выявлять и подтверждать следствия из принципов, мы немедленно осознаем главное противоречие аргументации Фортескью в том, что касается английских законов. Принципы по определению представляют собой универсальные посылки, а из универсалий мы можем выводить лишь универсалии. Если мы полагаем, что английское законодательство – область рационального знания, она должна состоять из определенных принципов, невыводимых из других принципов, и их следствий, верных в отношении всех юридических ситуаций в Англии, к которым они применяются. Утверждается, что английское законодательство строится на ряде неизменно верных выводов из некоторых максим, с которыми они логически согласуются. Каковы же те принципы (должны мы теперь спросить), которые не выводятся из других принципов и интуитивно воспринимаются как самоочевидные, дабы им подчинялась «Англия»? «Англия» – это имя либо уникальной констелляции факторов, либо члена некоего класса, у которого есть и другие члены. Относительно первого случая не может быть никаких универсалий, ибо невозможно делать универсальные утверждения относительно единственного в своем роде объекта. Во втором случае принципы и универсалии, касающиеся английских законов, должны относиться и к законам других членов класса, к которому принадлежит «Англия». Но в диалоге Фортескью принц усомнился, что сможет изучить английское право. При этом он выразил сомнение, что должен отдать ему предпочтение перед гражданским, то есть римским, правом. Канцлер постарался устранить оба препятствия, то есть убедить принца, что существует доступная для изучения рациональная наука об английском праве, в отличие от права других наций. Как представляется, цель Фортескью изначально заключает в себе противоречие, а попытка принца выучиться праву, усвоив набор специфически «английских» принципов, судя по всему, обречена.

Несколько позже в том же трактате «О похвале» Фортескью объявляет универсальной истину, действующую в области изучения права, которая гласит: все человеческие законы суть либо естественные законы, либо обычаи, либо статуты<sup>56</sup>. Естественный закон состоит из самоочевидных принципов справедливости и универсальным образом выводимых из них следствий, которые истинны и обязательны для всех людей. Человеческие законы могут представлять собой просто перевод предписаний естественного закона в формализованные предписания и правила конкретного королевства, но в них нет ничего, на чем следовало бы задерживать внимание тому, кто специально изучает английское законодательство, ведь законы Англии в тех положениях, кои они обосновывают, опираясь на естественное право, не лучше и не хуже в своих решениях, нежели все законы других стран в сходных случаях. Ибо, как сказал Аристотель в пятой книге «Этики», «естественное право повсюду имеет одинаковую силу». Посему

<sup>56</sup> Fortescue J. De Laudibus Legum Angliae. P. 36–37 (chap. XV).

нет нужды долее говорить об этом. Но теперь нам следует рассмотреть, что представляют собою обычаи Англии, а равно и ее статуты, и мы сначала обратимся к свойствам этих обычаев<sup>57</sup>.

Универсальные принципы справедливости познаются разумом, и, по-видимому, они и составляют максимы, на которых основана наука юриспруденции. Именно их принцип может усвоить, приложив к этому некоторые усилия ума и оставив вопросы их применения на усмотрение своих слуг-профессионалов, у которых за плечами долгие годы обучения и практики. Однако в знании естественного права нет ничего специфически «английского», как и в той части английских законов, которая тождественна естественным законам или соответствующему компоненту законодательства других стран. Дабы понять, что в законах Англии уникально и присуще только им, мы должны обратиться к тому, что названо «обычаем и статутом», к двум оставшимся категориям, под которые должны подпадать все человеческие законы. Именно здесь законы Англии проявляют свою английскую уникальность, и то же касается законов других стран.

В чрезвычайно децентрализованных и традиционных земледельческих обществах, которые пытаются взять под контроль профессионально организованная группа грамотных чиновников, подчиненных какому-либо центральному управляющему органу, часто – по крайней мере на Западе – принято проводить следующее различие. С одной стороны, есть неписаные обычаи и практики, которые признают слуги короля, считая их стихийными и традиционными установлениями самого общества, а с другой – есть письменные правила, эдикты, указы или, как называет их Фортескью, статуты, накладываемые на общество королем и его образованными чиновниками, вне зависимости от того, стремятся ли эти статуты упорядочить прежнюю неписаную традицию или изменить ее. Можно заметить, что, хотя это различие понятно, оно не является абсолютным. Зачастую трудно увидеть разницу между письменным решением, признающим, что таковым был и остается закон, скрепленный обычаем, и письменным декретом, приказывающим, что таким должен быть и отныне будет закон, скрепленный властью того, кто этот декрет издает. Английские юристы иногда пытались на этом основании разграничивать неписанный закон, или *lex non scripta*, который мог быть записан, но за которым не стояло никакого авторитета, кроме обычая и традиции, и писанный закон, *lex scripta*, или статут, за которым стоял авторитет его автора – как правило, короля в парламенте. Но парламент выполнял также функцию суда, задача которого заключалась скорее в том, чтобы фиксировать старый закон (обычай), а не в том, чтобы обнародовать новый (статут). В самом статуте могло сохраняться намерение формализовать обычай, что придавало двойственность его природе.

Проблему, поставленную Фортескью, можно вкратце изложить следующим образом. Обычаи и статуты вместе составляют специфические законы любой страны. Коль скоро они претендуют на рациональное обоснование, они должны рационально выводиться из принципов естественной справедливости или, по крайней мере, не содержать ничего противоречащего тому, что рационально выводимо из этих принципов. Впрочем, не их выводимость и не их рациональность придает им особый характер. Чтобы понять, чем законы Англии отличаются от законов Рима или Франции, нам следует изучать не их рациональность – поскольку в этом отношении они тождественны законам других стран, – а то, каким образом принципы справедливости применяются здесь к специфическому характеру и обстоятельствам Англии. Коротко говоря, английское законодательство – как и законодательство любой другой страны – содержит элемент, основанный не на чистом рационализме, а на знании обстоятельств и усло-

---

<sup>57</sup> «the laws of England, in those points which they sanction by reason of the law of nature, are neither better nor worse in their judgements than are all laws of other nations in like cases. For, as Aristotle said, in the fifth book of the *Ethics*, *Natural law is that which has the same force among all men*. Wherefore there is no need to discuss it further. But from now on we must examine what are the customs, and also the statutes, of England, and we will first look at the characteristics of those customs» (Ibid. P. 38–39, chap. XVI; см. также всю главу).

вий, характерных именно для Англии, и на применении или приспособлении универсальных принципов к этим местным и своеобразным условиям.

Фортескую рассуждает об этом элементе в семнадцатой главе, которая следует сразу, без лишних слов, за последним процитированным отрывком.

...И мы сначала обратимся к свойствам этих обычаев.

[XVII] Королевство Англия сначала населяли бритты, затем им правили римляне, после снова бритты, затем оно перешло к саксам, которые изменили его имя с Британии на Англию. Затем на короткое время оно было завоевано данами, снова саксами и, наконец, норманнами, чьи потомки правят им в настоящее время. И при всех этих народах и их королях королевство неизменно управлялось при помощи тех же обычаев, что и ныне, обычаев, кои, если их нельзя было назвать лучшими, некоторые из королей меняли ради справедливости или по сиюминутной прихоти, а то и вовсе отменяли, в особенности римляне, почти весь остальной свет судившие по своим законам. Подобным же образом некоторые из помянутых королей, завладевших Английским королевством лишь мечом, могли, пользуясь своей властью, разрушать его законы. В действительности же ни римские гражданские законы, столь укоренившиеся благодаря многовековому употреблению<sup>58</sup>, ни венецианские законы, более других славящиеся своей древностью, – хотя их остров был необитаем, а Рим не был построен в эпоху, от которой ведут свое начало бритты, – ни законы какого-либо из христианских королевств не уходят корнями так глубоко в древность. Посему не подлежит отрицанию, ни правомерному сомнению, что обычаи англичан не только хороши, но суть наилучшие из всех.

[XVIII] Остается, таким образом, лишь исследовать, хороши ли английские статуты...<sup>59</sup>.

И на этом Фортескую завершил все, что имел сказать об основаниях правомерности обычая в трактате «О похвале». В этой главе, одновременно очень английской и очень средневековой, конкретные законы конкретных государств легитимируются отсылкой не к разуму и знанию универсалий, а к древности и употреблению. Законы Рима и Венеции хороши, потому что ими непрерывно пользовались на протяжении очень долгого времени; законы Англии лучше всех остальных, так как ими пользуются дольше всего. Проверка, которой они подверглись, усиливается обзором правлений сменявших друг друга королей, принадлежавших к различным господствующим народам и способных менять законы по своему усмотрению. Но нам ничего не сказали о процессе рациональной рефлексии, с помощью которого эти правители решали, что существующие законы – лучшие, и, строго говоря, едва ли следует ожидать, что

---

<sup>58</sup> В латинском тексте значится «tantorum temporum curriculis... in quantum... inveterate sunt» (Ibid. P. 38), но слово «usus» часто встречается в тексте Фортескую и в английском переводе передается как «usage» [в русском тексте – «употребление». – Прим. ред.].

<sup>59</sup> «...and we will first look at the characteristics of those customs. [XVII] The kingdom of England was first inhabited by Britons, then ruled by Romans, again by Britons, then possessed by Saxons, who changed its name from Britain to England. Then for a short time the kingdom was conquered by Danes, and again by Saxons, but finally by Normans, whose posterity hold the realm at the present time. And throughout the period of these nations and their kings, the realm has been continuously ruled by the same customs as it is now, customs which, if they had not been the best, some of those kings would have changed for the sake of justice or by the impulse of caprice, and totally abolished them, especially the Romans, who judged almost the whole of the rest of the world by their laws. Similarly, others of these aforesaid kings, who possessed the kingdom of England only by the sword, could, by that power, have destroyed its laws. Indeed, neither the civil laws of the Romans, so deeply rooted by the usage of so many ages, nor the laws of the Venetians, which are renowned above others for their antiquity – though their island was uninhabited, and Rome unbuilt, at the time of the origins of the Britons – nor the laws of any Christian kingdom, are so rooted in antiquity. Hence there is no gainsaying nor legitimate doubt but that the customs of the English are not only good but the best. [XVIII] It only remains, then, to examine whether or not the statutes of the English are good...» (Fortescue J. De Laudibus. P. 38–41, chap. XVI).

мы о нем что-либо узнаем. По сути, дедуктивный процесс, который и был «разумом» в аристотелевской философии, может испытать закон только путем проверки его на соответствие принципам естественной справедливости, и этот критерий, каким бы ценным и необходимым он ни был, не единственный. Рассуждая о конкретных законах конкретных стран, Фортескью должен также спросить, удовлетворяют ли они специфическому характеру и обстоятельствам народа, жизнь которого регулируют, и именно это в данном случае подлежит проверке. В таком контексте законы Англии могут быть «лучше» законов Рима или Венеции лишь в том смысле, что они подходят англичанам лучше, чем римские или венецианские законы – римлянам или венецианцам. Как можно провести такое трудноосуществимое сравнение? Поскольку разум связан с универсалиями, должен существовать какой-то другой инструмент, который определяет национальный характер и национальные условия и проверяет соответствие законодательства страны этим условиям.

Такой инструмент существует, и он называется обычаем или опытом. Поскольку это не разум в принятом и обдуманном смысле этого слова, он, хотя и доступен лишь интеллектуально развитым существам, является неаналитическим, некритическим и не поддается артикуляции. Он может быть – и часто бывает – неосознанным. Люди следуют заведенной практике и обычаям – или не следуют. Если обычаи соблюдаются, значит, это хорошие обычаи в том смысле, что они подходят людям, которые их соблюдают; но люди не смогли бы сказать вам, почему обычаи, которые они соблюдают, хороши, а те, что они отвергают, дурны. Дело не только в том, что эти люди не философы, но и в том, что философ и сам не смог бы ответить на поставленный здесь вопрос. Философ может увидеть в вещах лишь универсальное; еще не существует метода, критически проверяемой и самоконтролируемой интеллектуальной процедуры, разработанной для того, чтобы иметь дело с особенными сторонами таких вещей. Поэтому вывод, что хороший обычай хорош, может основываться на самом факте его соблюдения; доказать это едва ли удастся, ибо доказательство заключается в выведении следствия из универсальной посылки, а такая посылка не может ничего сказать о характере и обстоятельствах народа, которому принадлежит обычай. Мы не можем привести «причины», по которой этой обычай хорош или плох; мы способны лишь сказать: «есть причина полагать», что он хорош (потому что соблюдается) или плох (потому что отвергается). Именно это Эдмунд Бёрк – прямой наследник такого типа мышления – называл «предписывающим» или «предположительным» рассуждением. Так как обычай или конкретный институт носил «предписывающий» характер – то есть уже упрочился, – существовал «предрассудок» в его пользу; мы предполагали, что он создан так, что работает хорошо<sup>60</sup>.

Чем дольше существует обычай, тем более вескими являются предположения в его пользу. Наивное утверждение Фортескью, что английский закон лучше других, потому что древнее, теперь становится понятным. В рамках строго дедуктивной аргументации не может быть рационального способа ни осмыслить особенное, ни доказать, что некоему народу присущи определенные свойства или что его законы им соответствуют. В таком случае как возможна сопоставительная оценка правовых систем? Венецианцы доказали, что их законы подходят им, сохраняя их на протяжении очень долгого времени; англичане обосновали уместность своего законодательства точно таким же образом. Не существует рационального – или, говоря современным языком, научного – метода выделения и анализа специфических характеристик венецианцев и англичан, определения и анализа специфических характеристик законов тех и других соответственно и оценки последних на предмет их соотносительности с первыми. Мы не можем на рациональных основаниях сказать, что (или почему) английские законы подходят англичанам больше, чем венецианские – венецианцам. Мы располагаем лишь двумя

<sup>60</sup> О теоретическом обосновании традиции, основанной на предположении (презумпции), см.: *Pocock J. A. G. Politics, Language and Time* (chap. 6, 7).

основанными на предположениях конструкциями, истинность которых мы не способны с полной уверенностью утверждать или рационально доказать. В нашей власти, однако, прибегнуть к последнему средству социолога, столкнувшегося с несоизмеримыми величинами, – количественной оценке. Если законы Англии действительно древнее законов Венеции и дольше находились в непрерывном использовании, значит, больше людей за большее число лет и в большем количестве ситуаций по умолчанию свидетельствуют в их пользу. Большая весомость опыта, большая значимость оснований для предположений в пользу английских законов побуждают нас считать их более удовлетворительными для исторического сообщества, в котором они применяются, чем в случае с законами Венеции. Такова логика апелляции к древности, с которой в этой книге нам придется нередко (хотя и косвенно) иметь дело. Это прямое следствие недостатков дедуктивной философии.

Впрочем, канцлер в трактате «О похвале», как мы теперь видим, обманывает своего принца. Того уверили, что если он изучит лишь принципы английского права, то будет знать достаточно, чтобы понимать действия своих судей и других профессиональных юристов, когда они применяют эти принципы к единичным случаям. Однако оказалось, что понимание конкретных случаев и оценка того, как следует применять к ним принципы, подразумевают мыслительный процесс, серьезно отличающийся от понимания принципов и выведения из них логических следствий. На самом деле это едва ли вообще можно назвать интеллектуальным процессом. Речь идет исключительно о методе проб и ошибок, ибо залогом того, что тот или иной обычай хорош, служит не рациональное доказательство, а лишь тот факт, что он остался в употреблении. Как следствие, обучение профессионального юриста нельзя свести к знанию принципов и их следствий; знанию о том, какие обычаи сохранились и каковы были не логические, а скорее технические следствия их сохранения. Основанное на обычае право обладает прежде всего не рациональной, а технической и традиционной структурой. Фортескью близко подходит к более поздней концепции английского права как «искусственного разума», сформулированной другим верховным судьей сэром Эдвардом Коком.

Оттого вы, принц, подивитесь знатоку английских законов, если он скажет вам, что брат не сможет получить отцовского наследства после брата, не рожденного от той же матери, но что скорее наследство перейдет к родной ему по крови сестре или же отойдет к его сюзерену как имущество, не имеющее наследника, ибо вам неведомо основание этого закона. Но трудность такого случая никоим образом не смутит того, кто сведущ в законах Англии. Посему... вы поймете, что если через изучение овладеете законами, которых теперь не знаете, вы полюбите их, по той причине, что это лучшие законы; и чем более вы станете размышлять о них, тем большее найдете в том наслаждение. Ибо, если что-то вызывает любовь, оно силой привычки приближает любящего к своей природе, ведь, как сказал Аристотель, «привычка становится второй натурой»<sup>61</sup>.

Позже мы еще вернемся к тому, насколько важно последнее предложение: в понятиях «привычки» и «второй природы» можно усмотреть начала доктрины историзма, согласно которой мы становимся тем, что мы делаем, и таким образом создаем себя. Но принцу почти ничего не оставалось, кроме как любить английские законы и позволять им преобразовывать его при-

<sup>61</sup> «Thus you, prince, would marvel at a lawyer of England if he told you that a brother shall not succeed in a paternal heritage to a brother not born of the same mother, but that rather the heritage shall descend to a sister of the whole blood or shall fall to the lord-in-chief of the fee as his escheat, because you are ignorant of the reason for this law. But the difficulty of such a case does not in the least perturb one learned in the law of England. Wherefore... you will realise that if by instruction you will understand those laws of which you are now ignorant, you will love them, since they are the best; and the more you reflect upon them, the more agreeably you will enjoy them. For all that is loved transfers the lover into its own nature by usage, wherefore, said Aristotle, *Use becomes another nature*» (Fortescue *J. De Laudibus*. P. 14–17, chap. V).

роду. Такие фразы, как «основание этого закона», «по той причине, что это лучшие законы», намеренно высказаны так, будто они не подлежат сомнению. Подобные утверждения были недоказуемы и потому стояли выше критики. Не предполагалось, что принц станет критиковать применение закона его судьями, если только разум не подсказывал бы ему, что они действуют вопреки естественной справедливости. За исключением этих редких случаев, авторитет закона носил предписательный характер и был основан на древности. Принц мог лишь принимать (и, разумеется, любить) обычаи своего королевства на том основании, что в силу своей древности они достаточно хороши, а будучи старейшими в мире, они являются и самыми лучшими. Судьи знали, какая практика существует в королевстве, а знание принца естественной справедливости и ее следствий не только не учило этому, но даже не давало средств к пониманию; изучение обычного права было не схоластическим процессом, опиравшимся на рациональную дедукцию, а – как впоследствии Коку предстояло объяснить Якову I<sup>62</sup> – плодом изучения законов на протяжении всей жизни и рабочей практики в судах.

Вполне возможно, что Фортескью все же главным образом стремился сказать, что английские законы разумны и можно продемонстрировать их внутреннюю согласованность посредством дедукции из принципов юриспруденции или с опорой на максимы, характеризующие само обычное право. Однако в его рассуждениях неизменно присутствует точка зрения, с которой английские законы не кажутся разумными в том смысле, что их невозможно восстановить при помощи такого рода дедукции. За ними стояли другие, не философские формы интеллектуальной деятельности, требовавшие более продолжительного изучения, потому что они были основаны на опыте, а не на знании; и поэтому принц мог рассчитывать, что будет восхищаться своими судьями как знаток, но – там, где закон следовало понимать как обычай, – ничего, кроме восхищения, ему и не оставалось.

Обычай – плод опыта, действующий на низшем и наименее структурированном уровне мышления, уровне проб и ошибок. Только опыт может сформировать обычай; только на опыте можно убедиться, что он хорош; и опыт ума, который признает обычай, неизбежно зиждется на опыте множества людей прошлых поколений, который сам этот обычай и выражает. Как следствие, обычай обосновывает сам себя. Его существование и предполагаемая продолжительность бытования – главные причины считать, что он хорош и соответствует нуждам и природе людей. Он властно требует от всматривающегося в него ума довольствоваться теми предпосылками, которые он сам имеет в отношении себя. Принц не готов критиковать или изменять его по следующим причинам: не существует метода, кроме непосредственной опоры на опыт, с помощью которого интеллект мог бы провести рациональную связь от нужд и природы людей к их обычаям или же научно доказать, что последние хорошо или плохо подходят к первым. Раз есть только опыт, который надо накопить, а не систематически структурировать за семьдесят лет одной человеческой жизни, принц должен признать, что он обладает лишь опытом одного человека, несопоставимым с опытом множества людей древности, который понадобился, дабы сложился какой-нибудь обычай, не говоря уже обо всей совокупности обычного права в его королевстве.

<sup>62</sup> «Then the king said, that he thought the law was founded upon reason, and that he and others had reason as well as the judges: to which it was answered by me, that true it was, that God had endowed his Majesty with excellent science, and great endowments of nature; but his Majesty was not learned in the laws of his realm of England, and causes which concern the life, or inheritance, or goods, or fortunes of his subjects are not to be decided by natural reason, but by the artificial reason and judgment of law, which law is an art which requires long study and experience before that a man can attain to the knowledge of it» (*Coke E. Prohibitions del Roy // Coke E. The Twelfth Part of the Reports. London, 1656; Rep. 65*); «И тогда король сказал, что, по его мнению, право основывается на разуме и что он и другие люди обладают разумом не меньше, чем судьи. На это я ответил ему, что это так, что Господь наделил Его Величество превосходным умом и щедрыми дарами; однако Его Величество не изучал законы своего Английского королевства. Дела же, касающиеся жизни, или наследования, или товаров, или состояния, должны решаться не естественным, а искусственным разумом и судом закона, причем закон есть акт, требующий долгого изучения и опыта, прежде чем человек сможет похвастаться знанием его» (цит. по: *Поккок Дж. Бёрк и древняя конституция. Об одной проблеме в истории идей. С. 154*).

В итоге принцу у Фортескью трудно издавать законы, ведь не существует научного метода, чтобы определить, какие именно законы подойдут для конкретных народов или ситуаций. Единственный метод, известный схоластическому уму, – это дедуктивная логика, подходящая лишь для универсалий. Суждение об особенном следует предоставить опыту, который большей частью проявляется в обычаях, а в отношении бесконечно медленного процесса формирования обычаев ум принца не обладает никакими преимуществами. Иногда действительно бывает, что закон надлежит издать в более краткие сроки, чем те, в какие обычай из общей совокупности поведения отливаётся в конкретные формы, и здесь мы подходим к третьей выделяемой Фортескью разновидности законодательства – категории статута. Но и тут мы видим дихотомию разума и опыта, действует тот же принцип количественной измеримости опыта. Обосновав обычай ссылкой на практическое применение и древность, Фортескью сразу же говорит:

Остается, таким образом, лишь выяснить, хороши ли английские статуты. В самом деле, источником их не является одна лишь воля принца, как в случае с законами королевств, где всецело властвует монарх и где статуты столь часто заботятся лишь об интересах законодателя, приводя подданных к лишениям и гибели. <...> Но в Англии статуты не могут возникать так, ибо для их издания требуется не только воля принца, но и согласие всего королевства, посему они не могут нанести людям вреда или же не соблюсти их интересов. Более того, должно полагать, что они непременно преисполнены благоразумия и мудрости, ибо утверждаются благоразумным решением не одного советника и не всего лишь сотни, но более чем трех сотен избранных мужей, – такого же числа, какое некогда заседало в римском Сенате, – как это могут с большей точностью описать те, кто сведущ в правилах избрания в парламент, его порядке и устройстве. Если же окажется, что статуты, подготовленные с такой торжественностью и заботой, действуют не в полном соответствии с замыслом законодателей, их можно в краткие сроки пересмотреть, не пренебрегая при этом согласием простого народа и дворян, так же, как это происходило и при первоначальном принятии статута. Таким образом, принц, теперь вы знаете все разновидности английских законов. Вы сможете оценить их достоинства, опираясь на собственную мудрость и сравнив их с другими законами; и, не найдя в мире других столь же превосходных законов, вы не сможете не признать, что они не просто хороши, а так хороши, как вы только могли бы пожелать<sup>63</sup>.

Очень невелика вероятность, что принц, занимаясь сравнительным изучением законов, придет к какому-либо иному заключению, и еще меньше – что он сможет создавать и критиковать законы, причем не только обычаи, но и статуты. Конкретные законы – в этом сущность вопроса – могут быть сформированы лишь с опорой на опыт, долговременную практику и не

---

<sup>63</sup> «It only remains, then, to examine whether or not the statutes of the English are good. These, indeed, do not emanate from the will of the prince alone, as do the laws in kingdoms which are governed entirely regally, where so often statutes secure the advantage of their maker only, thereby redounding to the loss and undoing of the subjects. <...> But the statutes of England cannot so arise, since they are made not only by the prince's will, but also by the assent of the whole realm, so they cannot be injurious to the people nor fail to secure their advantage. Furthermore, it must be supposed that they are necessarily replete with prudence and wisdom, since they are promulgated by the prudence not of one counsellor or a hundred only, but of more than three hundred chosen men – of such a number as once the Senate of the Romans was ruled by – as those who know the form of the summons, the order and the procedure of parliament can more clearly describe. And if statutes ordained with such solemnity and care happen not to give full effect to the intention of the makers, they can speedily be revised, and yet not without the assent of the commons and nobles of the realm, in the manner in which they first originated. Thus, prince, all the kinds of the law of England are now plain to you. You will be able to estimate their merits by your own wisdom, and by comparison with other laws; and when you find none in the world so excellent, you will be bound to confess that they are not only good, but as good as you could wish» (*Fortescue J. De Laudibus*. P. 40–41, chap. XVIII).

требующее продолжительного времени благоразумное решение. Опыт принца – лишь опыт одного человека, в отличие от опыта трехсот его советников, ныне живущих подданных или бесчисленного множества давно умерших людей древности (количественный критерий указывает, что обычай по умолчанию мудрее статута); а разум принца, который сообщает ему лишь то, насколько обычай или статут соответствует принципам естественной справедливости, в конце концов может сказать ему не больше, чем разум любого наделенного им *animal rationale*<sup>64</sup>. Так что в любом случае принц, носитель наивысшей власти, не способен создавать обладающих реальной силой законов, не подкрепляя свой разум и опыт разумом и опытом как можно большего числа людей, а для этого ему лучше всего держаться порядков предшествующих поколений, выказав уважение к практикам старины. Здесь мы подходим к одной из основных причин, по которой Фортескью отдает предпочтение принцу, правящему с опорой на закон и согласие, перед принцем, опирающимся лишь на собственный разум и опыт. Последний необязательно будет тираном. Он может быть честным человеком, пытающимся совершить невозможное и пренебрегающим помощью, которую другие способны ему оказать. Однако этот вопрос в целом заслуживает рассмотрения в более широком теоретическом контексте.

Ч. Х. Макилвейн в своей книге «Конституционализм: древность и современность» (*Constitutionalism Ancient and Modern*)<sup>65</sup> проследил генеалогию философского различия, которое делает Фортескью между *regnum regale* и *regnum politicum et regale*<sup>66</sup>, вплоть до расхождения, которое возникло между Платоном в период его работы над «Государством», поздним Платоном и Аристотелем. В «Государстве» Платон поставил вопрос, должен ли город управляться законом или ничем не стесненной мудростью своего идеального властителя, и решил его в пользу неограниченной власти правителя-философа. Он исходил из того, что закон был лишь обобщением, которое следовало изменить, дабы оно соответствовало конкретному случаю, или подогнать конкретный случай так, чтобы тот соответствовал закону, тогда как философ обладал интуитивным пониманием универсалий, которое в то же время давало ему интуитивное понимание сущностного характера каждого конкретного случая. Тогда как закон подобен жесткому стержню, который приходилось бережно сгибать, подстраивая его под каждый случай, мудрость философа текуча; она обтекала каждый случай и охватывала все его детали. Но чтобы это было верным, отношениям между универсальным и особенным надлежало сильно отличаться от того, как их представлял себе Фортескью с его средневековым аристотелизмом. Описанная в «Государстве» система предполагает существование платоновских Идей или Форм, идеальных и совершенных интеллектуальных объектов, составляющих единственный реальный мир, которому соответствует каждый объект чувственно воспринимаемого нами мира, являющегося, однако, лишь вторичной и несовершенной копией. Знание Форм – не чувственное знание, первое нельзя вывести или получить из последнего. Оно приобретается, когда ум непосредственно освещается самой Формой или миром Форм, как это происходит с узником платоновской пещеры, когда он покидает место, где мог видеть лишь тени вещей, отбрасываемые при свете огня, и выходит на солнце, где может видеть сами вещи. С того момента, как Формы озарят наш ум своим светом, мы черпаем из них полноту знаний обо всех чувственно воспринимаемых предметах, так как производная реальность становится отчетливо видна в лучах реальности, которая является ее источником. В этом и только в этом смысле можно сказать, что правитель-философ понимает конкретные ситуации и случаи лучше, чем их могут «знать» общие правила закона.

<sup>64</sup> Разумное животное (*лат.*). – Прим. ред.

<sup>65</sup> McIlwain C. H. *Constitutionalism Ancient and Modern*. Ithaca, 1958 (chap. II, IV).

<sup>66</sup> Принципиальное различие между двумя видами правления, согласно Джону Фортескью. *Regnum regale* – королевское правление – характерно для французского государства; *regnum politicum et regale* – правление политическое и королевское – отличает Англию, где король правит подданными с согласия парламента и по законам страны. – Прим. ред.

Однако в «Политике» и «Законах», продолжал Макилвейн, поздний Платон был готов рассмотреть возможность существования правителя-философа, чье знание не является знанием Форм, а состоит из ряда обобщений на основе опыта. Такой правитель должен в своих решениях подчиняться авторитету законов, ибо подобные обобщения могут основываться на более обширном спектре предпосылок, чем тот, что был доступен лишь его собственному интеллекту. Впрочем, такого рода правление неизбежно будет несовершенно, поскольку в своих знаниях опирается на обобщения, выведенные из опыта и требующие усилий для преобразования их в конкретные термины, чтобы соответствовать каждому отдельному случаю, который, в свою очередь, может содержать элементы, выходящие за рамки исходного обобщения. В любой системе знаний, исключая ту, что доступна философу в «Государстве», неминуемы расхождения между абстрактным и конкретным, универсальным обобщением и особым случаем. Можно предположить, что ум менее проницательного правителя должен находиться под двойным надзором закона: во-первых, в силу необходимости подчинять индивидуальные решения правителя общим правилам закона, во-вторых, чтобы при принятии конкретных решений ему было чем руководствоваться, ведь если все его знание заключается в несовершенных обобщениях, несовершенным должно быть и понимание им особых случаев.

Аристотель в «Политике» развил эту линию аргументации. Размышляя над вопросом, должна ли править мудрость или закон, он пришел к выводу: если только родится философ, чей ум будет настолько выше ума других людей, насколько их собственный ум выше звериного, он может править, не стесняемый законом; правитель же, по уму равный своим подданным, но использующий свой интеллект наилучшим образом, по всей вероятности, не сможет соперничать в мудрости с законами<sup>67</sup>. Дело в том, что Аристотель перестал верить в то, что Формы реальны или по крайней мере познаваемы человеком. Поскольку наши тела расположены в пространстве и времени и ограничены ими, мы можем знать лишь то, что открыли нам чувства и память, и то, как наш ум затем переработал полученные этим путем сведения. Таким образом, идеи достигались «индуктивным образом через чувства и память», как пересказывал мысль Аристотеля Фортескью; они суть абстракция исходных данных. Однако эти абстракции преобразовывались в оформленные суждения, часть которых относилась к самоочевидным принципам, то есть их истинность мгновенно и интуитивно открывалась уму. Как показывает история аристотелевской метафизики, эти абсолютные интеллектуальные пропозиции могли восприниматься как реальные сущности и даже как единственная и окончательная реальность, сотворенная Богом; чувственно воспринимаемый мир предстал как иллюстрация, применение, видоизменение или даже вырождение ее принципов – модель, в конечном счете очень похожая на платоновские Формы. Но если окончательная реальность принадлежала области мысли, люди – разумные существа, но все же подобные животным – могли познавать ее лишь в форме умозаключений, сделанных на основе чувственных данных и социальной коммуникации. Христианство, подчеркивавшее различие между жизнью тела и жизнью духа, склоняло к мысли, что «теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу»<sup>68</sup>. В христианском варианте аристотелизма непосредственное постижение умственной реальности было доступно лишь ангелам, наделенным разумом созданиям, которые стремились познать дела Творца. Лишенные тела, органов или страстей, ангелы не знали ограниченности пространством и временем и не нуждались в чувствах, памяти или индуктивном обобщении, но постигали реальность непосредственно и интуитивно. Их знание не процеживалось сквозь сито конкретного мышления, и поэтому о них говорили как о виде, а не как об индиви-

<sup>67</sup> Aristotle. *The Politics* / Ed. and transl. by E. Barker. Oxford, 1946. P. 134–135 (1284a), 126–127 (1282a–b) (*Аристотель. Политика* / Пер. С. Жебелева // Аристотель. Сочинения: В 4 т. М., 1983. Т. 4. С. 478–482).

<sup>68</sup> Цитата из «Первого послания к Коринфянам» ап. Павла [1 Кор. 13:12]. – *Прим. ред.*

дуальностях, как об универсальных, а не конкретных существах. Таким образом, время являлось неотъемлемым условием единичного существования.

Так правитель-философ из «Государства» превратился в ангела и был изгнан из этого мира в иной. В христианской мысли эти два мира, разумеется, сообщались; но, хотя в задачи церкви входило поддержание на земле некоторых вечных истин, никто не ждал, что ангелы придут и возьмут на себя бремя правления земными обществами, и потому представлялось практически невозможным, чтобы какой-либо земной властитель обладал способностью к непосредственному постижению реальности, которая дала бы ему возможность или право обходиться без законов. На самом деле мысль Аристотеля подводит нас, даже в контексте афинского и дохристианского периода, к философии правления не столь далекой от той, которую излагает Фортескью. Знание складывается из обобщений и выводов на основе получаемых данных, и некоторые из этих обобщений признаются универсальными суждениями, истинность которых самоочевидна и не зависит от индуктивного процесса. Подобные принципы иногда служат разуму основой для формирования новых суждений, истинность которых можно доказать, продемонстрировав, что она неизбежно логически следует из верности первых принципов. Однако из абстрактных универсалий можно вывести лишь абстрактные универсалии, а если разум тождествен дедуктивной логике, то индуктивному методу нельзя дать задний ход. Рано или поздно мы столкнемся с проблемой, поднятой Платоном: как могут обобщения подходить для описания конкретной ситуации, – и нам придется решать ее, не прибегая к помощи платоновского философа, обладающего интуитивным и совершенным знанием конкретных явлений и их свойств. Каким может быть знание конкретных явлений? С помощью какого интеллектуального инструмента выстраивается связь между универсальным и особенным?

Пока дело касается управления людьми, Аристотель отвечает просто: с помощью житейского опыта. Именно так следует понимать его знаменитые слова, что о пиршестве подобает судить гостю, а не повару<sup>69</sup>. Если вы находитесь на низшем уровне бездумного человеческого интеллекта, вам не нужны ни мастерство сапожника, ни наука ортопеда, чтобы понять, жмут вам ботинки или нет. Если сапожник и ортопед старались как могли, вам придется сообщить им, каков результат их усилий, а если, как это часто бывает в делах правления, нет ни сапожника, ни ортопеда, которые бы могли вам помочь, теоретически можно – хотя это крайне неэкономично – попытаться тачать себе обувь самостоятельно, пока методом проб и ошибок (на которых вы, возможно, настолько мало чему научитесь, что в конце концов преуспеете лишь по счастливой случайности) вы не смастерите ботинки, которые не будут вам жать. Мудрые правители, составив обобщенное представление о нуждах людей и обстоятельствах их жизни и сформулировав законы на основе этих обобщений, должны предоставить людям решать, действительно ли эти законы удовлетворяют их нуждам и обстоятельствам; ведь только так можно преодолеть разрыв между идеей и реальностью. Это можно осуществить, созвав людей и спросив, подойдет ли им, по их мнению, этот закон. Ни один человек не воспроизведет процесс обобщения, который осуществили правители, но общая сумма их предсказаний, вероятно, даст правителям превосходную критику шансов на успех, которые имеют их законы. Это случай правления, опирающегося на согласие. Но того же результата можно достичь посредством практики, предоставив людям свободно решать, соблюдать закон или игнорировать его. Итогом их решения будет не предположение: «Мы думаем, что этот закон нам подойдет или не подойдет», – как если бы вы спросили совета у собрания людей, а скорее подтверждение: «Люди продолжают применять этот закон на практике – значит, он им подходит; они отвергли его – значит, нет». Люди же вполне способны формировать обычаи самостоятельно, без руководства правителей, просто спонтанно следуя моделям поведения, которые используются на практике. Это случай правления, опирающегося на обычай.

<sup>69</sup> Ibid. P. 126 (1282a); (Там же. С. 466).

Единственным возражением против того, чтобы принятие законов происходило тогда, когда сформируются соответствующие народные обычаи, является чрезмерно долгое время, нужное для этого (хотя, как мы видели, здесь есть и свои преимущества; чем старше обычаи, тем больше причин думать, что он подходит людям, и меньше – опасаться каких-то обстоятельств, в которых он не будет подходить). Складывание обычая должно занимать много времени, ведь нас интересует именно индивидуальный опыт конкретных явлений, соединяемый с таким же опытом других людей, пока не будет достигнуто определенное согласие. Затем этот процесс должен повторяться на протяжении какого-то времени, пока сложившийся обычай не сможет претендовать на авторитет многократного использования и старины. Впрочем, медленная кристаллизация обычая – лишь наиболее наглядный пример того, что должны представлять собой все конкретные законы, указы правительства и особые решения. Ведь если разум занимается лишь дедукцией и универсалиями, то не существует ни науки, ни метода для рассмотрения конкретных явлений как таковых. Каждый должен самостоятельно судить о явлениях, с которыми ему приходится сталкиваться, и единственный способ расширить горизонты своего суждения за пределы личного опыта – присоединить к ним суждения других людей, вынесенные ими на основании собственного знания о единичном. Поскольку не существует систематической критики отдельных суждений – ведь это занятие напоминает скорее искусство (хотя не тождественно ему), чем науку, – то одним из немногих критериев, исходя из которых одно суждение может заведомо получить преимущество перед другим, будет число людей, чей опыт лег в его основу. По этому признаку суждение трехсот человек, скорее всего, будет заведомо считаться лучшим, чем суждение одного; суждение многих поколений – лучшим, чем суждение ныне живущих; древнейший обычай – лучшим по сравнению с обычаем чуть менее старинным. «Отдельный человек глуп, – писал Бёрк, – множество людей в каждый конкретный момент глупы, когда они действуют без намерения; но весь вид целиком мудр и по прошествии времени всегда действует мудро как вид»<sup>70</sup>. При этом он подразумевал вид в биологическом, а не схоластическом смысле.

Все утверждения такого рода носят вероятностный характер, ибо правильность решения можно доказать только в той мере, в какой оно согласуется с принципами, а не с конкретными обстоятельствами, – за исключением того случая, когда с точки зрения аргумента о «второй натуре» мои привычки и обычаи настолько срослись с моей личностью, что должны быть подходящими именно для меня. Другое дело спросить, подходят ли они к моим внешним обстоятельствам, а не ко мне лично. Однако обычай – это конкретное суждение, в пользу которого свидетельствует опыт большого числа людей. Пройдя проверку временем, он упрочился: вероятность того, что им довольны (с учетом стабильных условий, им предполагаемых и поддерживаемых), действительно весьма велика. Однако обычай – это суждение, которое можно рассматривать в максимально долгосрочной перспективе, и должно существовать немало суждений, которые необходимо выносить на основе опыта не столь большого количества людей. И «отдельный человек», и «множество людей в каждый конкретный момент», о которых говорит Бёрк, вынуждены принимать решение, хотя они и «глупы» в том относительном смысле, что объем опыта и знаний об особенном, исходя из которых они принимают свои решения, у них заметно меньший, чем у «вида по прошествии времени». Решения «множества людей в каждый конкретный момент» – это статуты Фортескую, а добродетель, проявленная при их принятии, – это то, что он называет «рассудительностью». «Обоснованием» обычая – которое, разумеется, нельзя назвать доказательством, – служит его древность, а «рассудительность» можно определить как способность создавать статуты, которые пройдут испы-

<sup>70</sup> «The individual is foolish, the multitude, for the moment, is foolish; but the species is wise and, given time, as a species it always acts right» (*Burke E. Works. London, 1877. Vol. VI. P. 147*; заметки для речи «On a Motion Made in the House of Commons, May 1782, for a Committee to Enquire into the State of the Representation of the Commons in Parliament», см.: *Поскок J. G. A. Politics, Language and Time. P. 226–227*; цит. по: *Поскок Дж. Бёрк и древняя конституция. С. 164*).

тание временем и приобретут авторитет и древность, уже присущие обычаям. Однако рассудительность является и добродетелью, которую демонстрирует отдельный человек при принятии решений, поскольку в конечном счете это не что иное, как способность продуктивно использовать свой и чужой опыт.

Фома Аквинский определяет искусство как «правильное суждение о вещах, которые будут созданы (*factibilium*)», а рассудительность – как «правильное суждение о вещах, которые будут выполнены (*agibilium*)»<sup>71</sup>. Некоторые современные переводчики передают *ratio* как «суждение», чтобы минимизировать трудности, связанные с различием спекулятивного *ratio*, исходящего из принципов, и практического *ratio*, идущего к цели. Позже Фома ссылается на Цицерона, который «приводит еще три части рассудительности, а именно память о прошлом, мышление существующего и предвидение будущего», и делает вывод, что они «являются не отличными от рассудительности добродетелями, а... ее неотъемлемыми частями»<sup>72</sup>. Рассудительность, как теперь становится очевидно, относится к настоящему и будущему опыта, тогда как обычай – к уже свершившемуся. В случае обычая опыт решал, что было хорошо и удовлетворительно в прошлом; он также определял, что пригодно для конкретной природы, или «гения», народа, и это суждение, вероятно, являлось самоисполняющимся, ибо практика и обычай создавали «вторую натуру» и одновременно оценивали ее – прошлое и в самом деле оказывалось совершенным. В случае статута опыт должен предсказать то, что скорее всего подтвердит будущий опыт, но в принципе лишь там, где обычай еще не сложился. Когда среди обстоятельств человеческого существования, неустойчивых и переменчивых в потоке времени, возникала некая случайность, еще не закреплённая практикой, следовало сделать первые шаги и тем самым способствовать этому закреплению. Статут основывался на опыте и предполагал дальнейшее подтверждение опытом; это был шаг, предпринимаемый, когда новое обстоятельство возникало несколько раз и накопилось достаточное количество опыта, чтобы начать обобщать его в форме обычая. Опыт, в облике рассудительности выполнявший это обобщение, подобен двуликому Янусу: он соединял новацию и память, статут и обычай, настоящее, будущее и прошлое.

Однако как быть с первой реакцией на непредвиденные обстоятельства, действием, предпринятым впервые? В этой связи Макилвейну пришлось провести свое известное, хотя и спорное различие между *jurisdictio* (объявлением закона) и *gubernaculum* (управлением)<sup>73</sup>. Он справедливо заметил, что первая реакция на случайность осмыслялась в рамках теории рассудительности, но могла лишь косвенно основываться на опыте, если вообще опиралась на него. Допустим, нечто произошло в первый раз. Либо оно лишено сходства с какими-либо предшествующими явлениями, и тогда мы не знаем, ни как его описать, ни что предпринять, либо оно обладает достаточным сходством с предшествующими событиями и мы сочтем его принадлежащим к какому-либо классу событий. При этом нечто произошедшее впервые наделяется индивидуальными свойствами (или набором свойств), достаточными, чтобы мы с тревогой признали его *sui generis*, то есть уникальным. Если преобладают характеристики второго типа, было бы неуместно созывать совет старейшин и действовать на основе совокупности их опыта; поступать следует исходя из новизны явления, почти неизбежно сопряженной со скоростью, с которой оно надвигается на нас и требует отклика. Если время есть измерение перемен, то скорость прямо пропорциональна неизвестности.

Как следствие, в случае с не имеющим аналогов событием решение должен принимать один человек, которому не надо собирать совет; но, так как принять решение на основе опыта

<sup>71</sup> St. Thomas Aquinas. Summa Theologica. New York, London, 1969. Vol. 23. P. 51 (1a–2ae, question 57, 4) (рус. перевод: Фома Аквинский. Сумма теологии / Пер. С. И. Еремеева. Киев, 2008. С. 99 (часть II–I, вопрос 57, раздел 4). – Прим. перев.).

<sup>72</sup> Ibid. P. 57, 61 (вопрос 57, раздел 6); (Там же. С. 104–105, 106).

<sup>73</sup> McIlwain C. H. Constitutionalism Ancient and Modern. P. 77 et passim.

здесь невозможно, оно едва ли способно породить статуты или общие основанные на рассудительности высказывания, с помощью которых в дальнейшем можно подходить к событиям такого рода. Необходимо повременить, пока это событие не повторится несколько раз и его уже нельзя будет считать не имеющим никаких аналогов. Человеческие обстоятельства переменчивы, и случалось, что нормативное суждение и статус оказывались неуместными: проблема была слишком новой, слишком незнакомой, времени не хватало. Впрочем, зная о допущениях, лежащих в основе понятия «опыта», момент, когда статут будет уместным, наверняка наступит. Поэтому Макилвейн счел возможным расположить управляющие полномочия средневекового короля вдоль спектра, ведущего от *jurisdictio* к *gubernaculum*. На одном конце находились основанные на опыте уже вынесенные решения. Монарху оставалось лишь огласить их, упражняя память и исключая другие аспекты рассудительности: его собственный опыт не должен был ничего прибавлять к обычаю, и он не принимал самостоятельных решений. В различные переходные периоды, когда одновременно возрастали неизвестность и необходимая скорость реакции, требовалось вкладывать большую рассудительность в процесс формирования обычаев; правитель советовался с более узким кругом лиц, чаще опирался на собственную рассудительность, но принимал решения, общий характер, постоянство и обязательная сила которых в качестве законов соответственно снижались. Наконец, наступал момент, когда неизвестность становилась полной, реакция требовалась мгновенная и управлять мог лишь один человек. Монарх обретал абсолютную власть в том смысле, что его решения не были ограничены ни обычаем, ни советом, но они мгновенно не становились – ибо не могли стать – общими законами поведения. Только повторение и дальнейший опыт способны сделать их таковыми.

Сказанное выше представляет ряд *jurisdictio-gubernaculum* в виде очень упрощенной и идеализированной схемы, которой ее автор, возможно, чрезвычайно бы удивился; критики Макилвейна также неоднократно задавались вопросом, не слишком ли он упростил факты средневекового правления. Если обращаться с этим рядом без должной аккуратности, он может произвести теорию, мало чем отличающуюся от той, что оказалась столь неудовлетворительной в Англии ранних Стюартов: существует королевская власть, ограниченная законом, и королевская власть, не ограниченная законом, и между ними нет необходимого противоречия. Вслед за Харрингтоном в XVII веке<sup>74</sup> и Юмом в XVIII<sup>75</sup> некоторые современные авторы утверждают, что средневековое правление обладало меньшим внутренним единством и – до эпохи Тюдоров – большей подвижностью, чем предполагалось<sup>76</sup>. Но одно дело – утверждать, что различные формы *jurisdictio* и *gubernaculum* еще не институционализировались настолько, чтобы четко различаться, а другое – считать, что образ мышления, передаваемый этими словами, не был главным или единственным фундаментом философии, доступной средневековым мыслителям, рассуждавшим о правлении. Теперь, когда мы, следуя за этой формой мышления, представили систему правления как набор инструментов, необходимых для упорядочивания непредсказуемого времени, мы видим, что структуры, из которых она состоит, открыты новому и различаются между собой не более, чем мгновения прошлого, настоящего и будущего, кото-

<sup>74</sup> Из «Республики Океании» (1656): «...no other than a wrestling match, wherein the king, as he has been stronger, has thrown the nobility, or the nobility, as they have been stronger, have thrown the king... where the laws were so ambiguous that they might be eternally disputed and never reconciled» (*The Oceana and Other Works of James Harrington / Ed. by J. Toland. London, 1771. P. 63, 69*); «...Это лишь непрерывная борьба, в которой правитель, когда он сильнее, одерживает победу над знатью, а знать, когда она сильнее, побеждает правителя... где законы столь двусмысленны, что о них можно было бы бесконечно спорить и так и не прийти к согласию...».

<sup>75</sup> Из «Истории Англии»: «...the several constituent parts of the gothic governments, which seem to have lain asleep for so many ages, began, every where, to operate and encroach on each other» (*Hume D. History of England. Vol. 5. London, 1762. P. 14, chap. 1*); «...Различные части варварских государств, казалось бы веками дремавшие, повсюду начали приходить в движение и посягать друг на друга».

<sup>76</sup> *Hanson D. W. From Kingdom to Commonwealth: the development of civic consciousness in English political thought. Cambridge, Mass., 1970. Критику традиции Макилвейна особенно см. в главах 4–7.*

рыми мы исчисляем время. Как следствие, уже меньше приходится удивляться, что люди Средневековья могли говорить об обычае одновременно как установленном волей монарха или правительства и как о существующем с незапамятных времен; что различие между статутами как новыми законами и утверждением старых было очевидным и в то же время едва заметным; что разница между *gubernaculum* как объявлением принятого по конкретному поводу решения, не выходящего за пределы единичного случая, и *gubernaculum* как установлением правила, обладающего некоторой степенью обобщенности и, в соответствии с этой степенью, сохраняющего определенную силу в будущем («законом»), не могла выдерживаться на практике. Двойственная структура опыта подобна Янусу: она предполагает понимание настоящего, взятого в качестве момента времени в цепочке воспоминаний и новых восприятий, и принципиально объясняет все эти вещи.

Нас в данном случае интересует не столько то, что случилось с характером правления, сколько недостатки понятийной системы, на которую правлению следовало полагаться. Верховный судья Хенгем на своем председательском месте хорошо знал, как создать новый статут, перетолковав старый<sup>77</sup>. Однако верховный судья Фортескью не мог в своем трактате привести теоретическое обоснование этого процесса, которое бы не возвращало Хенгема с его благосклонной к новизне рассудительностью в мир опыта, обычая и осмысления прошлого. Поэтому на одном конце спектра понятие прошлого опыта совершенно не действовало, а непредвиденные обстоятельства и реакция на них признавались уникальными; здесь не оставалось ничего, кроме тайны. В области политики царило исключительно *gubernaculum*, максимально далекое от обычного законодательства; в этой сфере власть любого правителя становилась одновременно абсолютной и очень непрочной. В делах политики монарху и его советникам оставалось руководствоваться лишь своей рассудительностью и опытом. Это было их профессией; этому они учились на протяжении всей своей жизни; Бог, возложивший на них такую задачу, мог по своему милосердию помочь им в ее выполнении; и они могли развить необыкновенное мастерство, упражняясь в том, что составляло их профессиональную «тайну» или искусство. Полагаясь на свою опытность в искусстве управлять государством, на *arcana imperii*, или тайны власти, на умение судить о смене времен и сезонов, событий, обстоятельств и человеческих волеизъявлений, выдающиеся правители, такие как Филипп II Испанский – прозванный Благоразумным – или Елизавета I Английская, претендовали на мистический и едва ли не божественный авторитет. Сфера, в которой они действовали, была областью непостижимого божественного Промысла, и успех в ней казался провиденциальным; он свидетельствовал о том, что власть дана им свыше. Однако чисто политическое искусство управления государством не было связано ни с властными, ни с законодательными полномочиями, так как не имело ничего общего с учреждением и поддержанием установлений закона. Речь шла о загадочном, в каком-то смысле иррациональном искусстве справляться с исключительным, случайным, непредвиденным, когда следовало оставить всякую надежду на то, чтобы подчинить ход событий власти закона. Но там, где можно прибегнуть к опыту в форме обычая или согласия, где можно установить и обосновать общие правила, управление государством уже не являлось такой загадкой и таинственным искусством, а было скорее – всегда подчиняясь строгому разграничению разума и опыта – рациональным методом или наукой. Исходя из предпосылок, разделяемых такими людьми, как Фортескью, мастерство государственного управления короля не давало ему оснований выполнять роль судьи или законодателя; требования к правлению были дру-

<sup>77</sup> См. слова Хенгема, обращенные к просителю (Ibid. P. 207): «Do not gloss the statute; we know it better than you, for we made it, and one often sees one statute undo another»; «Не толкуйте закон превратно; нам он известен лучше вас, потому что мы создали его, и нередко можно наблюдать, как один статут отменяет другой». Ср.: *Plucknett T. F. T. The Legislation of Edward I. Oxford, 1949. P. 72–74.* Хансон затем (*Hanson D. W. From Kingdom to Commonwealth. P. 220–222*) стремится показать, что Фортескью не подчинял статут обычаю, как если бы первый был ограничен последним. Впрочем, Хансон не разграничивает авторитет статута и разумность его содержания.

гими. Монарх мог быть достаточно рассудителен, чтобы определять политику, когда рассудительность была в цене, а опыт не являлся столь ценным; королю существенно недоставало опыта, чтобы быть судьей или законодателем, как и любому человеку, не прибегавшему к опыту и благоразумию других.

Чистое *gubernaculum* было столь же чистой тайной; и коль скоро опыт оставался единственным средством обобщения конкретных случаев и применения к ним универсалий, *jurisdictio* и принимаемое по общему согласию законодательство оставались единственными методами формирования и приведения в действие законов, которые выдержали бы проверку на разумность. Но такая философия правления по необходимости не могла адекватно осмыслить ситуации, когда *gubernaculum* выступало частью *jurisdictio*, а в монархе видели носителя правосудия и законности, возлагая на него – в силу его положения – ответственность за правильный образ действий, отличавшийся от образа действий любого другого человека. Доводы, подобные тем, что мы находим у Фортескью, лишали короля каких-либо приличествующих его положению интеллектуальных функций и отводили ему – подобно канцлеру из трактата «О похвале» – лишь роль почтительного наблюдателя за действиями судей, не более мудрого, чем любой образованный, но несведущий в этом вопросе человек. Однако никакая теория *gubernaculum* не могла, по-видимому, наделить монарха устойчивой и в то же время уникальной ролью в правосудии и законодательстве, поскольку, согласно всей рассматриваемой нами философии, *gubernaculum* было скорее искусным ремеслом, нежели наукой, имеющей дело не с повторяющимися, а с единственными в своем роде явлениями, не с учреждением законов, а с выстраиванием политики. В той мере, в какой на короля была возложена эта крайне нелегкая задача, он пользовался авторитетом, равным авторитету божественного Провидения или основанном на нем; поскольку при этом существовала связь между его действиями и тем, что происходило в советах и судах, случались минуты, когда король, лицом к лицу со своими советниками или судьями, мог говорить «аки лев рыкающий»<sup>78</sup>, подкрепляя свои слова страшным и якобы божественным авторитетом *gubernaculum*. Тогда ему нельзя было возражать или противиться; на короткое время в силу того же авторитета он мог игнорировать законы. Впрочем, когда речь заходила о вынесении судебного решения, издании статутов и в особенности о тонкостях основанной на обычае юриспруденции, рык льва стихал и вновь обнаруживалось то стеснительное обстоятельство, что законы основывались на разуме и опыте, которыми король обладал не больше других людей. Яков I и Кок снова сталкивались лицом к лицу.

Король обладал авторитетом больше других людей, но в этом пункте авторитет перестает основываться на какой-либо теории человеческого знания. В данном случае уместно сослаться на тезис Вальтера Ульмана о противоположности «нисходящей» и «восходящей» власти<sup>79</sup>. Власть правителя опиралась на его понимание политики (*politice* у Фортескью) или была дана ему свыше (*regaliter*), от Бога, понимаемого скорее как *rex* (царь), чем как *lex* (закон), в большей степени как воля, нежели разум. Но и эту власть Фортескью стремился свести к минимуму, приравнивая ее к исполнению *lex naturae*, универсального закона, ясного обычному человеческому разуму. Тем не менее в том, что касается единичных обстоятельств, божественный авторитет настолько нельзя было ни с кем делить; даже то, как король получил его, держалось в тайне именно потому, что он дан Провидением. Только Бог из *nunc-stans*, остановившегося теперь, мог в полной мере понимать смысл череды конкретных событий, и было проще представить себе, что они происходят по Его воле. «Провидение» выступало именем Его воли, управляющей этой чередой, по крайней мере, так ее воспринимали люди, живущие во времени, и для них, не ведавших *nunc-stans*, она оказывалась непостижима и таинственна. Подобно рыкающему льву, король подкреплял свои слова авторитетом, нисшедшим к нему от

<sup>78</sup> Цитата из «Первого послания» ап. Петра [1 Петр. 5:8]. – Прим. ред.

<sup>79</sup> Ullmann W. Principles of Government and Politics in the Middle Ages. London, 1961.

Бога, поэтому и его авторитет становился непостижимым, таинственным и не подлежал возражениям. Впрочем, описанный дар ничего не прибавлял к способностям его ограниченного во времени ума; это был феномен скорее иерократический, чем секулярный. Вот почему Жан Боден, как и многие другие теоретики «абсолютной монархии», утверждает, что исходя из своего авторитета король может пренебрегать обычаем всякий раз, когда он этого пожелает, но исходя из соображений рассудительности и мудрости ему следует делать это только в редких случаях<sup>80</sup>. Даже король не преодолевал в полной мере пропасти между Богом и человеком; и, по-видимому, этим объяснялось, что авторитет перевешивал рассудительность в тот самый момент, когда покидал область случайных событий во времени, воспринимаемых человеческой памятью, и вступал в измерение времени, выстраиваемого божественной волей и Провидением. Однако когда Провидение провозглашало обязательные для всех людей законы, оно говорило с Синая, а не из Рима или Византии; его акты не являлись постановлениями земного законодателя. Прежде чем король или общество смогли в полной мере утвердить силу позитивного законодательства, должна была появиться теория, наделяющая людей способностью создавать новый порядок в области секулярной истории. Стремясь понять, почему такая теория все еще отсутствовала, мы обязаны более подробно рассмотреть феномен провиденциального времени.

---

<sup>80</sup> Six Books of the Commonwealth by Jean Bodin, abridged and translated / Ed. by M. J. Tooley. Oxford, n. d. P. 43–44, 123–128.

## Глава II

### Проблема и ее модусы

#### Б) Провидение, фортуна и добродетель

Можно назвать диалектическим парадоксом то, что христианская доктрина спасения, в конечном счете сделавшая возможным историческое мировоззрение, веками активно отрицала эту возможность. Греческие и римские умы не видели причин ожидать чего-то нового в человеческом будущем, поэтому возникали различные и взаимопроникающие учения о циклическом повторении или верховной власти случая (*tyche* или *fortuna*) – хотя мы должны остерегаться преувеличивать или преуменьшать их значение, – стремившиеся выразить это отсутствие ожидания, которое иногда вызывало ощущение пресыщенности жизнью или сеяло тревогу (*angst*)<sup>81</sup>. Однако эти кажущиеся пустыми схемы оставляли место для пронизательного наблюдения за политическими и военными происшествиями, и интерес к деяниям людей не утрачивался, а скорее, наоборот, возрастал, – благодаря мысли, что когда-нибудь, в рамках обычного хода вещей или в космологических масштабах, эти деяния повторятся. С появлением монотеистических религий спасения время подверглось переосмыслению и трансформации – оно стало мерой событий, смысл которых крылся в вечности. Бог заключил завет с людьми, и этот завет должен был в свое время исполниться; Бог создал человека, человек пал, Бог начал вести его к искуплению, и этому процессу в какой-то момент времени надлежало завершиться. Все эти высказывания обозначали события, происходящие во времени; говоря о них, можно было использовать прошедшее или будущее, и все же значение каждого из них лежало за пределами истории в том смысле, что оно характеризовало перемену в отношениях между людьми и тем, что находилось вне времени. Время выстраивалось вокруг действий, которые совершал в нем вечный агент; из этих действий складывалась цепочка событий, смысл которой раскрывался во времени и наделял время смыслом. Впрочем, так как смысл этих действий располагался вне времени, получалось, что время обретало значение в той мере, в какой соотносилось с вечностью. Можно было даже сказать, что человек вступил во время, когда покинул Эдем, и что последовательность действий, составлявших священную историю, имела своей целью привести время к окончательному завершению и наполнить его смыслом в момент, когда оно будет преодолено и прекратит свое существование. Коротко говоря, история обретала смысл, подчиняясь эсхатологии.

Как следствие, в святоотеческой традиции жизнь отдельного человека часто представляла как существующая в двух обособленных временных измерениях. С одной стороны, речь шла об измерении, состоявшем из действий и событий, которые отдалили человека от Бога и теперь вели к их воссоединению. Большинство они принадлежали прошлому и относились к датам, которые можно было теоретически, а часто и достаточно точно идентифицировать в летописи человеческой истории, но, разумеется, свершения других событий верующие ожидали в будущем, и их не только нельзя было уверенно датировать, но даже считалось предосудительным пытаться их предсказать. Это ставило вопрос об эсхатологическом настоящем, о религиозной жизни, которую следовало вести в ожидании окончательного искупления. Когда стало понятно, что настоящее может превысить продолжительность многих человеческих жизней и простирается на много поколений, этот промежуток неизбежно заполнился другими происходящими во времени событиями, доступными человеческому пониманию. Они

---

<sup>81</sup> См. прим. 1 на с. 38. О Фортуне как богине и объекте поклонения см.: *Ferguson J. The Religions of the Roman Empire. Ithaca, 1970.*

составляли то, что в словаре патристики называлось *saeculum*<sup>82</sup>, а современный человек предпочитает называть историей: человеческим временем, организованным вокруг событий социального мира, которые греко-римскому сознанию представлялись преимущественно политическими и военными, а сознание поздней Античности, что не удивительно, мыслило их в виде взлета и падения империй. Теперь следует поставить вопрос: как две не зависящие друг от друга цепочки событий (то есть «священная» и «секулярная» истории) могли соотноситься между собой? Носителям гражданского сознания – а христианские умы поздней Античности были исполнены гражданского сознания, – активно вовлеченным в то, что происходило в городских, провинциальных и имперских обществах, события в этой области могли казаться так или иначе связанными с намерением Бога привести человечество к спасению. В самом деле, учитывая постоянное стремление разграничить аскетическое отречение от мира и дуалистическое отрицание мира, было рискованно оспаривать ту точку зрения, согласно которой Бог каким-то образом присутствовал в событиях земной истории, был причастен к ним и направлял их к спасительной цели. *Saeculum* включался в драму спасения; так не мог ли он тоже слушать и путем спасения?

Кроме того, существовала – по меньшей мере с тех пор, как Книга пророка Даниила и Откровение Иоанна Богослова вошли в христианский канон, – система пророчеств, включавшая боговдохновенные изречения, предсказывающие события, которые могли еще не произойти. Здесь эсхатологическое завершение пути к спасению и сам конец времени представлялись в виде драмы человеческой истории, сообщающей о крушении городов и империй. Поэтому не было ничего невозможного или незаконного в предположении, что пророчества действительно говорили о «секулярной» истории и что пророк или тот, кто толковал пророчество, мог «прочитать» земные события так, чтобы увидеть за ними движение к искуплению, а в них самих – часть этого движения. Но в пророческом постижении истории не заключалось ничего собственно историографического. Поскольку оно состояло из чтения и применения пророческих книг, подобных двум только что упомянутым текстам, язык, которым оно оперировало, был весьма темным и изобилдовал символами; чтобы провести связи и параллели между событиями, описанными в пророчестве, и событиями, пережитыми и воспринимаемыми как часть *saeculum*, требовалось сформировать ряд вторичных словарей по символике. За счет этого оказалось возможным соотнести некоторые второстепенные события с фактами из пророчеств, вследствие чего статус последних стал более значимым, поскольку из символа они возвысились до типа – в первичную сокровенную реальность, способную многократно воспроизводиться в независимо существующих последовательностях событий, воплощающих один тип. Так эсхатология сохранила превосходство над историей. Мало того, что последняя воспринималась только как изображение процесса искупления, его можно было воспроизводить вновь и вновь; эта драма ставилась многократно – один эпизод за другим, при том что некоторые из них относились вовсе не к секулярной истории, но к паломничеству отдельной души или были абстрактными внеисторическими эпизодами, в то время как сами исторические события могли связываться друг с другом не исторически, а типологически. Коротко говоря, язык пророчеств постоянно тяготел к тому, чтобы от повествовательной прозы истории уклониться в сторону поэзии космического символизма. Одни и те же модели повторялись на разных уровнях вместо уникальной последовательности сменяющих друг друга неповторяющихся событий. Для ума, который мог осмыслять конкретные события, лишь соотнося их с универсальными, это средство, подобно философии, стало источником новых возможностей<sup>83</sup>.

<sup>82</sup> При написании этой главы я опирался на книгу: *Markus R. A. Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*. Cambridge, 1970.

<sup>83</sup> Одним из следствий было, возможно, то, что линейные эпизоды пророчества в строгом смысле слова слились с циклическими событиями, отражая повторяемость типов. См., например: *O'Malley J. W. Giles of Viterbo on Church and Reform; A Study in Renaissance Thought*. Leiden, 1968.

Тем не менее историческое событие или явление можно было соотносить с эсхатологическим без потери его исторической уникальности, если оно непосредственно связывалось с окончательным, неповторимым и потому уникальным искуплением всего человечества; но именно такую связь патристический интеллект в лице Августина должен был решительно отвергнуть и низвести до ереси. Было обнаружено, что существует много способов использовать язык Книги пророка Даниила и Откровения для обозначения структур, к которым мог принадлежать христианин и которые он мог бы представить как играющие некоторую роль в эсхатологической драме. Торжествующие христиане в царствование Константина или Феодосия могли рассматривать христианскую империю и ее церковь как часть предсказанного Богом исторического свершения, указывающую прямо на какое-либо эсхатологическое исполнение, но воинственные пуритане в Африке были уверены в необходимости сохранить церковь свободной от компромисса со светской властью и настаивали на том, что спасение достигалось лишь внутри христианской общины, не зависящей ни от императора, ни от сотрудничающих с ним духовных лиц<sup>84</sup>. Спасение было в обществе и в истории, но только в грядущей истории, которой еще предстояло свершиться в конце времен; а пока ложная церковь и светская империя, поддерживающая и ведущая ее по ложному пути, воспринимались как враждебные и дьявольские силы, образами которых насыщены пророческие книги. Из этого апокалиптического сепаратизма – стремления на основе эсхатологии создать альтернативную историю, ожидаемую в будущем, – возник миллениаризм, или миллениализм, который христиане во все времена использовали, чтобы выразить свой протест против официальных церквей, обладающих светской властью или служащих ее орудием.

Ответ Августина – и следующей за ним традиции – заключался в отрицании как имперской, так и сектантской версии апокалиптизма и в радикальном разрыве между эсхатологией и историей. Отношение христианина к необратимости искупления заключалось в его принадлежности к *civitas Dei*, общине, соединенной с Богом и, следовательно, существующей с ним скорее вне времени, чем в редкие моменты вхождения в него. Поскольку никакая *civitas terrena* (земная община) не могла отождествляться с *civitas Dei*, то не следовало искать спасения ни в принадлежности к христианской империи, исполняющей волю Бога в ходе видимой истории, ни в апокалиптической антицеркви, которая рассчитывает стать проводником Его воли в конце истории. Несомненно, процесс искупления должен был в свое время подойти к концу, и христианин мог надеяться, что с этого дня удостоится общения со святыми. Впрочем, его спасение не являлось следствием исторического процесса или выстраивания жизни по такой модели, которая бы включала в себя подобный процесс. Гражданское общество и его история действительно существовали и оказывались необходимы, но они были крайне несовершенны даже с точки зрения своих непосредственных целей – человеческой справедливости – и тем более их не хватало для восстановления отношений человека с Богом<sup>85</sup>. Действия, ведущие к искуплению, совершались Богом во времени и могли рассматриваться как часть священной истории, но они не должны были непременно совершаться через структуры гражданского общества или внутри них, а потому искупление человека не становилось результатом секулярной истории или апокалиптической антиистории антиобщества, которое впало в заблуждение, полагая, что в искуплении нуждались общество и история. Но если спасение относилось к отдельным людям, а жизни отдельных людей не длились в течение всей истории, то не все концы света располагались в конце света. Эсхатологическое видение в перспективе Августина стало видением чего-то, что отчасти располагалось вне истории. Могло казаться, что спасение или вечное осуждение отдельного человека происходило в момент его смерти, когда из вре-

<sup>84</sup> Markus R. A. *Saeculum*. Chap. 2: *Tempora Christiana*: Augustine's Historical Experience, а также: P. 110 et passim. См. также: Frend W. H. C. *The Donatist Church*. Oxford, 1952.

<sup>85</sup> Markus R. A. *Saeculum*. Chap. 3: *Civitas Terrena*: the Secularisation of Roman History; Chap. 4: *Ordinata est res publica*: the Foundations of Political Authority.

мени он переходил в вечность. Эсхатологическое прекращение истории, ожидавшееся в конце времен, подразумевало скорее телесное воскресение, довершавшее человеческую радость или страдание в зависимости от того, к чему он был уже приговорен. У Данте, писавшего после девяти веков влияния Августина, создается впечатление, что осуждение и, возможно, спасение, в которых человеческий дух прозревает свою судьбу, еще не совершились, поскольку воскресение тела и конец времени еще впереди<sup>86</sup>. Пребывание в чистилище могло завершиться – ведь Стаций переходит в рай – до наступления этого момента.

Разделение спасения и общества, искупления и истории, души и тела раскалывало надвое, но не отменяло проблему эсхатологического настоящего. Теперь у проблемы, связанной с осмыслением состояния души в период между смертью и воскресением тела, не было иного решения, кроме того, что предлагали столь радикальные еретические учения, как мортализм или психопанихизм<sup>87</sup>, считавшие, будто жизнь или восприимчивость души со смертью замирает до окончания земного времени, ибо здесь отрицался вневременной характер принадлежности к *civitas Dei*, а значит, и самое *civitas*<sup>88</sup>. В рамках *saeculum* оставался релевантным вопрос об осмыслении социальных и исторических событий, переживаемых отдельными людьми на протяжении всего доступного памяти прошлого и впредь до конца времен. Если им нельзя приписать никакой особой эсхатологической значимости, других способов наделить их смыслом не существовало; *saeculum* было лишь измерением падения человека – его совокупного, если не усугубляющегося проклятия; и единственными историческими событиями в нем, обладавшими значением, оказывались те, что были призваны обратить вспять последствия этого падения. Если искупление не осуществлялось через социальные и исторические события, они не выглядели наделенными священным или рациональным смыслом, в свете которого их можно было бы объяснить. Однако *saeculum* не следует отвергать как простую бессмысленность. События искупления происходили в той же временной последовательности – недоставало лишь способа связать священные факты с земными; и никакую часть христианского мироздания, даже ад, нельзя было считать лишенной смысла. Невозможно было отрицать, что Бог присутствует и действует в секулярной истории; не принималось лишь то, что мы способны разглядеть в земных событиях осуществление Его замыслов. Поэтому не подлежало сомнению, что Бог направляет земную историю к нашему окончательному искуплению; вызывало сомнение лишь, что мы можем или должны знать, как это происходит. Поскольку, по Августину, история не являлась предметом пророчеств, проблема жизни в историческом настоящем – это проблема жизни с нераскрытой эсхатологией.

Однако христиане так или иначе продолжали быть римлянами: гражданскими существами, весьма озабоченными событиями политической истории, гражданскими и военными происшествиями, которые происходили с ними и о значении которых они время от времени вопрошали Бога. «Утешение философией» (*De Consolatione Philosophiae*) Боэция, конечно, классический образец такого направления в литературе. Эта книга, одна из наиболее читаемых в западной истории, включает в себе столько ключевых для настоящего исследования тем, что можно с пользой проанализировать ее еще раз. Вопрос о том, в какой мере мысль Боэция являлась христианизированной, можно оставить в стороне, учитывая, сколько поколений христиан читали «Утешение». Боэций, римский аристократ на службе у готского короля, впал в немилость, был заключен в тюрьму и впоследствии казнен. Вероятно, именно в заточении он написал труд, в котором сетует на свою участь, худшую, чем он мог ожидать, и при-

<sup>86</sup> Данте Алигьери. Божественная комедия. Ад, VI, 100–111; X, 94–108; Рай, XIV, 10–18; 37–66.

<sup>87</sup> Термин психопанихизм (от *psyche* – душа и *pan-nychis* – ночное бодрствование) происходит от псевдодревнегреческого слова *psychopannychia*, придуманного Жаном Кальвином для заглавия своего полемического трактата, в котором он опровергает учение о том, что душа после смерти впадает в сон и становится бесчувственной. – Прим. ред.

<sup>88</sup> Williams S. H. The Radical Reformation. Philadelphia, 1962; Pocock J. G. A. Time, History, and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes // Pocock J. G. A. Politics, Language and Time (chap. 5).

миряется с ней. «Утешение» не произведение политической философии, но это философия живущего в мире политики человека. Боэций жалуется на утрату власти, которую, по его мнению, он использовал во благо, и на несправедливые притеснения, которые он претерпел от тех, кто злоупотреблял властью. Таким образом, он говорил от лица всех, кто считал – не противореча духу Августина, – что люди должны действовать в сфере *civitas terrena*, но действовать без иллюзий; также в книге встречаются отрывки, отсылающие к античной этике, которая требовала от добродетельного человека поступать так, чтобы его действия позволяли проявляться добродетели в других людях. Отдельные фрагменты «Утешения» указывают, что добродетели покрываются ржавчиной и ветшают, если не находят себе применения<sup>89</sup>. Однако в политике действовать – значит подвергать себя опасности со стороны ненадежных систем человеческой власти, вступать в мир изменчивости и перипетий (*peripeteia*), история которого есть измерение политической нестабильности; и для рассматриваемой нами темы крайне важно, что это измерение Боэций нарекает Фортуной. *Fortuna* – это латинское слово вообрало в себя многие оттенки греческого «тюхе» (*tyche*) – обладала сложным набором значений. Противопоставляя добродетель фортуне, Боэций обращался к давней риторической традиции, которую, однако, поместил в христианский контекст. В сенаторском этосе республиканского и имперского Рима<sup>90</sup> *fortuna* означала скорее удачу, чем случай: человек мог быть удачливым (*felix* или *faustus*) в том смысле, что нечто в его личности притягивало благоприятные обстоятельства; но элемент случайности заключался в том, что на удачу нельзя вполне положиться, а обстоятельства невозможно ни предсказывать, ни контролировать. «Барака», «мана» или «харизма» (если пользоваться терминами, заимствованными из других культур) успешного человека заключались одновременно в свойствах личности, притягивающих благоприятную фортуна, и в умении эффективно и благородно действовать в любой ниспосланной фортуной ситуации; эту сложную характеристику римляне обозначали словом *virtus*<sup>91</sup>. Добродетель (*virtue*) и фортуна часто противопоставлялись друг другу, и героическая стойкость, позволявшая переносить неудачу, переходила в активную способность преобразовывать обстоятельства себе на пользу, то есть в харизматическое *felicitas*<sup>92</sup>, таинственным образом обеспечивавшее расположение фортуны. Аллегорией этого противопоставления нередко выступал образ сексуальных отношений: активный мужественный интеллект стремился овладеть пассивной женственной непредсказуемостью, которая покорно награждала его за силу или коварно мстила ему за слабость. Поэтому слово *virtus* могло наделяться многими коннотациями, связанными с мужественностью, что объяснялось и его этимологией: *vir* означает «мужчина».

Понятие *virtus*, изначально составлявшее часть этоса политического и военного правящего класса и во многом сохранившее эту связь, соединилось с греческим *aretē* и в смысловом отношении развивалось таким же образом. *Aretē* исходно понималось как «гражданское совершенство», – некое качество, вызывающее уважение других граждан и обеспечивающее своему обладателю первенство и авторитет среди них. Благодаря Сократу и Платону оно сделалось более тонким и стало означать такое нравственное качество, которое было необходимо для ведения гражданских дел и могло существовать и без них, делая их необязательными, и благодаря которому, на высших уровнях платоновского мышления, бытие и мироздание становились постижимыми и благами. И *arete*, и *virtus* стали означать, во-первых, силу, за счет которой отдельный человек или группа людей эффективно проявляли себя в гражданском контексте; во-вторых, необходимое качество, делавшее личность или какой-либо другой элемент целого тем, чем они являлись; в-третьих, нравственное достоинство, делавшее человека в масштабах

<sup>89</sup> Боэций. Утешение философией. I, IV; II, VII; IV, II.

<sup>90</sup> Earl D. C. The Moral and Political Tradition of Rome. Ithaca, 1967; Cochrane Ch. N. Christianity and Classical Culture. New York, 1957.

<sup>91</sup> Добродетель, доблесть (лат.). – Прим. ред.

<sup>92</sup> Счастье (лат.). – Прим. ред.

города или космоса тем, чем он должен быть. Это разнообразие значений сохранялось «добродетелью» и его эквивалентами в разных языках вплоть до конца старого западного мышления; это слово имеет очевидную важность для любой книги, выстроенной вокруг фигуры Макиавелли.

Мировоззрение Боэция настолько проникнуто платонизмом и неоплатонизмом, что качество, если не сам факт его христианства, становится спорным. Он противопоставляет друг другу *virtus* и *fortuna*, одновременно обнаруживая различные римские, платонические и христианские коннотации *virtus*, передает использование слова *fortuna* и оппозицию «*virtus – fortuna*» последующей вековой традиции августинианского христианства. Как персонаж собственного диалога Боэций жалуется<sup>93</sup>, что из-за свойственной ему senatorской *virtus*, побудившей его участвовать в политической жизни в надежде творить благо, его коснулись превратности судьбы, сопряженные с борьбой за власть, которые он называет *fortuna*. Впрочем, его жалобы имеют отношение скорее к теодицее, чем к политике; он не задается вопросом о причинах своего поражения как политика, а вопрошает, как Бог, который есть совершенная добродетель, мог допустить, чтобы *virtus* пал жертвой *fortuna*. Августин просто ответил бы, что людям следует ожидать несправедливости, если они сильно хотят участвовать в жизни падшего города; Боэций, более вовлеченный в политику и больший платоник по своему мышлению, пытается найти перспективу, которая объясняла бы, как град небесный позволяет существовать земному граду. Однако, прибегая к *fortuna* для обозначения превратностей *saeculum*, он осуществляет имеющий огромное значение синтез различных языков, который увековечивает римскую и политическую концепцию *virtus* даже тогда, когда ставит ее под сомнение. И здесь появляется Философия в лице милостивой женщины и начинает утешать Боэция. Ее цель – оправдать Фортуны, внушив ему понимание истории как части божественного замысла, поэтому *virtus*, которым он вооружится против злобы Фортуны, будет философским и созерцательным, а не политическим и деятельным; но в традиции философов Афинской школы политическое не исчезает от простой замены действия созерцанием. Стремясь понять проблему Боэция, мы должны отметить некоторые существенные особенности фигуры, занимающей столь важное место в его размышлениях.

Фортуна – это прежде всего ненадежность обстоятельств политической жизни. Ее символ – колесо, поднимающее людей к власти и славе, а затем внезапно низвергающее их под натиском перемен, которых они не могут ни предвидеть, ни контролировать. Именно участие в делах *civitas terrena* ведет нас к погоне за властью, а потому и к превратностям *fortuna*. Впрочем, если события мира, основанные на власти человеческих отношений, труднее всего предсказать, а именно их мы больше всего стремимся предугадать, политический символ *fortuna* может служить обозначением платоновского мира явлений, это образ, создаваемый нашими чувствами и привязанностями, в котором мы видим лишь сменяющие друг друга конкретные вещи и не подозреваем о вневременных принципах, обеспечивающих их реальность. Платон в «Государстве» не прибегал к символу *tyche* (*tyche*), но использование Боэцием символа *fortuna* помогает нам осмыслить его как элемент глубоко политической природы западного мировоззрения, согласно которому феноменальный мир чувственных иллюзий является также политическим миром межличностных отношений в земном граде (*civitas terrena*). Более того, время служит их общим измерением: подобно тому как вещи кажутся сменяющимися друг друга, поскольку мы не видим вневременной реальности, которой они принадлежат, так и повороты колеса усиливают мучительное чувство ненадежности, поскольку мы действуем в *civitas terrena*, а не в *civitas Dei*. Задача Философии теперь – убедить Боэция, что *saeculum* и *fortuna* – непредсказуемость власти в мире политики – являются сторонами феноменальной и исторической нереальности, но существует некая перспектива, из которой все видится реальным.

<sup>93</sup> Боэций. Утешение философией. I, IV.

Философия убеждает, развивая концепцию, позже получившую название *nunc-stans*, или вечного теперь<sup>94</sup>. Бог, будучи вечным, одновременно созерцает все моменты времени; Ему открыта и отчетливо видна как целое вся картина земной истории, и проблемы последовательности и предсказания для Него не существует. Мир истории различим в его простоте, единстве и совершенстве, а божественные воля и разум (которые суть одно) направляют его к искуплению человечества, которое Бог видит уже свершившимся. Отсюда следует – и это главная мысль «Утешения», – что «все есть благая Фортуна, все есть счастье» («all Fortune is good Fortune»)<sup>95</sup> или, скорее, что Фортуна поглощается парными понятиями Провидения и Судьбы. Провидение – это совершенство божественного видения, способность охватывать взором (или, с точки зрения человеческого интеллекта, предвидеть) все обстоятельства; Судьба – совершенство образца, который Бог предписывает и в котором Он воспринимает их<sup>96</sup>. То, что мы называем *fortuna*, – это наше несовершенное восприятие совершенства истории. В позднейшей, но родственной риторике стало более привычным говорить о Провидении как непостижимом ходе событий, направляемом к нашему искуплению разумом, который нам не доступен, а затем – как о том аспекте божественного разума, что управляет конкретными и чувственно воспринимаемыми явлениями, постигая при этом универсалии и идеи; и в этой традиции Фортуна могла приравниваться к Провидению. В «Божественной комедии» есть эпизод<sup>97</sup>, очень созвучный Боэцию, когда Данте и Вергилий видят битву расточителей со скупцами, и Вергилий объясняет, что обе стороны пренебрегли противоположными дарами, посланными им Фортуной, небесным существом, которое распределяет земные жребии непостижимо для человеческого рассудка и само, будучи блаженным, не слышит человеческого ропота; а кто ропщет на пути Господни, тот, как нам уже известно, начал утрачивать *il ben dell'intelletto*<sup>98</sup>, как вовсе потеряли его осужденные на вечные муки<sup>99</sup>. Провидение, которое Боэций отождествил с Судьбой, означало вневременное постижение Бога со стороны Самого Бога; но чаще о Провидении стали говорить так, как Данте говорит о Фортуне, подразумевая знание Бога, открывающееся нам как предвидение, разум, который мы должны назвать непостижимым, так как он управляет тем, что нам дано знать как последовательность конкретных явлений во времени. Ее невозможно было познать, находясь внутри самого времени; Бог, пребывая в *nunc-stans*, знал ее, но нам оставалось лишь верить, что Он ее знает так, как мы не сможем ее познать до конца времен. Расточители и скупцы проявили недостаточную веру; то, что Данте назвал здесь Фортуной, могло быть названо и обычно называлось Провидением: это была Фортуна Боэция, увиденная глазами веры, которая знала, что она есть благо. Наоборот, Фортуна язычников, злобная и иррациональная богиня, крутящая колесо, показывала, каким видели и воспринимали Провидение те, кого не исцелила вера.

Однако Боэций как персонаж диалога пребывает во времени, почему он и находится во власти Фортуны. Философия же сообщает ему рассудочную уверенность в существовании *nunc-stans*, но не способность приобщиться к такой точке зрения. Философия оказывается не обособленной от веры, хотя Боэций не развивает концепцию христианской веры как личной преданности своему Искупителю. Философия не доставляет ему участия в божественном видении, но утешает и примиряет с судьбой, оставляя его в уверенности, что Бог устроит эту судьбу к лучшему и знает ее, как самому ему не дано знать; и такое духовное состояние уместно назвать верой. Таким образом, философия и вера должны заменить (или преобразовать) *virtus*

<sup>94</sup> Боэций. Утешение философией. III, XII; IV, VI; V, III–VI.

<sup>95</sup> Там же. IV, VII. Цит. по: Боэций. Утешение философией / Пер. В. И. Уколовой, М. Н. Цейтлина // Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 271.

<sup>96</sup> Боэций. Утешение философией. IV, VI.

<sup>97</sup> Данте Алигьери. Божественная комедия. Ад. VII, 25–99.

<sup>98</sup> Свет разума (итал.). – Прим. ред.

<sup>99</sup> Боэций. Утешение философией. III, 18.

как умение отвечать *fortuna*. Если с позиций языческой и гражданской добродетели Фортуна рассматривалась как сырье для славных подвигов, совершаемых на войне, в управлении государством, а также для посмертной славы, христианин у Боэция видит в ней испытание, событие, которое требует и должно взывать к жизни, искупленной философской верой и освобожденной от горечи смерти. Он действует в секулярном мире, и это поможет ему убедиться, что им движет не «трусливая монашеская добродетель»<sup>100</sup>, и сделает его веру более совершенной, подвергнув ее испытаниям Фортуны. Именно таким на протяжении веков оставался смысл понятия «христианская добродетель», хотя для Фомы Аквинского *virtutes* (добродетели) были делом моральной практики и привычки<sup>101</sup>.

Может показаться, что вера и *vita contemplativa* заменили политику и *viva activa*, оказавшись в центре нравственной жизни, и, конечно, во многом так и было. Однако следует помнить, что созерцание есть деятельность<sup>102</sup>, и деятельность наиболее подходящая для жизни в *civitas Dei*, граде, конечным предназначением которого является познание Бога и общение с Ним. Но отношения между языческой и христианской добродетелью, а также между добродетелью и знанием гораздо более сложные. Если применить телеологию Аристотеля к римским представлениям о *virtus*, можно сказать, что, воздействуя на окружающий его мир через войну и управление государством, носитель гражданской добродетели воздействовал сам на себя; он исполнял свои непосредственные гражданские обязанности и, действуя, становился тем, чем, по Аристотелю, человек является и должен являться в силу своей природы, – существом политическим. В таком контексте отношение *virtus* к *fortuna* превращалось в отношение формы к материи. Гражданское действие, осуществляемое посредством *virtus* – качества, присущего мужчине (*vir*), – схватывало еще не вполне сложившееся обстоятельство, подброшенное Фортуной, и придавало ему форму, придавало форму самой Фортуне, довершая ее в соответствии с тем, какой должна быть человеческая жизнь: гражданской жизнью в городе. *Virtus* понимался как структурирующий принцип, способствующий достижению цели, или как конечная цель сама по себе. Следующий заветам Августина христианин видит свою цель в *civitas Dei*, а не в земном граде (хотя сам факт, что единство с Богом по-прежнему мыслилось в образе *civitas*, показывает, что перед нами все еще политическое определение человеческой природы, которое предстояло преодолеть), и *virtus*, помогающий ему в поисках, теперь представляет собой, как у Боэция, смесь философии и веры, которая делает его тем, чем он является по природе: созданием, рожденным, чтобы знать Бога и всегда славить Его. Однако у Боэция философия по-прежнему противостоит *fortuna*, более темной стороне общественной жизни, и *fortuna* по-прежнему обрушивает на людей обстоятельства, которым они вновь обязаны придать форму человеческой жизни, какой ей надлежит быть; их вера включает страдание в структуру искупленной жизни<sup>103</sup>. В то же время дух искупления состоит как из разума – философии, так и из веры; и философия *nunc-stans* предлагает средства для познания феноменального и временного мира – который теперь отождествляется с царством Фортуны – в таком свете, что преходящие и ограниченные во времени конкретные события становятся понятны благодаря знанию предназначения, цели и универсальных сущностей, для которых они созданы. Люди становятся тем, чем они должны быть, благодаря уверенности, что Бог сотворил мир таким, каким он должен быть. Политическое определение человеческой природы, по-видимому, оказалось

<sup>100</sup> Выражение из «Ареопагитики» Джона Мильтона: «Я не могу воздавать хвалу той трусливой монашеской добродетели, которая бежит от испытаний и воодушевления, никогда не идет открыто навстречу врагу и незаметно уходит с земного поприща, где венок бессмертия нельзя получить иначе, как подвергаясь пыли и зною», см.: Мильтон Дж. Арёпагитика. Речь о свободе печати от цензуры, обращенная к парламенту Англии (1644) // Современные проблемы. Вып. 1. М.; Новосибирск, 1997. С. 31–79. – Прим. ред.

<sup>101</sup> St. Thomas Aquinas. Summa Theologica. Vol. 23 (1z–2ae, question 55).

<sup>102</sup> Aristotle. Politics. P. 289 (1325b).

<sup>103</sup> Боэций. Утешение философией. II, VIII; IV, VII.

окончательно преодолено, когда *civitas Dei* стала пониматься как вечное сообщество мыслящих сознаний.

Это время еще не настало и может не настать до конца времен. Пока люди живут в своих временных телах, философия способна лишь утешать их существованием божественного видения, а вере надлежит поддерживать их, пока они не могут его разделить. Тем не менее вера в таком определении опиралась на гарантию вневременного видения, в котором вещи феноменального мира постигались в свете своего предназначения; и в то же время вера преобразовывала людей в соответствии с их предназначением – разделить это видение. Так как человек мог достичь своей подлинной цели лишь через искупление последствий грехопадения, это *formatio* должно было пониматься как *reformatio*, восстановление подлинной человеческой природы, утраченной Адамом; по Аристотелю, такая трансформация подразумевала восстановление формы или повторное ее обретение. Но идущая от Августина традиция с полной определенностью утверждала, что искупление человека невозможно построить на одной лишь философии или даже на сочетании философии и веры. Искупление могло состояться лишь как акт божественной благодати, к которой философия, вера и упражнения в добродетели зывали, но которую они не могли заставить действовать и которой они не могли даже считаться достойными. Поэтому аристотелевскую телеологию надо было примирить с представлениями о благодати – об актах божественной любви, которые в строгом смысле слова являлись безвозмездными дарами. Если человек мог восстановить свою подлинную форму, включавшую постижение вещей в свете их подлинных форм, только посредством благодати, необходимо было, чтобы первоначальное творение вещей в их природе, сущности или предназначении, осуществленное Богом, как Его изображала Библия, а не Аристотель, также мыслилось как действие (или действия) благодати и благодатной любви. Таким образом, благодать открывала и замыкала цикл творения и искупления, она творила вещи в их подлинной природе и восстанавливала подлинную природу созданий, отпавших от нее. Посредством христианского *virtus* человек делал то, что было в его силах, дабы благодать привела его к *reformatio*, но последствия грехопадения были таковы, что существовал неизбежный разрыв между добродетелью и благодатью, даже если согласиться с Фомой Аквинским, что *gratia non tollit naturam, sed perficit*<sup>104</sup>. После искупления человеку предстояло увидеть вещи «лицем к лицу»<sup>105</sup>, в их подлинной сущности, какими создала их благодать, что для него было невозможно даже на пути к искуплению, которое опять же лишь благодать делала возможным.

Однако если *fortuna* была делом истории, значит, земная история была лишь пассивной материей, которую надлежало использовать в процессе *reformatio*; она была лишена формы и в этом смысле не имела собственного предназначения. Боэций нигде не выходит за рамки восходящей к Августину традиции: он рассматривает последовательность событий в социально-политическом мире как серию вызовов для веры и философии, которые человек преодолевает и включает в структуру своей искупленной жизни как гражданин небесного града. Любая фортуна является благой фортуной лишь потому, что любые обстоятельства можно использовать таким образом; то, что Боэций называет Судьбой, обладает смыслом и упорядоченностью лишь с той точки зрения, что Бог может видеть всю историю целиком как сумму индивидуальных искуплений. Последовательности событий в *saeculum* не следует придавать общее искупительное значение. Однако оставалось не вполне ясным, насколько Августину удалась великая операция отделения процесса искупления от взлета и падения империй. Действия, ведущие к искуплению, совершались Богом во времени, в *aevum*<sup>106</sup>, которое трудно отграничить от *saeculum*; они датировались ссылками на события земной истории – подобно

<sup>104</sup> «Благодать не уничтожает природу, но совершенствует ее (лат.). – Прим. перев.

<sup>105</sup> 1 Кор. 13:12].

<sup>106</sup> Бесконечное время, вечность (лат.). – Прим. ред.

тому, как в Символе веры ежедневно повторялось, что Христос «страдал при Понтии Пилате». Неисправимому политическому мышлению западных людей было трудно не увидеть некий, возможно, таинственный смысл в том, например, что Даниил пророчествовал вавилонским правителям, апостол с Патмоса, по-видимому, намекал на земные империи, а важнейшие институты христианского общества, вероятно, как-то повлияли на обращение императора Константина. Прodelанное Августином разделение истории и эсхатологии в конечном счете основывалось на его убежденности, что жизнь в гражданском обществе мало что способна дать для спасения души. Когда снова стало казаться реальным, что королевства и республики, управляемые христианами и по христианским законам, могут в разумной мере достичь земной справедливости, практика которой, достаточно публичная, чтобы участвовать в делах некоей *civitas terrena*, была бы положительно связана с искуплением посредством благодати, то и события публичной истории – жизнь *civitas*, простертая во времени, – начали восприниматься уже не просто как *fortuna*. Скорее публичная *fortuna* должна выглядеть теперь как область, на которую распространяется действие благодати. Возрождение учения Аристотеля о том, что политические сообщества естественны для людей, логически повлекло за собой воссоединение истории и эсхатологии.

В поставгустинском мире Боэция политическая история казалась простой Фортуной, превращаемой в Провидение только оком веры, которое знало, что злоключения человека могли стать материалом для его искупления. История (если воспользоваться современным термином) могла иметь только личный смысл. Но если событиям публичной истории предстояло играть некую роль в искуплении, понятие Провидения следовало расширить и – в любой удобный момент – включить в него понятие пророчества. События пророческой истории являлись, подобно творению и конечному искуплению, актами благодати и милосердной любви, но благодать была явлена не в творении или преобразовании сущностного бытия, а в совершении действий, которые, будучи уникальными и неповторимыми, должны были происходить во времени, а потому оставались недоступны философскому интеллекту. То, что их произвело, следует считать Провидением, поскольку оно совершало целенаправленные действия, представлявшие собой серию событий во времени и чьи причины поэтому располагались вне нас; но, совершая акты пророческой истории, в то же время посредством словесных или иных средств оно открывало людям некоторую часть смысла этих событий. Считая эти божественные послания истинными, люди проявляли веру несколько иного рода, чем та, о которой мы до сих пор говорили. Вместо того чтобы с помощью рассудка принять существование божественного разума, опыт которого можно описать, но нельзя разделить, теперь вера признавала, что были произнесены определенные слова или начертаны определенные знаки, совершены определенные действия в определенные моменты времени и что они являлись действиями Бога, который через них открыл человеку определенные истины. Поскольку утверждения такого рода предполагали утверждение конкретных исторических фактов, они не были результатом философских размышлений. И если говорить о той части откровения, которая касалась уже свершившегося, как то, что Бог вочеловечился, или о той части, которая предрекала будущие события, как то, что Он вновь придет в конце времен, они также выходили за пределы философии. (Как раз этого измерения веры мы не находим у Боэция.) Веру в пророчество можно рассматривать как признание авторитета. Как сами наделенные авторитетом высказывания, так во многом и их содержание относились к определенным моментам времени, составляя часть последовательно изложенной пророческой истории. Авторитетные же высказывания принадлежали сфере публичного, а не частного; их адресатами были человеческие сообщества – Израиль, церковь, – которые они упорядочивали и наделяли историей. Именно поэтому они играли такую важную роль в любой попытке возродить политическую эсхатологию. Пророчество было публичным проявлением Провидения. Оно соединяло в себе фортуны, обращенную верой в Провидение, и фортуны, представлявшую собой историческое измерение земных обществ. В пророческом

времени утверждалась не только вневременность *nunc-stans*, но и неотвратимость конца времен. *Hora novissima, tempora pessima sunt; vigilemus*<sup>107</sup>.

Таким образом, пророческая история выступала как средство, позволяющее политизировать благодать и вновь придать священный статус политике. Концепции Августина грозило разрушение каждый раз, когда казалось возможным отождествить некие моменты истории гражданских обществ с описанием конца мира, которое можно частично найти в разных пророческих книгах. Разумеется, оставалось то затруднение, что пророчество по природе своей не обращалось к проблеме эсхатологического настоящего; не существовало сценария для всего, что должно случиться между «сейчас» и концом времен, но, как и следует, изображались лишь сцены, предшествующие этому концу. Если бы кто-то вздумал прибегнуть к сложным типологическим построениям и предположил бы, что земная история – не говоря уже о других формах опыта – служит прообразом событий апокалипсиса в разные моменты времени и разных местах, то он мог бы снова оказаться во вневременном мире архетипов и универсалий, а земная история вернулась бы к подножию лестницы соответствий как лишенная самостоятельного значения. Если бы жизнь гражданского общества, проживаемого во времени как последовательность неповторимых переживаний, заключалась в том, чтобы найти свое значение в контексте священной истории, то следует предположить: в трактовке требующей истолкования гражданской истории само пророчество приближалось к своему уникальному и неповторимому завершению. Само собой, заявить, что во Флоренции или в Англии и в их истории могут разыгаться события Второго пришествия Христа и Страшного суда, означало навлечь на себя обвинения в крайней гордыне и богохульстве, а также сделать предсказания легко поддающимися фальсификации; но подобные утверждения звучали столь часто, что ими нельзя пренебречь как обыкновенным заблуждением. Ниже мы попытаемся выстроить смысловую рамку, внутри которой можно объяснить распространенность такого рода заявления.

Вероятно, лучший способ интерпретировать частоту политической апокалиптики состоит в том, чтобы рассматривать ее как показатель идеологической напряженности в отношениях между церковью и светским обществом в поздние века христианства. Папская церковь строилась на осуществленном Августином разрыве между эсхатологией и историей. Она отказывала в искупительном значении структуре и истории любого светского общества, одновременно заявляя, что она действует и является авторитетом в качестве моста между *civitas Dei* и *saeculum*, будучи в каком-то смысле институционализацией *nunc-stans*. Эти претензии оказались столь непоколебимы, что любая светская республика или королевство, стремящаяся утвердить свою автономию, почти обязаны были заявить, что играют роль в процессе искупления, так что искупления можно достичь посредством участия в ее светских и исторических делах. Церковь же, в свою очередь, была так решительно настроена отрицать искупительный характер истории, что особенно болезненно воспринимала периоды возрождения пророческого элемента христианства, который утверждал исторический характер искупления. Как следствие, средневековые еретики почти всегда прибегали к апокалиптике, даже тогда, когда всего лишь утверждали, что искупление следует искать в исполнении пророчества, а не в институциональной деятельности церкви, основанной по ту сторону времени; а в пророческой речи, которую они возродили, светские правители нашли символику, необходимую для того, чтобы придать своим действиям искупительное значение. Государи и еретики оказывались до некоторой степени естественными союзниками; их объединяло стремление подкопать заложенный Августином прочный фундамент, вытеснив *nunc-stans* эсхатологическими ожиданиями, *civitas Dei* – возвращением Христа к Своим праведникам в конце истории. Таким образом, представители обеих категорий обращались к двум основным направлениям неортодоксальной апо-

<sup>107</sup> «Час последний, настали наихудшие времена – будем же бодрствовать». Первая строка сатиры Бернарда Клюбийского «О презрении к миру» (*De contemptu mundi*) (XII век). – Прим. перев.

калиттики, которые существовали в позднем Средневековье, соприкасаясь и смешиваясь, но оставаясь аналитически различимыми: к милленаристской традиции, последователи которой, основываясь на Откровении, ожидали низвержения всех форм земной власти и воцарения на земле Христа и Его праведников в конце исторического времени; и к традиции, идущей от Иоахима Флорского и разделяемой миноритами, согласно которой после Века Отца, когда Бог выражал Свою волю через завет с Израилем, и Века Сына, когда Христос действовал через Свое мистическое тело – Церковь, настанет Век Святого Духа, когда Бог воплотится во всех избранных людях, как сейчас Он воплощен только во Христе<sup>108</sup>.

Очевидно, что обе эти модели имели революционный потенциал в том смысле, что они предусматривали правление просвещенных святых, не связанных более ранними законами и разрешениями, светскими или пророческими; и время от времени случалось, что какой-то государь обнаруживал, что его союзники-еретики обращают это оружие против его собственной власти. Тем не менее такие пророческие модели весьма привлекали любых государей, находившихся в напряженных отношениях с церковью, и, как показывает история, государи и республики, усвоившие эту идеологию, сделали мудрый для своей эпохи выбор. В краткосрочной перспективе религиозные индивидуалисты, стремившиеся к отстранению церкви от земных дел и восстановлению ее исключительно в виде духовной общины, нередко были рады полностью подчиниться государю, полагая, что он не может коснуться их души. В долгосрочной перспективе мы прослеживаем постепенное превращение ожидаемого тысячелетнего царства или Третьего Века в то неопределенное земное будущее, которое отличает модерное понимание истории от домодерного<sup>109</sup>. В самом деле, апокалиптика служила мощным инструментом секуляризации, средством вернуть процесс искупления в измерение социального времени, от которого Августин попытался его отделить, и изобразить его как продолжение или преобразование существующих земных процессов. Вот почему, изучая период, которому посвящена эта книга, мы должны помнить, что политическая эсхатология была оружием, которым пользовались властные институты светского общества, равно как и мятежники-хилиасты, направлявшие его против тех же правителей, и что отношения между праведником и обществом никогда не были свободны от двусмысленности<sup>110</sup>.

Таким образом, размышления о конце света помогли открыть путь к современной светской историографии. Однако на данном этапе анализа, в центре которого – скудость способов исторического объяснения, доступных политическому мышлению средневекового человека, следует подчеркнуть, что главный вопрос, встававший из-за отсылки к эсхатологии, заключался в том, был ли светский политический опыт открыт для эсхатологического измерения. Если да, то кризисные моменты внутри светского опыта можно было делать вразумительными путем идентификации их с периодами, людьми или символами внутри одного из доступных эсхатологических сценариев; если нет, то нет, и в этом заключалась вся суть вопроса. Мы пока не достигли пункта, из которого можно увидеть, как апокалиптика могла бы, пусть даже косвенно, расширить репертуар объяснений смены одних светских политических, равно как и светских исторических, событий другими. Мы лишь добавили еще один тип размышления

<sup>108</sup> *Cohn N.* The Pursuit of the Millennium. 2nd ed. New York, 1961; *Leff G.* Heresy in the Later Middle Ages: 2 vols. Manchester, 1967; *Reeves M.* The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism. Oxford, 1969.

<sup>109</sup> *Tuveson E.* Millennium and Utopia: A Study in the Background of the Idea of Progress. Berkeley; Los Angeles, 1949.

<sup>110</sup> *Lamont W. M.* Godly Rule: Politics and Religion, 1603–1660. London, 1969. Автор книги, подобно другим критиками, указывает, что, несмотря на все достоинства книги Кона «Pursuit of the Millennium» («В поисках Тысячелетнего царства»), не следует считать милленаризм исключительно мятежной идеологией; см. также: *Haller W.* Foxe's Book of Martyrs and the Elect Nation. London, 1963. Исследование Уолцера (The Revolution of the Saints. Cambridge, Mass., 1965) – классическая работа о фигуре праведника, чуждой как церковному, так и общественному порядку; однако среди ее критиков стало уже трюизмом отмечать, что две эти формы отчуждения необязательно существовали одновременно и что вовлеченность праведника в секулярное общество была масштабнее и отличалась большей напряженностью, чем, по-видимому, полагал Уолцер. См. ниже, с. 478–483.

о светских событиях к тем, которые уже нам знакомы. Мы предполагаем, что с чрезвычайным происшествием или единичным событием можно иметь дело, вооружившись опытом и рассудительностью, включенными в существующую практику и обычаи, или полагаясь на статут или политическое решение. В такой ситуации можно действовать с позиций веры, осмысляя произошедшее в контексте искупленной христианской жизни верующего, который претерпел ее как фортуны и благодаря вере преобразовал в Провидение. Христианин способен, уделяя чуть большее внимание политической жизни, расширить свою концепцию Провидения, так чтобы она включала в себя пророчество, и приписать непредвиденному обстоятельству эсхатологический смысл. Наконец, – альтернатива, которая до сих пор не рассматривалась, – он мог бы ценой значительного ослабления своей веры отнестись к непредвиденному случаю лишь как к делу Фортуны, либо потому, что не считал себя достойным, либо потому, что не верил, будто Провидение действует от его имени. Тогда происшествие лишалось сущностного смысла, а цепочка таких происшествий или наполненный ими временной отрезок оказывались лишь вращением колеса. Фортуна тогда начинала символизировать иррациональность истории, абсурд в его средневековом смысле: такой история могла казаться тем, кому недоставало веры, такой она должна быть в том случае, если Бога и его Провидения не существует. Когда средневековые люди приходили в отчаяние, появлялся такой символ: в небесах гармонически вращались хрустальные сферы, но в орбите Луны последствия грехопадения заставляли иррациональные колеса Фортуны вращаться чудно<sup>111</sup> и необузданно, а вся история суммировалась в образе Гекубы, лежащей под колесом<sup>112</sup>.

Опыт, рассудительность и *arcana imperii*; фортуна + вера = Провидение; Провидение – вера = фортуна; Провидение + пророчество = раскрытая эсхатология; добродетель и благодать. Эти формулы составляли модель, сложившуюся на тот момент в интеллектуальной обстановке, в которой недоставало средств для осмысления последовательности конкретных явлений в социальном и политическом времени, поэтому все ответы на конкретные события такого рода размещались между полюсами опыта и благодати. Теперь мы посмотрим, как работала эта модель, приложив ее к интеллектуальным инновациям, которые имели место, когда осознанный республиканизм возложил на умы, ограниченные только такими средствами, дополнительную задачу – обеспечивать устойчивость во времени политической структуры, остро осознававшей собственную хрупкость и нестабильность. Как возникла эта проблема – тема следующей главы.

<sup>111</sup> На титульном листе «Замка знаний» Роберта Рекорда (*Recorde R. The Castle of Knowledge. London, 1556*; первая английская работа по астрономии, основанная на системе Коперника) изображены фигуры Знания, которое держит на прямом посохе Сферу Рока, и Невежества, вращающего Колесо Фортуны, которое оно держит за изогнутую рукоятку, присоединенную к центру колеса. На странице помещены следующие стихи: «Though spitefull Fortune turned her wheele / To stay the Sphere of Vranie, / Yet dooth this Sphere resist that wheele. / And fleeyth all fortunes villanye. / Though earthe do honour Fortunes balle, / And bytells blynde hyr wheele aduance, / The heauens to fortune are not thralle, / These Spheres surmount al fortunes chance» («Хотя злобная Фортуна повернула свое колесо, / Чтобы задержать Сферу Урании, / Но эта Сфера сопротивляется колесу и ускользает от бесчинств Фортуны. / И хотя земля чтит шар Фортуны, / И, слепая как жук, она крутит свое колесо дальше, / Небеса не подчиняются Фортуне, / Эти Сферы преодолевают все превратности Фортуны»). Сферу сопровождает символ солнца, колесо – луны. Неровные пятна на поверхности луны, как и ее регулярное пребывание и убывание, по-видимому, закрепляли представления о ее непостоянстве и несовершенстве. Об этом говорит Беатриче во второй песни «Рая» Данте (49–148). О символической фортуны в целом см.: *Patch H. R. The Goddess Fortuna in Medieval Literature. Cambridge, Mass., 1927.*

<sup>112</sup> «Fortunae rota volvitur / descendo minoratus / alter in altum tollitur / nimis exaltatus. / Rex sedet in vertice / caveat ruina / nam sub axe legimus / Necubam reginam» (Carmina Burana, LXXVII / J. A. Schmeller (Hrsg.). Breslau, 1904 (образы Гекубы и колеса вновь встречаются в монологе Актера, играющего роль короля, в «Гамлете» Шекспира, II, 2); рус. перевод: «Поворачивается колесо Фортуны / Я схожу вниз униженный, / Другой возносится вверх / Слишком возвышенный. / Король сидит на вершине. / Пусть боится он гибели, / Ведь под осью [колеса] мы читаем: / Гекуба Царица». Ср. художественный перевод Т. Лопатиной: «И с поворотом колеса / Я вниз лечу с позором; / Другой счастливцев в небеса / Мчится метеором; / Сам король, что сел на трон, / Пусть с оглядкой правит, / И судьбу Гекубы он / Пусть себе представит». Ср. другие песни, посвященные Фортуне (I, LXXV, LXXVIa), и изображение колеса, предпосланное всему сборнику. – *Прим. ред.*

## Глава III

### Проблема и ее модусы

### B) *Vita Activa u Vivere Civile*

#### I

Можно утверждать, что идеал гражданина предполагал совершенно иную концептуализацию моделей политического знания и действия по сравнению с той, что подразумевалась в рамках традиций схоластики и обычного права, которые мы до сих пор изучали. Прежде человек опирался на разум, открывавший ему вечные иерархии неизменной природы и предписывавший поддерживать космический порядок, сохраняя свое место внутри социальной и духовной категории, к которой человек принадлежал в силу своей природы. Он основывался на опыте, который раскрывал ему извечную преемственность традиционного поведения и мог лишь предписывать следовать ему. Наконец, он одновременно руководствовался правилами рассудительности и веры, когда поток случайных и уникальных событий ставил его перед проблемой настолько необычной, что ни разум, ни логика, ни опыт, ни традиция не давали готового ответа. Можно сказать, что лишь в этих случаях он вел себя как существо, способное к принятию решений (но даже тогда он скорее походил на истинно верующего, опиравшегося на эсхатологические ожидания), ибо в остальном он поступал как представитель того общества, которое некоторые теоретики называют традиционным. Однако этот тезис был бы слишком сильным высказыванием: политические процессы часто (некоторые считают, что всегда) протекают в рамках усвоенной и восходящей к прошлому модели поведения, а истолкование традиции может представлять собой сложное и осознанное действие. В любом случае остается справедливым утверждение: гражданин, постоянно вовлеченный в процесс принятия совместных общественно значимых решений, должен обладать интеллектуальным оружием, которое позволило бы ему выйти за пределы, очерченные иерархией и традицией, и опереться на доступную ему и его согражданам способность понимать происходящее с ними и реагировать на него. Основанное на обычае сообщество, занимающее свое место внутри вечного порядка, – это не республика, состоящая из граждан. Если они убеждены, что традиция – единственно верный ответ на вопросы, вызываемые случайными событиями, то не будут стремиться объединить усилия для принятия самостоятельного решения. Если они полагают, что для ответа на непривычную и единственную в своем роде проблему следует прибегнуть к благоразумию нескольких людей, принимающих решение, они будут склоняться к утверждению монархического *gubernaculum*. Если они рассуждают об универсальной иерархии бытия как общей ценностной матрице, то у них не будет основания объединяться в независимое, суверенное сообщество людей, принимающих решения. Гражданин должен опираться на такую теорию познания, которая дала бы ему возможность свободно принимать общественно значимые решения, касающиеся событий общественной жизни. Попытка построить модель гражданской жизни на эпистемологических основаниях, допускающих признание только универсального порядка и уникальных традиций, неизбежно сопряжена с некоторыми ограничениями. Историю флорентийской политической мысли можно назвать историей впечатляющего, но лишь частичного освобождения от этих ограничений.

Есть свидетельства, что в XIV веке принадлежность к флорентийскому гражданскому обществу представала в контексте универсального порядка и авторитета, которые могли быть выражены как иерархически, так и эсхатологически. Как известно, Данте (1265–1321) отличался глубоким гражданским патриотизмом, но для него освобождение Флоренции от вла-

сти разрозненных группировок являлось элементом политического и духовного оздоровления Италии как части мировой империи. В той части своего сознания, в которой он полагал, что для преобразования человечества нужен скорее имперский, чем церковный авторитет, приход императора с Альп представлялся ему событием и секулярной, и священной истории, давно предреченным в контексте апокалиптического времени, что, как мы видели, было следствием взгляда на искупление как на происходящий во времени процесс. Существовала связь между светской временной властью и апокалиптическим пророчеством. Считая империю инструментом спасения, Данте поместил Траяна и Юстиниана близ Христа, а Брута и Кассия – вместе с Иудой на самом дне ада. Республика, представляющая собой форму временной власти, рассматривается в контексте империи, а империя – в контексте спасения мира, воспринимаемого как часть апокалиптических событий. Видение Данте, при всей его возвышенности и сложности, одновременно является темпоральным и иерархичным, но в той мере, в какой оно иерархично, оно олицетворяет человеческое совершенство как в личностном, так и в политическом плане. Совершенство выражается в способности человека занимать отведенное ему место в вечном порядке; в той мере, в какой оно апокалиплично, оно выражено в способности индивида играть роль, открывшуюся ему или изначально присущую, в исторических проявлениях благодати. Ни с той, ни с другой точки зрения акцент не делался на объединении со своими согражданами для совместного принятия решений в светских вопросах. Иерархия структурно схожа с монархией, она определяется идущим свыше авторитетом, и, поскольку иерархия империи отражает иерархию космоса, манифестация ее принципов не изменяется. Патриотизм Данте был патриотизмом гибеллина и сторонника империи; он придавал его восприятию времени апокалиптическое, но не историцистское измерение. Светскую власть он понимал как империю, которая отражала и восстанавливала вечный порядок, а не как республику, в которой особая группа людей решала, какова должна быть их особая судьба.

В «Рае» Данте отвел почетное место Иоахиму Флорскому<sup>113</sup>, чье учение или восходящие к нему традиции вновь возникают в связи с одним из наиболее выдающихся предвестников гражданского гуманизма, римским демагогом Колой ди Риенцо (1313–1354). Используя воздействие собственной харизматической и даже паранойяльной личности, Кола пытался объединить жителей Рима в своего рода коммуну, но считал необходимым для этой цели отождествить город XIV столетия с древней республикой – а себя самого с ее трибуном – и провозгласить неослабную власть римского народа над папой как его избранным епископом, над императором как его избранным государем и над всем миром как подчиненной ему империей. Подобными заявлениями он утверждал республику, апеллируя к непрерывности мировой империи, и неудивительно, что, когда его в первый раз отстранили от власти, Кола прожил некоторое время с отшельниками, последователями Иоахима, в Абруццо, а затем предстал как глашатай Третьего Завета, призывая императора исполнить предреченную ему миссию реформатора церкви и властелина мира<sup>114</sup>. Для него, как и для Данте, республика, империя и апокалипсис были явлениями одного порядка; и хотя только могущественная харизма может объяснить, почему его так долго принимали всерьез, суть его притязаний, как трибуна республики или как пророка Третьего Завета, не казалась нелепой лучшим умам той эпохи. Франческо Петрарка (1304–1374), один из первых гуманистов, видел в республике Колы обнадеживающее предзнаменование восстановления древней доблести Италии и мира, но в то же время не усматривал противоречия в надежде на то, что Кола возродит эту доблесть, возвратив республику, папа – вернувшись из Авиньона в Рим, а император – спустившись с Альп, дабы навести в Италии порядок. Петрарка, не проявлявший активного интереса к политике, не проводил резких границ между различными формами правления; также существенно, что, рисуя кар-

<sup>113</sup> Данте Алигьери. Рай. XII, 139–145; Reeves M. The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages.

<sup>114</sup> Origo I. Tribune of Rome. London, 1938.

тину восстановления доблести, он уделял мало внимания апокалиптическим пророчествам<sup>115</sup>. Гуманистическая ученость, как мы увидим, способна создавать слишком человеческий образ античной доблести, слишком социальный образ жизни человека во времени, чтобы отводить большое место типологии и символике, присущим языку пророчеств. Не менее существенно, пожалуй, и то, что бахвальство трибуна меньше всего, по-видимому, впечатлило флорентийцев. Они не видели необходимости в том, чтобы изобретать яркую символику для республики или облекать ее в торжественность пророческой речи, ибо уже знали, что это такое, и могли – особенно в моменты наибольшего разочарования – представить необычайно реалистичное описание ее устройства. Однако именно флорентийцам на протяжении двух следующих столетий предстояло наиболее отчетливо выразить существо гражданского сознания и его проблем; и хотя эта артикуляция главным образом была обязана гуманистическому стилю мышления и письма, апокалиптические образы отнюдь не исчезли из их сознания.

В начале XV века – чтобы не заглядывать еще дальше – в трудах флорентийцев, особенно Колюччо Салютати (1331–1406) и Леонардо Бруни (1361–1444), прослеживается то, что можно назвать решительным разрывом с только что обрисованным способом мысли. Из современных авторов этой проблематикой больше всего занимались Ханс Барон и Эудженио Гарэн<sup>116</sup>, но их работы, хотя пользуются большим и заслуженным уважением, вызывают споры среди ученых, а нам необходимо прокладывать себе путь с осторожностью. Похоже, нет большого сомнения, что в флорентийской идеологической структуре произошли определенные изменения. Начнем с достаточно быстрого развенчания до тех пор не подвергавшегося критике мифа, согласно которому город Флоренция изначально был поселением воинов Юлия Цезаря (этот миф оказался заменен новой легендой об основании ее Римской республикой). В более поздних работах Бруни был склонен обращаться к еще более раннему периоду и считать Флоренцию наследницей этрусских городов-республик, процветавших до того, как полуостровом завладели римляне. Он также давал понять, что поглощение этих республик одной республикой для этой последней стало шагом к превращению в мировую тиранию (и в этом, к слову, он предвосхитил одну из тем Макиавелли). На то, что противопоставление республики правлению императора и отождествление последнего с тиранией не являются случайностью, указывает относившаяся к тому же времени попытка спасти историческую фигуру Брута из пучины позора, в которую его низверг Данте<sup>117</sup>. Данте видел в Бруте предателя своего покровителя, а так как этим покровителем был император, возвышавшийся над иерархиями людей, как Бог начальствует над иерархиями природы, он поместил Брута и Кассия рядом с Иудой, предавшим Самого Бога. Но революция, свершившаяся позднее в историческом мировоззрении, представила Брута (Кассий никогда не поддавался идеализации в такой мере) как тип республиканского гражданина и тираноубийцы, обвиняя Цезаря в деспотизме и уничтожении республики<sup>118</sup>.

Речь здесь идет не просто о пересмотре мифов. Вся картина человеческой власти и ее истории, к которой должны были обращаться флорентийцы, подверглась полной перестройке, лишилась преемственности и становилась – в очень значительной мере – все более секуляризо-

<sup>115</sup> *Wilkins E. H.* Life of Petrarch. Chicago, 1961. P. 63–73, 117–118, 120, 134–135 (Ch. XII); *Whitfield J. H.* Petrarch and the Renaissance. New York, 1965. P. 35–37.

<sup>116</sup> *Baron H.* The Crisis of the Early Italian Renaissance. 2nd ed. Princeton, 1966; *Idem.* Humanistic and Political Literature in Florence and Venice at the Beginning of the Quattrocento. Cambridge, Mass., 1955; *Idem.* From Petrarch to Leonardo Bruni: Studies in Humanistic and Political Literature. Chicago, 1968; *Idem.* Petrarch: His Inner Struggles and the Humanistic Discovery of Man's Nature // Florilegium Historiale: Essays Presented to Wallace K. Ferguson / Ed. by J. G. Rowe, W. H. Stockdale. Toronto, 1971; *Garin E.* Italian Humanism, Philosophy and Civic Life in the Renaissance. New York, 1965; *Holmes G.* The Florentine Enlightenment, 1400–1450. London, 1969.

<sup>117</sup> О порицании императора у Петрарки см.: *Baron H.* Petrarch: His Inner Struggles and the Humanistic Discovery of Man's Nature. P. 19–20, 37–39.

<sup>118</sup> *Baron H.* The Crisis of the Early Italian Renaissance (chap. 3).

ванной. С той точки зрения на историю, которую можно назвать империалистической, политическое общество предусматривало существующий среди людей иерархический порядок, присутствующий также на небесах и в природе; его легитимация и организующие категории также были вневременными, а изменения в нем могли присутствовать лишь как признак упадка или восстановления. Таким образом, принадлежность к империи, как и принадлежность к монархии в целом, расценивалась как принадлежность к вневременному. Те, кто пытался, поддерживая власть папы или стремясь к политическому реализму, подчеркивать, что империя или монархия относились к *civitas terrena*, действительно могли делать акцент на их секулярном характере. Но с более поздней точки зрения республика Флоренция, возведенная на высокий пьедестал, но существующая в настоящем и в собственном прошлом, связывалась лишь с другими республиками и теми моментами в прошлом, когда республики существовали. Республика не была вневременной, так как не отражала напрямую вечный порядок природы; она была устроена иначе, и тот, кто считал республику и гражданственность первичными явлениями, незаметно склонялся к отделению политического устройства от природного. Республика обладала не столько иерархическим, сколько политическим устройством; она создавалась для того, чтобы утверждать свой суверенитет и автономию, а значит, свою уникальность и единственность. Если мы вспомним, что флорентиец был готов принять идею верности Флоренции как обособленную от природного порядка и его вечных ценностей, мы поймем исходный смысл флорентийского расхожего выражения, что любовь к своей стране сильнее, чем любовь к своей душе; здесь подразумевались различие и конфликт. Однако говорить о единичности республики означало утверждать, что она существует во времени, а не в вечности, а потому является преходящей и переменчивой, поскольку такова участь всякого единичного бытия. Республиканский идеал принимал факт смертности республики, символизированный выбором в качестве героя неудачливого мятежника Брута. О республиках в первую очередь знали, что в свое время они оканчивали свое существование, тогда как теоцентричный миропорядок всегда свидетельствовал в пользу монархии, вне зависимости от судьбы конкретных монархий. Нельзя было даже с уверенностью сказать, что республику можно вывести из какого-то универсального принципа.

Таким образом, чтобы утвердить республику, нужно разбить вневременную непрерывность иерархического универсума на определенные моменты – исторические периоды, в которые существовали республики и которые заслуживали внимания, и те, в которые их не было и которые, следовательно, не имели для настоящего никакого значения или авторитета. Идея «возрождения» после эпохи варварства, по-видимому, частично основывалась на патриотическом стремлении поставить Флорентийскую республику в один ряд с Римской и отвергнуть вклинившийся между ними период Священной Римской империи как время тирании и варварства. Конкретность и историчность республики подразумевали конкретизацию и секуляризацию истории, равно как и отказ от значительной ее части как лишенной ценности. Однако интересно и существенно, что такой подход породил проблему оценки истории самой Флоренции – того, какое место отвести Данте и другим прославленным флорентийским авторам, которые считали республику вторичной по отношению к империи, порочили Брута и превозносили Цезаря, да к тому же делали это на народном наречии, в котором взыскательные гуманисты видели один из признаков средневекового варварства. Намерение возвысить республику, провозгласив ее ожившей древностью, нельзя осуществить ценой отказа от важнейших элементов собственного прошлого республики, поэтому Данте и *volgare* были со временем восстановлены в правах. Однако чтобы сделать это, пришлось искать объяснение тому, как могли они существовать и столь блистательно преуспевать в эпоху, которая не была ни классической древностью, ни классицистическим настоящим; и образ самого настоящего менялся от сознания, что

он прославлял и происходил от мужей Треченто, равно как и Античности<sup>119</sup>. Мысль стояла на пороге современного исторического объяснения и главного открытия исторического сознания, состоявшего в том, что «все поколения равноудалены от вечности» – все исторические явления существовали в свое время, по своему праву и на свой лад. Это происходило вследствие движения идей, которое можно наблюдать и в иных культурах в другие периоды: когда оспаривается образ прошлого в качестве непрерывного и представляющего авторитет для настоящего и осколки прошлого отбрасываются как не имеющие ценности – это может произойти в результате попытки придать статус классики определенному периоду, поместив в него все значимые ценности. Иногда оказывается: либо отвергнутый период продолжает претендовать на авторитет для настоящего в силу каких-то иных связей с ним, либо необходимо объяснить, каким образом существовали и состояли в причинно-следственных отношениях с настоящим и прошлым те явления, которым отказывают сегодня в авторитете или ценности. В таких обстоятельствах вполне может возникнуть некоторый релятивистский способ объяснения прошлого как если бы оно имело свой способ существования, свои собственные ценности или другие основания для притязания на наше внимание<sup>120</sup>. В рассматриваемом нами случае непрерывность прошлого отражала многие свойства вневременного иерархического порядка. Она была оспорена и разбита на ряд моментов, имеющих положительное или отрицательное значение, потому что критерием их ценности являлось существование конкретной формы политического устройства; и период, согласно этой схеме наделенный отрицательным значением (Треченто), оказался положительным для настоящего времени из-за интенсивного осознания республикой своей собственной преемственности и традиций. Два взгляда на время столкнулись между собой, и в результате возникла историческая интерпретация Треченто; но весь перевод вневременного порядка во время и последующие противоречивые оценки прошлого возникли только вследствие утверждения индивидуальности и преемственности республики.

Ханс Барон, подкрепляющий свой тезис подробным критическим анализом хронологии ряда ключевых для флорентийского гуманизма произведений, утверждает, что причиной всему этому служил политический кризис, который город пережил около 1400 года. Джангалеаццо Висконти, сильный правитель, чье семейство обладало значительной властью в Милане, выстраивал систему гегемоний, что могло привести к образованию стабильного монархического государства в Северной и Центральной Италии. Его власть быстро распространялась по Тоскане; Флоренцию и Венецию разделяли дипломатические и военные конфликты; и в этом кризисе, как утверждает Барон, флорентийцы глубоко и болезненно ощущали свою изолированность, оставаясь в собственных глазах последними поборниками республиканской свободы в Италии и известном им мире. По мнению Барона<sup>121</sup>, за два года, предшествовавшие внезапной смерти Джангалеаццо в конце 1402 года и последующему краху его власти, во флорентийской мысли произошла интересующая нас революция в понимании исторической связности, которая отчасти объяснялась кризисом патриотизма, одновременно являвшегося кризисом республиканского самосознания. Флорентийцы, оказавшиеся в изоляции из-за господства Висконти, остро сознавали грозящую им опасность. Оказавшись в одиночестве вследствие территориального расширения власти одного человека, они видели город в образе структуры, покоящейся на республиканских институтах и ценностях. Язык миланских пропагандистов являлся цезаристским и имперским, и в ответ флорентийские гуманисты, особенно те, кто был связан с дипломатической канцелярией, в которой Салютати и Бруни в свое время занимали руководящие посты, предприняли революционную попытку полностью отказаться от цезарист-

<sup>119</sup> *Baron H. The Crisis of the Early Italian Renaissance (chap. 13–15). См. также: The Three Crowns of Florence: Humanist Assessments of Dante, Petrarca and Boccaccio / Ed. by D. Thompson, A. F. Nagel. New York, 1972.*

<sup>120</sup> Более подробный теоретический анализ см. в моей книге: *Pocock J. G. A. Politics, Language and Time (chap. 8: Time, Institutions and Action: An Essay on Traditions and Their Understanding).*

<sup>121</sup> *Baron H. The Crisis of the Early Italian Renaissance (chap. 1–2, 10–11, 16).*

ской символики и имперской традиции, отождествляя Флоренцию с республиканским началом и разделяя легитимное прошлое на периоды республики и темные промежутки между ними таким образом, который был уже описан.

Наряду с революционным пересмотром историографических концепций Барон усматривает в произведениях того времени свидетельство гораздо более глубокого кризиса флорентийской мысли. Со времен Платона и Аристотеля иногда поднимался вопрос о сравнительных достоинствах жизни, посвящаемой общественной деятельностью – *vita activa*, и жизни, проводимой в философском стремлении к чистому познанию – *vita contemplativa*. Для афинян, одной частью своего разума убежденных в том, что лишь жизнь гражданина по-настоящему нравственна и человечна, а другой – что лишь отвлеченный мир непреднамеренного созерцания действительно познаваем и реален, вопрос, являются ли политика и философия несовместимыми, был болезненным. Средневековый ум, конечно, склонялся к тому, чтобы разрешить этот спор в пользу созерцания. Заботы философа, как и заботы христианина, не от мира сего, и даже после того, как вера в рациональное и направленное действие была реабилитирована благодаря возрождению наследия Аристотеля, знание, помогавшее различать универсалии, никак не соотносилось с рассудительностью, которая требовалась, дабы применять их при решении социальных вопросов. Человек, каким его рисовал Фортеσκью, послушный естественному закону и обычаю и проявляющий политическую активность лишь в редких случаях, когда требуется издание статутов, едва ли мог вообразить, что его гражданская жизнь составляет серьезную конкуренцию философскому созерцанию, если он вообще занимался последним; и Петрарка считал возможным упрекать Цицерона, которого считал идеальным римлянином, в том, что он позволил себе впутаться в позорную политику и умереть недостойной смертью, вместо того чтобы исполнять свое предназначение философа<sup>122</sup>. Однако более поздние флорентийские мыслители много говорили в пользу *vita activa* как о *vivere civile* – образе жизни, преданной гражданским интересам и деятельности (в конечном счете политической), подобающей гражданину; и можно достаточно просто соотнести образ жизни, предпочитаемый тем или иным автором, с его приверженностью определенной форме политического устройства. Сторонник *vita contemplativa* мог предпочесть созерцание неизменных иерархий бытия и найти свое место в вечном порядке под властью монарха, который на уровне микрокосма играл роль Бога как гаранта этого порядка. Напротив, приверженец *vivere civile* чувствовал себя обязанным к участию и действию в социальной структуре, дававшей такую возможность отдельному человеку, – то есть в рамках гражданства в определенных типах полиса, так что впоследствии *vivere civile* стала техническим термином для гражданского строя в широком смысле. Барон не только обнаруживает, что подобный контраст отношений в скрытой и явной форме встречается в трудах миланских и флорентийских публицистов в период кризиса 1399–1402 годов; кроме того, анализируя эти события, он стремится объяснить видимые колебания флорентийцев в отношении поляризации двух ценностей. Колюччо Салютати, в частности, особенно колебался между ценностями активного гражданства и созерцания, между уходом от мира и принятием монархического и даже тиранического правления. Скрупулезно интерпретируя тексты Салютати и других авторов, Барон пытается соотнести их с развитием кризиса власти Висконти. Он показывает, что решающий сдвиг в пользу ценностей деятельного участия произошел именно в этот критический период<sup>123</sup>. Стимулом к повторному открытию гражданственности, как и к переоценке истории, послужило неожиданное обострение республиканского самосознания в травматическом противостоянии с Джангалеаццо.

<sup>122</sup> О менявшихся взглядах Петрарки написано достаточно много; см.: *Baron H. Petrarch: His Inner Struggles and the Humanistic Discovery of Man's Nature; Idem. From Petrarch to Leonardo Bruni* (chap. 1, 2).

<sup>123</sup> *Baron H. The Crisis of the Early Italian Renaissance* (chap. 5, 7); *Idem. From Petrarch to Bruni* (chap. 3, 4); *Idem. Leonardo Bruni: «Professional Rhetorician» or «Civic Humanist»? // Past and Present. 1967. Vol. 36. P. 21–37.*

Тезис Барона на протяжении нескольких лет подвергался критике, и можно заметить, что наиболее вызывающими и вызвавшими наибольшую критику являются те его элементы, которые касаются хронологии и мотивации и содержат утверждения, что решающая смена ценностных ориентиров может датироваться каким-то одним периодом и описываться как результат опыта, полученного в этот период. Естественно, что историографическая критика была направлена прежде всего на эти утверждения; историков интересуют проблемы причинно-следственных связей и мотивов, а историков идей – отношения между идеями и событиями, мыслью и опытом, и совершенно правильно и обоснованно их желание знать, произошел ли ключевой идеологический сдвиг именно в тот момент и по тем причинам, которые назвал Барон. Также нам следует помнить, что знание о факте интеллектуального события не дает нам всех сведений о том, что же произошло. Мы выбрали в качестве основного предмета настоящего исследования понятийные словари, доступные для разговора о политических системах с точки зрения их индивидуальных особенностей. Так, мы изучаем встроенные в них ограничения и предположения, а также то, как они работали, и исследуем процессы, в силу которых эти понятийные системы, их применение и импликации со временем менялись. Поэтому нам не так важно знать, произошли ли определенные изменения во флорентийской мысли по ходу или вследствие событий 1399–1402 годов; но нам очень хотелось бы понимать, каковы были эти понятийные изменения, к каким дальнейшим изменениям они привели и что произошло в мире мысли вследствие того, что они случились. Поэтому, имея дело с серьезным сдвигом в языковом употреблении или революцией в употреблении понятий – возьмем, например, переоценку истории в связи с повышенным вниманием к ценностям гражданского участия, – важно уяснить, какие последствия и дальнейшие изменения произошли в понятийных словарях людей, а также поводы и причины, заставившие эти изменения впервые проявиться.

Термин «гражданский гуманизм» неразрывно связан с тезисом Барона, и ученые, желающие оспорить последний, склонны сомневаться либо в полезности термина, либо в важности явлений, которые он обозначает. Помимо возражений против хронологии Барона, можно услышать, во-первых, что интерес гуманистов к *vita activa* по большей части не являлся следствием пережитого ими как республиканскими гражданами *crise de conscience*<sup>124</sup>; во-вторых, что гражданин итальянской коммуны не нуждался в языке гуманистов для выражения своего гражданского сознания. В оставшейся части книги для обозначения определенной формы гражданского сознания и его проблем предложено использовать термин «гражданский гуманизм», поэтому самое время объяснить, что будет подразумеваться под этим выражением и к признанию каких исторических постулатов его использование может обязывать автора и читателей. Это удобно сделать, сопоставив трактовку Барона с другими интерпретациями характерных свойств гуманистического политического сознания.

Джеролд Сейгель полагает<sup>125</sup>, что истоки интереса гуманистов к *vita activa* следует искать в их профессиональной и интеллектуальной деятельности, а не в гражданской чувствительности. Он указывает, что гуманисты в силу своих социальных функций были связаны с искусством риторики, интеллектуальным занятием, не менее значимым для итальянской культуры, чем философия, которой оно всегда резко противопоставлялось. Философия стремилась к познанию универсалий и пониманию единичного в их свете, а универсалии требовали созерцания, но не действия; поэтому философия была вне политики, и универсум, состоящий из универсалий, был населен политическими животными лишь во вторую очередь. Риторика, наоборот, стремилась побудить людей действовать, решать, одобрять; за ней стоял деятельный,

<sup>124</sup> Душевный кризис (франц.). – Прим. ред.

<sup>125</sup> Seigel J. E. Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism: the Union of Eloquence and Wisdom, Petrarch to Valla. Princeton, 1968; *Idem*. Civic Humanism or Ciceronian Rhetoric? // Past and Present. 1966. Vol. 34. P. 3–48 (статья «Леонардо Бруни» Барона является ответом на этот текст). Кроме того, см.: Robey D. P. P. Vergerio the Elder: Republicanism and Civic Values in the Work of an Early Humanist // Past and Present. 1973. Vol. 58. P. 3–37.

погруженный в дела общества интеллект, всегда сознающий присутствие других людей, к которым он обращался. Политический по своей природе, он неизменно и неизбежно был поглощен единичными ситуациями, единичными решениями и единичными отношениями и, живя в мире единичного, должен был постоянно сталкиваться с вопросом, производил ли он в сравнении с философией некое знание. Однако следует отметить, что риторика, занимающая в итальянской мысли место, сопоставимое с тем, какое в теории Фортеस्कью занимает опыт, в силу своей политической направленности носит намного более определенный и деятельный характер; она смотрит вперед и побуждает людей к действиям, тогда как опыт дает им лишь осознание того, что они уже сделали. Мир, где риторика занимает равные позиции с философией, – это мир непосредственных политических решений; мир, где ее место занимают опыт и обычай, – мир институционально закрепленных традиций.

Сейгель утверждает, что гуманистическая мысль в этом отношении берет начало из противостояния философии, чьи ценности были созерцательными, и риторики с ее идеалом гражданской активности: по его мнению, достижение Петрарки заключалось в том, что он убедил своих поклонников и последователей принять это противостояние как диалектическое отношение двух соперничающих ценностных систем, ни одна из которых не может получить решающего превосходства над другой; и характерной чертой гуманистической мысли стало постоянное колебание между гражданской и созерцательной позицией, которое в каком-то смысле внутренне присуще наследию гуманистов и не нуждается в прямой взаимосвязи с внешними историческими событиями. Поэтому, продолжает он, Барон недооценивает, насколько Бруни и Салютати (не в меньшей степени, чем Петрарка) были готовы занять созерцательную позицию, и неверно понимает, как следует объяснять выбор в пользу той или другой системы ценностей. Выбрать гражданские ценности не означало всецело посвятить себя республиканизму как политической цели, а выбрать ценности созерцательности не означало засвидетельствовать свое полное разочарование в республике. Гуманист колебался между действием и созерцанием; в этом состояло его интеллектуальное призвание, и оно прекрасно могло существовать в условиях республики. Так что в целом гуманизм не становился «гражданским», когда республика торжествовала, или «созерцательным», когда для нее наступали трудные времена, а колебание отдельного человека между этими двумя позициями нет необходимости объяснять его реакцией на политические события. Как следствие, акцент Барона на объяснении с помощью хронологии может показаться неуместным.

Очень может быть, что все это так; но, разумеется, это не значит, что никакого гражданского гуманизма не существовало. Поскольку риторика предполагала гражданскую активность, ритор – или гуманист как ритор – мог сформировать язык, на котором выражало себя гражданское сознание, разделяемое или не разделяемое им. И ритор, и гражданин были склонны рассматривать человеческую жизнь с точки зрения участия в конкретных действиях и решениях, в конкретных политических отношениях между определенными людьми; и в одной из трансформаций стиля гражданского гуманизма мы находим средство выразить такое видение жизни за счет интерпретации истории как череды республик, существующих во времени. О том, что такая близость была гораздо более глубокой и что гуманизм в целом, гражданский или нет, был склонен рассматривать жизнь сквозь призму конкретных действий и периодов, говорит изучение духа гуманизма, предпринятое в работах Эудженио Гарэна<sup>126</sup>. Ученый-гуманист, считает он, видел путь к знанию скорее не в философии, а в филологии, и в случае, например, Лоренцо Валлы это объяснялось тем, что он был ритором. Полагая, что истина скорее выражается в речи, нежели воспринимается чувственно, он интересовался моментами и случаями, когда – и контекстами, в которых – совершались речевые акты, воплощающие истину<sup>127</sup>. Схо-

<sup>126</sup> См. выше, прим. 1 на с. 97.

<sup>127</sup> *Garin E. Italian Humanism, Philosophy and Civic Life in the Renaissance*. P. 5–7, 15–17, 50–66, 69–77. О Л. Валле и роли

ластический философ изучал текст Аристотеля, вовлекался в сложный процесс обобщения, анализа и систематизации, в ходе которого текст, его контекст и автор могли буквально исчезнуть, а важнейшим шагом становилось утверждение универсальных принципов, следствия из которых затем воспринимались при помощи чувств. Критика гуманистами этой процедуры – ожесточенная и часто несправедливая – строилась на том, что подлинная мудрость Аристотеля разрушалась и заменялась абстракциями, а они стремились научиться, чему могли, у самого Аристотеля, из его мысли, раскрывающейся в его словах, из его слов, сохранившихся в манускрипте. На самом деле Аристотель – неудачный пример; поскольку он считался родоначальником схоластического мышления, которое теперь подвергалось нападкам, его отвергли, заменив другими авторами, и прошло некоторое время, прежде чем гуманисты, завершив свое разоблачение аристотелизма, вернулись к изучению Аристотеля. Однако суть гуманистического метода заключалась в возвеличивании филологии, в попытке выяснить, что в действительности говорилось в рукописях, что значили те или иные слова, что философ, оратор, историк или поэт на самом деле хотел сказать<sup>128</sup>. Прославлялась уже не логика, а «грамматика», которая, как и сама «филология», служила общим термином для изучения древних языков, анализа текста, построения предложений и письменной речи в целом как средства передачи смысла. Грамматика и филология, и в каком-то смысле только они, позволяли понять замысел автора; благодаря вспомогательным наукам о языке устанавливалась непосредственная коммуникация между его сознанием и сознанием читателя.

Однако последствия для эпистемологии и в конечном счете для философии были радикальными. Чем больше подчеркивалось, что давно умерший автор говорит с нами, живущими в настоящем, и чем меньше мы опирались на какой-либо набор вневременных универсалий, опосредовавших его голос, тем более отчетливо нам надлежало сознавать временное измерение коммуникации и разделяющие нас с ним время и пространство; и чем более тщательно мы способствовали коммуникации, изучая текст и контекст, в котором он написан или произнесен, тем более отчетливо мы должны были осмыслить временные, социальные и исторические обстоятельства, в которых автор выражал свои идеи и которые, формируя речь и ее содержание, сформировали и саму мысль. Это обостренное историческое сознание заявляет о себе в письмах Петрарки, обращенных к Цицерону и Ливию, в которых он говорит с ними как людьми из прошлого непосредственно из своего момента времени – такого-то года «по Воплощении Того, о Ком бы ты услышал, если бы прожил немного долее»<sup>129</sup>. Нечто подобное мы видим и в обращении Данте к Вергилию: «О мой поэт... / Молю Творцом, чьей правды ты не ведал»<sup>130</sup>, – но Петрарка не следует за Данте, сопровождавшим Вергилия во внеисторическом путешествии по местам, где человеческие жизни становятся вечными. Поэзия (тесным родством связанная с пророчеством) говорит об универсальном и божественном, тогда как проза, в особенности историческая или ораторская, социальна и секулярна. Филологическое

---

риторики см. также: *Seigel J. E. Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism* (chap. V); *Kelley D. R. The Foundations of Modern Historical Scholarship: Language, Law and History in the French Renaissance*. New York, 1970 (chap. I, II); см. также рецензию автора этой книги: *History and Theory*. Vol. 11. № 1 (1972). P. 89–97; *Struvever N. S. The Language of History in the Renaissance*. Princeton, 1970. Размышления о гражданском гуманизме с социально-политической точки зрения можно найти в следующих изданиях: *Martines L. The Social World of the Florentine Humanists, 1390–1460*. Princeton, 1963; *Idem. Lawyers and Statecraft in Renaissance Florence*. Princeton, 1968; *Becker M. B. Florence in Transition*. 2 vols. Baltimore, 1967–1968 (см. также работу: *Social and Economic Foundations of the Italian Renaissance* / Ed. by A. Molho. New York, 1969).

<sup>128</sup> В конечном счете эта попытка распространялась на слова Самого Бога. См.: *Newton Conklin G. Biblical Criticism and Heresy in Milton*. New York, 1949. P. 1–2, а также слова Валлы (цит. по: *Garin E. Italian Humanism, Philosophy and Civic Life in the Renaissance*. P. 16) о том, что «до нас вообще не дошли слова Христа, потому что Христос говорил на древнееврейском и никогда ничего не записывал».

<sup>129</sup> Так гласит датировка письма к Ливию (из «Писем о делах повседневных», XXIV, 8) (на русский язык текст переведен не полностью. – *Прим. ред.*), но почти во всех своих письмах античным авторам – по крайней мере философам и историкам, а не поэтам – Петрарка использует схожий язык. См.: *Petrarch's Letters to Classical Authors* / Transl. by M. E. Cosenza. Chicago, 1910.

<sup>130</sup> Ад. I, 130–131. Цитаты из «Божественной комедии» даются в переводе М. Лозинского.

сознание – это во многом ум, как он отражается, и мир, каким он воспринимается, в прозе; гуманистические риторы превращали интеллектуальную жизнь в диалог людей во времени.

Здесь проявляется некоторая общность между филологическим и политическим гуманизмом. Оба выделяли определенные моменты в прошлом и пытались завязать диалог между ними и моментами настоящего. Петрарка учился непосредственно у Ливия и обращался именно к нему; Флоренция Салютати и Бруни училась у республиканского Рима и считала себя его новым воплощением. Позже Макиавелли в знаменитом письме к Франческо Веттори рассказывает, как вечером приходит домой, облачается в парадную одежду и оказывается в присутствии древних, разговаривает с ними, читая их книги<sup>131</sup>. Эта беседа призвана не только укрепить Макиавелли в понимании политики, но и косвенным образом позволить ему деятельно участвовать в гражданской жизни. Идея непосредственного общения с Античностью – ключевая для всех форм гуманизма. Она может фигурировать как в политическом контексте, так и вне его, но в ней было нечто неизбежно социальное и даже политическое: она подразумевала, что человеческий опыт, оберегаемый Богом, достигает своих высот во встрече родственных умов, их общении, обмене суждениями, мнениями и решениями. Беседа с древними, в результате которой рождается знание, схожа с дискуссией между гражданами, в результате которой принимается решение и создается закон. То и другое происходит между конкретными людьми в конкретный момент времени – для древних и гуманистов это разные моменты, а граждане находятся в одной точке – и при рассмотрении тех или иных проблем используют язык, подходящий для этих нескольких моментов (гуманист должен быть грамматиком, граждане должны все говорить на общем *volgare* – народном наречии). Мы можем назвать человека как интеллектуальное существо «гуманистом», а человека как политическое существо – «гражданином». В этом случае акты познания и принятия решения будут обладать некоторым сходством с тем, что Фортеस्कью назвал «статутами»; о них договариваются живые люди, существующие в конкретном времени и использующие интеллектуальные ресурсы, которыми они в данный момент совместно располагают. Однако подобные умственные акты, которым Фортеस्कью придает лишь третьестепенное значение, для гуманистов и граждан располагаются в самом центре их картины мира и требуют гораздо больших интеллектуальных усилий, чем простая рассудительность, которая служила единственным известным Фортеस्कью средством их осуществления. Особого акцента, сделанного гуманистами на коммуникации, было достаточно, чтобы встал вопрос о том, на каком основании конкретные люди в конкретные моменты могли претендовать на надежное знание. Ответить на него простой ссылкой на познание универсалий нельзя, иначе бы интеллектуальное существо вновь оказалось бы в мире схоластики, а существо политическое – в мире имперских иерархий; отвечать на него, говоря лишь о накоплении опыта, также губительно как для гуманиста, так и для гражданина. Но некий ответ следовало дать, иначе Петрарка не смог бы читать Ливия, а Флоренция – управлять собой. Как разговор между частными единицами мог производить целостную рациональность? Риторика, имеющая отношение к филологии или к политике, могла бы оказаться здесь полезной. Однако политика была больше, чем риторика.

Отношение гуманистов к проблеме универсалий являлось разнообразным и чрезвычайно сложным, во Флоренции оно не было таким же, каким, скажем, в Падуе; но кажется ясным, что основные направления мысли не вернулись к прямолинейному схоластическому реализму и не

<sup>131</sup> «...entro nelle antiche corti degli antiche huomini, dove, da loro ricevuto amorevolmente, mi pasco di quel cibo, che *solum* è mio, et che io nacqui per lui; dove io non mi vergogno parlare con loro, et domandarli della ragione delle loro actioni; et quelli per loro humanità mi rispondono...» (*Machiavelli N. Lettere / A cura di F. Gaeta. Milano, 1961. P. 304*); «...Я вступаю в старинный круг мужей древности и, дружелюбно ими встреченный, вкушаю ту пищу, для которой *единственно* я рожден; здесь я без стеснения беседую с ними и расспрашиваю о причинах их поступков, они же с присущим им человеколюбием отвечают...» (письмо к Франческо Веттори от 10 декабря 1513 года: Десять писем Никколо Маккиавелли / Пер. М. А. Юсима // Средние века. 1997. Вып. 60. С. 453).

заняли релятивистскую позицию, согласно которой познавать можно только частные детали. Разумеется, гуманистическая философия не рассталась с мыслью о существовании универсальных объектов познания, знание о которых выступало единственной гарантией подлинной уверенности или рациональности; однако, в силу своей филологической склонности приверженная тому взгляду, что познать их можно только посредством сочинений, написанных конкретными людьми, в конкретное время и в конкретном месте, философия пыталась – часто разрабатывая вновь платоновские темы – обосновать обращение к универсалиям как имманентно присутствующим в словах и поступках людей, а их познание представить как творческий и соучастный процесс. Ренессанс<sup>132</sup> в его самых неоплатонических проявлениях воспевал живую связь души со вселенским прообразом, предпочитая ее абстрактному умственному созерцанию; история могла ставиться выше философии на том основании, что если последняя вдохновляла ум идеей истины, то первая вдохновляла дух целиком с помощью конкретных примеров истины. Сама истина стала пониматься не столько как система суждений, сколько как система отношений, в которую исследовательский дух включался своим вопрошанием. Таким образом, участие в гуманистической беседе в той или иной форме оказывалось формой отношения к универсальному, а универсальное можно было познать и пережить на опыте, постоянно вовлекаясь в диалог с конкретными субъектами. Вопрос в том, какую форму должен принять этот диалог, какой способ обсуждения наиболее полно воплощал универсальное.

Аристотель задавался вопросом, являлась ли высшим предназначением человека политическая и деятельная жизнь или жизнь познающая и созерцающая; и если под влиянием своей гражданской среды флорентийский гуманизм тяготел к политическому, господствующая философская традиция толкала его в противоположную сторону. Когда универсальное мыслилось прежде всего как объект интеллектуального познания, следовало отдать предпочтение созерцательной форме диалога как беседы со своими современниками и великими людьми прошлого. Однако существенно, что само созерцание приобрело социальный характер и состояло в общении и отношениях между умами, а не в формальной дедукции и демонстрации, и что термин «полития» (греческая *politeia*, которую Аристотель понимал как структуру отношений, составляющих город) иногда, как в случае «республики ученых», использовался для описания сообщества живых и умерших умов, между которыми происходил диалог. Афинский полис был сообществом культуры и сообществом, принимающим решения, и такие слова, как «вежливый» (*polite*), «воспитанный» (*civil*), «изысканный» (*urbane*), по-видимому, приобрели свои значения благодаря созерцательному стилю гуманизма по контрасту с родственными им терминами «политический» (*political*), «гражданский» (*civic*), «городской» (*urban*), относясь к социальной жизни, состоящей скорее в цивилизованной беседе, а не в политическом действии или решении<sup>133</sup>.

Подобная стилистика нередко проявляется при власти какого-нибудь великодушного государя и патрона, в котором можно увидеть философа на троне, как это было в Милане, Флоренции в правление Медичи, в Риме или в Урбино. Альтернативная стилистика имела в качестве своего идеала гражданственность; поэтому она процветала в республиканском климате и преимущественно во Флоренции, поскольку атмосфера Венеции, хотя и поощряла получение знаний в среде относительной свободы, была слишком сенаторской для страстного стремления к идеалу деятельного гражданства. Однако реальность в ее полноте оказалась намного сложнее, чем можно предположить на основании этих слов. Можно заметить, что идеал *vivere civile*, соперничающий – если здесь можно говорить о соперничестве – с созерцательным идеалом, обладал большими преимуществами и большими недостатками. Прежде всего, очевидно, что гуманист, будучи филологом, ритором или гражданином республики, глу-

<sup>132</sup> *Garin E. Italian Humanism, Philosophy and Civic Life in the Renaissance. P. 9–11 (chap. III, IV).*

<sup>133</sup> *Ibid. P. 38, 87, 158–162.*

боко погружался в человеческую жизнь во всех ее конкретных и единичных проявлениях, идет ли речь о науках и языке или политике и убеждениях. Необходимость сделать единичное постижимым для ума вызвала к жизни идею разговора – о том, что универсальное присутствует в ткани жизни и языка, поэтому высочайшие ценности, даже принадлежащие к области неполитического созерцания, в конечном счете воспринимались как достижимые только посредством диалога и социального общения. Однако отсюда должно следовать, что общение само по себе есть важное и необходимое благо, что оно является необходимым условием для достижения универсального. Вся афинская и аристотелевская традиция подчеркивала, что высшая форма человеческого общения была политической, речь шла о сообществе, занимающемся распределением, принимающем решения и совершающем действия, которое Аристотель видел в полисе. Поэтому у гуманиста, отождествлявшего знание с общественной деятельностью, имелись веские основания позиционировать себя как гражданина – Сейгель, в сущности, утверждает, что гражданские ценности были внутренне присущи социальной позиции гуманиста, а не возникли как реакция на внешние события.

Кроме того, если знание добывалось с помощью разговора, можно предположить, что оно являлось своеобразной деятельностью. Философским основанием *vivere civile*

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.