

О. Л. АКОПЯН

ЧТО ТАКОЕ «ГУМАНИЗМ»? ОТ РЕНЕССАНСА К СОВРЕМЕННОСТИ¹

Статья посвящена сущности историографических споров о термине «гуманизм», преимущественно между итальянской и американской школами изучения Ренессанса, и о его постепенной трансформации в новоевропейской культуре.

Ключевые слова: *Ренессанс, гуманизм, достоинство человека, «древняя теология».*

Вопрос о том, что такое «гуманизм», стоит перед учеными, занимающимися итальянским Возрождением, примерно столько же лет, сколько существует сам термин «Ренессанс». И хотя любые обобщающие термины условны, трудно себе представить современного ученого, обходящегося без них. У всех исследователей проблемы ренессансного или просто новоевропейского гуманизма, от Дж. Джентиле до Дж. Хенкина и С. Туссена, не вызывает сомнений, что он имел непосредственное отношение к «возрождению» античной культуры, однако степень его воздействия на тот тип культуры, который сейчас принято называть Ренессансом, до сих пор вызывает споры. Не будет преувеличением сказать, что в настоящее время интерес к Возрождению, особенно среди молодых исследователей, несколько ослаб. В частности, это можно объяснить тем, что в последние десятилетия радикальным образом было пересмотрено отношение к Средневековью. Однако это не единственная причина. Определенную роль сыграло то стандартное объяснение термина «гуманизм», которое прививается со студенческой скамьи.

Проблема гуманизма разрабатывалась преимущественно в трудах европейских ученых первой половины XX в. и прежде всего на итальянском материале. Это объясняется не только тем, что обе концепции, о которых речь пойдет ниже, были созданы учеными-«итальянистами», но и первостепенным значением культуры Италии в этот период. Неудивительно, что апробированные на итальянской почве представления о гуманизме и, в целом, о Ренессансе затем были перенесены на культуры заальпийских территорий. Поэтому и наши дальнейшие рассуждения будут непосредственно касаться творчества некоторых видных мыслителей итальянского Возрождения.

¹ Я хотел бы поблагодарить И.И. Тучкова (МГУ) и А.В. Доронина (Германский Исторический институт в Москве) за помощь в подготовке этой статьи.

На пути решения вопроса о сущности гуманизма в значительной степени повлияли актуальные тогда философские течения (прежде всего экзистенциализм) и политическая обстановка. В сложные годы перед войной и после ее окончания европейские интеллектуалы чувствовали глубокий кризис традиционной культуры, что привело к особенному интересу к истории Средневековья и Ренессанса как времени формирования цивилизации Старого Света. Обращаясь к прошлому, они не только пытались понять, каким образом западноевропейская цивилизация умудрилась встать на кровавый путь, но и создали несколько идиллическую картину конкретной эпохи, в которой человеческое достоинство и безграничные возможности творца были целью созидания, а не уничтожения.

Одновременно на эти же вызовы, но под своим углом зрения, стремились ответить философы; и доказательством тому, что исследования ренессансного гуманизма шли параллельно с современными им интеллектуальными спорами, может служить простой факт: в те же годы, когда появились монографии Эудженио Гарэна и Пауля Оскара Кристеллера, свои, не связанные с научными поисками, работы о том, что такое «гуманизм», публикуют два видных философа XX века – М.Хайдеггер («Письмо о гуманизме», 1947)² и Ж.-П. Сартр («Экзистенциализм – это гуманизм», 1946)³. Это хронологическое совпадение заставляет поставить два принципиальных вопроса: насколько сильным было влияние философии на научный анализ гуманизма эпохи Возрождения, и были ли прочтения этих «гуманизмов» в чем-то идентичными?

Две важнейшие концепции «ренессансного гуманизма» принадлежат итальянскому ученому Э. Гарэну и американскому историку немецкого происхождения П.О. Кристеллеру. В отечественной литературе к трудам этих авторитетнейших ученых обращались неоднократно, хотя, очевидно, симпатии исследователей были в целом на стороне Гарэна в силу как политических (не стоит забывать о тесных связях Коммунистической партии Италии с советскими коммунистами), так и личных причин (многие отечественные историки были лично знакомы с ним)⁴. Поэтому неудивительно, что в СССР, а затем и в России, взгляды итальянского ученого часто находили и находят поддержку⁵. С другой стороны, отдавая должное таланту Кристеллера, советские и российские ученые считали его видение Ренессанса и в особенности гуманизма

² Хайдеггер. 2007. С. 266–306.

³ Сартр. 1953.

⁴ На русском языке был издан сборник статей итальянского ученого: Гарэн. 1986. До сих пор ни одной работы Кристеллера по-русски не опубликовано.

⁵ См.: Баткин. 1995. С. 45–55; Брагина. 2002. С. 7–16.

однобоким и бесперспективным⁶. Не столько для реабилитации Кристеллера в глазах российского читателя, в которой он несколько не нуждается, сколько для уяснения реального положения вещей, обратимся еще раз к трудам Гарэна и его американского друга и оппонента.

Начнем с позиции Гарэна, которую он изложил в книге «Итальянский гуманизм: гражданская жизнь и философия в эпоху Возрождения», вышедшей в 1947 г. на немецком языке⁷. Как следует из названия, для Гарэна не существует дихотомии между гуманизмом и философией. Ренессанс, а вместе с ним и гуманизм, как представление о человеке, прошли последовательные стадии «гражданского гуманизма»⁸, который не избегал моральной и этической философии, но концентрировался и на политических вопросах. Примерно с середины XV в., по мнению Гарэна, наметился переход к платонизму как новому витку философской мысли, а XVI век ознаменовался поворотом в сторону натурфилософии. Надо признать, что подобная хронология, при всей своей понятной условности, тем не менее, принята в научном сообществе. Она позволяет подтвердить главный тезис Гарэна: гуманизм и Возрождение — понятия неразрывно связанные, тесно сплетенные в истории мысли эпохи, которая, в свою очередь, характеризуется резким изменением сознания человека, представлений о себе и об окружающем мире. Именно антропологическая составляющая стала центром концепции Гарэна, что позволяло говорить о гуманизме не только в философии, но и прежде всего в искусстве.

Гарэн разработал свою теорию при значимом участии двух людей, Дж. Джентиле и Э. Грасси, которые покровительствовали молодому ученому⁹. Грасси, бывший ученик Хайдеггера, занимался в фашистской Италии исследованиями Возрождения, уделяя особое внимание национальным аспектам. Одной из основных задач своих научных изысканий он считал утверждение исключительности итальянского Ренессанса с националистических позиций. Справедливости ради надо отметить, что книга Гарэна в целом лишена подобного псевдопатриотического пафоса. Однако очевидно, что заказав Гарэну книгу «Итальянский гуманизм: гражданская жизнь и философия в эпоху Возрождения» еще до начала Второй мировой войны, Грасси рассчитывал на нужный себе результат.

⁶ Л.М. Баткин, правда, предлагает сочетать «узкое» прочтение гуманизма Кристеллера с более «широкими» взглядами Гарэна: *Баткин*. 1995. С. 55.

⁷ *Garin*. 1947. См. также новейшее итальянское переиздание: *Garin*. 2008.

⁸ Сам термин «гражданский гуманизм» был впервые использован в фундаментальной работе Х. Барона, которая чрезвычайно важна для понимания культурных и политических процессов раннего Возрождения: *Baron*. 1966.

⁹ Об этом см.: *Hankins*. 2003; *Fubini*. 2007.

Второй же наставник Гарэна, неогегельянец Джентиле воспринимал Ренессанс как поворотный момент в истории европейской духовности. Он считал, что сущность Возрождения теснейшим образом связана с идеей свободы человека. По мнению Джентиле, историческая ценность Ренессанса заключается именно в том, что был осуществлен решительный поворот к изучению человека. Поэтому в его трудах выкристаллизовалось мифическое представление о «достоинстве человека» как основе трудов флорентийских мыслителей конца XV в., в особенности Джованни Пико делла Мирандола. Согласно этой точке зрения, которая впоследствии была поддержана не только Гарэном, но и множеством его последователей и учеников, «Речь о достоинстве человека»¹⁰ – центральное сочинение Пико делла Мирандола, в котором будто бы представлено совершенно новое видение свободы и позиции человека как «узла мира» в универсуме. В подобном контексте остальные труды Пико становятся вспомогательным инструментарием, который лишь дополнительно подтверждает главный тезис его творчества. Учитывая антропологическую ориентацию гуманизма Гарэна, неудивительно, что в таком контексте именно «Речь о достоинстве человека» получила особенный статус как апофеоз новой, обращенной к человеку культуры.

Однако каждый читатель «Речи о достоинстве человека» – этого выдающегося образца ренессансной словесности – обратит внимание на то, что вопросу о свободе человека посвящена лишь незначительная, пусть и крайне выразительная, часть произведения. Более того, воля и преобразовательные способности человека, согласно Пико, носят ярко выраженный магический характер, что подчеркивается прямыми ссылками на герметическую и каббалистическую традиции¹¹. А в самой идее человека как «узла мира» вряд ли можно усмотреть какую-либо революцию – ведь молодому графу Мирандолы наверняка были известны средневековые теологические размышления о микрокосме.

Тем не менее, идея Джентиле оказалась чрезвычайно живучей. Под эгидой неогегельянства, а затем и неокантианства в лице крупного немецкого философа Эрнста Кассирера¹² это узкое прочтение творчества Пико нашло серьезных сторонников. Надо ли удивляться тому, что первое крупное самостоятельное исследование Гарэна было посвящено творчеству Пико, и идея свободы стала сквозной темой книги¹³?

¹⁰ Доступен русский перевод этого важного текста: *Пико делла Мирандола*. 1981.

¹¹ О магии в эпоху Возрождения см. фундаментальную работу: *Иейтс*. 2000.

¹² *Кассирер*. 2000. См. также: *Cassirer*. 1942. P. 123–144; P. 319–344.

¹³ *Garin*. 1937.

Отечественная традиция безоговорочно переняла этот весьма спорный тезис и, к сожалению, до сих пор продолжает его тиражировать, хотя в западных исследованиях он уже был в значительной степени пересмотрен¹⁴. Следование за безусловным авторитетом итальянского ученого привело к искажению в сознании широкого круга читателей представления о цели творчества, которую поставил перед собой сам Джованни Пико делла Мирандола: органично соединить разнообразные философские и теологические учения в рамках универсальной доктрины, христианской по своей сути. Именно этому посвящена большая часть «Речи о достоинстве человека», которая, к слову, не была широко известна при жизни самого философа, должна была служить всего лишь введением к его фундаментальному труду «900 тезисов по философии, теологии и каббалистике» и вдобавок получила дополнение «о достоинстве человека» лишь спустя 50 лет после смерти автора. Из этого можно сделать вывод, что Гарэн, вслед за Джентиле избравший «Речь» одним из центральных текстов всего Ренессанса, преувеличил значение данного трактата, а следовательно и его роли в становлении ренессансной антропологии. Но чрезмерно «прогрессивная» интерпретация «Речи о достоинстве человека» стала лишь частью сложившейся в СССР концепции Ренессанса. Акцентирование индивидуализма Возрождения, личностного начала и – чаще всего – их противопоставления с коллективным мышлением Средних веков, очевидно, искажало облик всей эпохи.

При этом было бы неверно говорить о том, что подобный подход не принес существенных научных результатов: труды Л.М. Брагиной и Л.М. Баткина, некогда открывшие совершенно новые горизонты в изучении Ренессанса, до сих пор представляют большую ценность благодаря глубокой пронизательности их авторов. Однако, несмотря на свои выдающиеся достоинства, написанные под влиянием концепции Гарэна, в то время, казалось бы, полностью удовлетворявшей научное сообщество, сейчас эти труды не могут полностью соответствовать меняющемуся вектору историографии, в первую очередь в разделах, посвященных гуманизму и связанной с ним антропологии. Но не будем забывать, что, кроме отечественных ученых, по пути, намеченному Гарэнном, пошли многие коллеги из европейских стран, прежде всего Италии и Франции.

Научный путь Кристеллера был не менее тернист¹⁵. Студент университетов Гейдельберга, Берлина и Фрайбурга, Кристеллер первоначально намеревался заниматься отнюдь не гуманизмом и Ренессансом,

¹⁴ См. важные в методологическом плане статьи: *Copenhaver*. 2002a; 2002b.

¹⁵ *Monfasani*. 2001; *Kristeller*. 1994.

а позднеантичным неоплатонизмом. Его магистерская работа, защищенная в 1928 г., была посвящена творчеству Плотина. Однако во Фрайбурге ему довелось учиться у Хайдеггера, который посоветовал молодому талантливому студенту обратиться к изучению наследия итальянского мыслителя и переводчика Марсилио Фичино. Как вспоминает Кристеллер, Хайдеггер испытывал серьезный интерес к Фичино, хотя его познания в этой области не были особенно значительными. Разумеется, Хайдеггер сам имел некоторые виды на Фичино и несомненно был заинтересован в качественных результатах работы Кристеллера, поскольку столь ценное немецким философом платоновское наследие возродилось прежде всего благодаря титаническим стараниям Фичино.

Правда, безмятежные занятия под руководством знаменитого философа продолжались недолго: в 1933 г. Кристеллер вынужденно покинул Германию и перебрался в Италию, где был с радостью принят итальянскими интеллектуалами. Усилиями Джентиле он получил место преподавателя Высшей нормальной школы в Пизе, подружился с Гарэном и В. Бранка. Надо заметить, что, несмотря на научные споры, Гарэн с Кристеллером оставались близкими друзьями до смерти последнего в 1999 г.

Но и в Италии Кристеллер не задержался. После начала преследования евреев режимом Муссолини он бежал в США и стал преподавателем Йельского университета, где вел семинар, посвященный Плотину. Позже его охотно принимали в Гарварде и Принстоне, а затем он получил место профессора в Колумбийском университете в Нью-Йорке. К 1943 г. ему, наконец, удалось издать американский вариант своей книги о Марсилио Фичино, хотя рукопись на немецком языке была готова еще в 1937 г. С этого момента начинается формирование американской школы изучения Ренессанса, которая до сих пор хранит «заветы» Кристеллера. Одна из центральных тем научного творчества Кристеллера – гуманизм.

Кристеллер четко разделял философскую составляющую Ренессанса и гуманизм, который, по его мнению, не может иметь ничего общего с философией¹⁶. По Кристеллеру, развитие философии было тесно связано с рациональной метафизикой (или «вечной философией»), которая прошла последовательный путь от античности до Канта и Гегеля, и на этом пути Фичино занимал особое место как переводчик Платона и неоплатоников¹⁷. Кристеллер сознавал, что на этом большом временном отрезке гуманизм и прочие интеллектуальные течения оказывали сильное воздействие на философию, но они так и не поглотили метафизику.

¹⁶ Fubini. 2007. P. 511-512.

¹⁷ Hankins. 2003. P. 583; Fubini. 2007. P. 510.

Концепция Кристеллера сформировалась под значительным влиянием так называемого неогуманизма немецкого мыслителя Фридриха Нитхаммера и трудов Вернера Йегера, чьи лекции молодой Кристеллер посещал в Берлине. Будучи идейным последователем Нитхаммера (которому, собственно, принадлежит сам термин «гуманизм» в современном его значении), Йегер придерживался идеи непрерывности культур с преобладающей ролью греческого наследия, считая, что между греческой и германской культурами «существует мистическая связь»¹⁸. Для ощущения этой близости было необходимо изучать греческих авторов, и здесь Йегер и его окружение шли по стопам Нитхаммера, видевшего в идее «гуманизма» исключительно филологические аспекты. Идеи неогуманистов глубоко затронули немецкую культурную и университетскую среду, и Кристеллер не был исключением.

По мнению Кристеллера, под понятием *studia humanitatis* стоит понимать только тот набор профессиональных занятий, который пришел на смену средневековым тривиум и квадривиум¹⁹. Признавая влияние филологических штудий, этики и педагогики на формирование новой культуры, Кристеллер, тем не менее, не видел ее сугубо прогрессивного характера и меньше, чем Гарэн, акцентировал внимание на антропологии. Многие отечественные исследователи ставят Кристеллеру в упрек то, что его концепция, в отличие от гарэновской, не дает целостного представления о Ренессансе и гуманизме. Однако, на мой взгляд, подобная критика не совсем справедлива. Как уже было сказано выше, один из главных текстов, будто бы подтверждающий основной тезис Гарэна, в действительности не может быть интерпретирован столь прямо, а представление всей культуры Ренессанса от XIV до XVII в. как постоянной эволюции представлений о человеке приводит, наоборот, к узости восприятия всего периода. Так, неудивительно, что абсолютный акцент на светской по духу антропологии исключает из поля зрения отечественных исследователей многие ключевые проблемы, прежде всего связанные с восприятием христианства и Библии. Не получили должного освещения также вопросы магии, астрологии и прочих оккультных наук, а также мало вяжущееся с прогрессивным характером гарэновского «гуманизма» возрождение скептицизма еще в конце XV в. в той же Флоренции, где идея человеческого достоинства как будто получила столь мощную поддержку.

С другой стороны, подход Кристеллера при более внимательном взгляде оставляет большое поле для исследований, не втиснутых в рамки

¹⁸ См.: *Toussaint*. 2008. P. 107-145 (P. 111)/

¹⁹ Хотя Кристеллер видел в этом процессе преемственность: *Witt*. 2006.

антропологии и светской культуры. Гуманизм Кристеллера, в гораздо большей степени связанный с античным восприятием термина *homo humanus*, подразумевает широкую образованность, эрудированность и высокую культуру гуманиста как знатока древности и языков, стремящегося к самосовершенствованию. Но пути философии, хоть и пересекающиеся с гуманистическим течением, независимы, а это побуждает не выискивать черты абсолютизации человеческой свободы в трудах каждого мыслителя эпохи Возрождения, но смотреть на проблемы шире. Концепция Кристеллера, как это ни покажется странным его критикам, оказывается более универсальным средством для описания всей целостности культуры Ренессанса, ибо в ней под одним ярлыком невозможно объединить Лоренцо Валлу, Марсилио Фичино и Франческо Патрици. В системе координат Кристеллера Фичино становится гуманистом только тогда, когда занимается профессиональным переводом с греческого на латынь; во всех остальных случаях он «философ». И подобный подход позволяет избежать острых углов, когда сама фигура мыслителя не укладывается в классические рамки нашего восприятия Возрождения. Наиболее характерный пример – философ Пьетро Помпонаци. Изучая его творчество в терминах Гарэна, придется признать, что Ренессанс не знал менее гуманистического мыслителя. Но при этом ни у кого не возникнет сомнений, что Помпонаци — один из наиболее ярких мыслителей Возрождения. Таким простым способом Кристеллер снимает проблему «гуманистической философии» или еще более абсурдной «гуманистической теологии»: в установленных им координатах такие понятия существовать не могут, в отличие, например, от «христианского гуманизма», ориентированного на новое прочтение и комментирование Библии. Поэтому было бы верным признать гуманизм одним из наиболее влиятельных явлений в интеллектуальной жизни Ренессанса, однако сама эта эпоха, многообразная и разносторонняя, никоим образом не может быть сведена только к гуманизму, пусть даже в самом широком его значении.

В последнее время, особенно после смерти Гарэна в 2004 г., стереотипы о гуманизме пересматриваются. Подтверждением тому можно считать рост числа публикаций о гуманизме²⁰. И приходится признать, что некогда разделенный на две части научный мир постепенно переходит к единству. Сложившаяся и укрепившаяся в англосаксонском мире концепция Кристеллера постепенно выходит на первый план в европейском ареале, ранее по преимуществу «гарэновском». Надо сказать, что в этом

²⁰ Наиболее яркое подтверждение тому сборник статей об «интерпретациях гуманизма»: *Interpretations of Renaissance Humanism...* 2006.

велика заслуга учеников Кристеллера – Дж. Хенкинса, Дж. Монфазани и некоторых других крупных ученых, верных заветам своего учителя. Наиболее ярким тому подтверждением служит двухтомный сборник статей Хенкинса «Гуманизм и платонизм в итальянском Ренессансе», где автор четко проводит границу между *studia humanitatis* и философией. И хотя ценность трудов Гарэна, выдающегося историка и педагога, несомненна, безусловное следование его авторитету, когда современный научный мир в целом принял кристеллеровскую трактовку «гуманизма», только увеличивает отставание отечественной школы изучения Ренессанса.

Однако и Гарэн, и его оппонент Кристеллер сконцентрировали свое внимание на термине *studia humanitatis*, который лежал в основе «новой» культуры и противопоставлялся *studia divinitatis*, т.е. средневековой схоластике, и «проглядели» другое понятие – *humanitas*, которое при кажущейся близости к *studia humanitatis* имеет совершенно иную природу и тесно связано с путями европейской философии и с современностью.

Humanitas впервые упоминается в античных источниках, где связывается прежде всего с вечным противопоставлением римской культуры варварам. Другим важным фактором древнего «гуманизма» стало усвоение римлянами эллинистической традиции: только тот, кто перенял греческую «пайдею» и органично связал ее со своим римским происхождением, именовался гуманистом. Суть античного «гуманизма» емко выразил Хайдеггер: «Отчетливо и под своим именем *humanitas* впервые была продумана и поставлена как цель в эпоху римской республики. “Человечный человек”, *homo humanus*, противопоставляет себя “варварскому человеку”, *homo barbarus*. *Homo humanus* тут – римлянин, совершенствующий и облагораживающий римскую “добродетель”, *virtus*, путем “усвоения” перенятой от греков “пайдеи”. Греки тут – греки позднего эллинизма, чья культура преподавалась в философских школах. Она охватывала “круг знаний”, *eruditio*, и “наставление в добрых искусствах”, *institutio in bonas artes*. Так понятая “пайдеия” переводится через *humanitas*. Собственно “римскость”, *romanitas* “человека-римлянина”, *homo romanus*, состоит в такой *humanitas*. В Риме мы встречаем первый “гуманизм”. Он остается тем самым по сути специфически римским явлением, возникшим от встречи позднего латинства с образованностью позднего эллинизма»²¹. Именно такой взгляд на «гуманизм» под видом *studia humanitatis* был перенят европейским Ренессансом. Но в конце XV в. Марсилио Фичино предложил иное прочтение термина *humanitas*, которое выходило за указанные рамки.

²¹ Хайдеггер. 2007. С. 271–272.

В нескольких своих трудах, в первую очередь в письме к Томмазо Минербетти²² и в I главе VIII книги своего главного сочинения – «Платоновского богословия о бессмертии душ»²³ – Фичино дает исчерпывающее определение *humanitas*: это триада *eruditio*, *philanthropia* и *unitas*. Под первым членом этой триады Фичино со всей очевидностью разумел *studia humanitatis* – широкую интеллектуальную образованность, выраженную в знании древних языков и всего спектра филологических и философских предметов. Термин *philanthropia* не кажется сложным для объяснения. При этом «человек любящий», по Фичино, не может находиться в отрыве от третьего члена *humanitas*: все человечество есть братство индивидов, которые «в равной степени красивы и добры»; и подобная *humanitas* существует извечно, объединяя живых, мертвых и еще не рожденных²⁴. Только при сочетании этих трех компонентов, которые в единстве придают термину *humanitas* такую глубину, выводя его за рамки просто метафизики, этики или антропологии²⁵, возникает естественная гармония человеческого существования. Предложенная Фичино теория оказывается намного шире любых рассуждений о «достоинстве человека», остающихся в рамках ренессансной антропологии, и не более того.

Разумеется, необходимо уяснить, каким образом Фичино пришел к такому пониманию *humanitas*. По всей видимости, выработка подобной философско-богословской конструкции находится в прямой связи с его попыткой реформирования христианского учения, насыщения его новыми источниками. Ко второй половине XV в. в духовной культуре Италии наметился существенный кризис²⁶. Прежний, средневековый духовный опыт более не устраивал как интеллектуалов, так и широкие массы; и нельзя сказать, чтобы позиция и поведение Церкви способствовали разрешению конфликта. Одним из ответов на веяния времени стали ереси и стремительно распространявшиеся апокалиптические настроения, которые папство пыталось пресечь гонениями.

²² *Ficino*. 1990. P. 107.

²³ *Ficino*. *Platonic theology*. Vol. II. P. 263–272.

²⁴ *Ibid.* P. 266: «Ergo in his tribus una est communis humanitas per quam aequae sunt homines, una pulchritudinis natura, una etiam bonitatis, per quas aequae pulchri sunt et aequae boni. Humanitas ipsa quae his communis est, innumerabilibus quoque aliis qui sunt, fuerunt eruntque, quocumque in tempore et quocumque in loco nascantur, communis existit; similiter pulchritudo et reliqua: sed quod loquor de humanitate, de reliquis etiam dictum puta. Si ergo humanitas singulis personis, locis, temporibus se aequae communicat, nulli est astricta personae, nulli loco, nulli etiam tempori».

²⁵ *Toussaint*. 2008. P. 47.

²⁶ Об этом см.: *Vasoli*. 1974; 1968.

В среде же философов ко второй половине XV в. четко наметилась тенденция привести христианское учение к согласию с древними языческими текстами, и особое место среди представителей этой тенденции занял Марсилио Фичино. После знаменитого Ферраро-Флорентийского собора 1438–39 гг. и последовавшего в 1453 г. падения Константинополя на Запад бежали многие греки, которые привезли с собой многочисленные рукописи. Фактический правитель Флоренции Козимо Старый, будто бы по настоятельному предложению философа-неоплатоника Георгия Гемиста Плифона, одного из членов греческой делегации на Соборе, решил восстановить в своем городе Платоновскую Академию, разрушенную еще при императоре Юстиниане I. Но для осуществления честолюбивого замысла было необходимо прежде всего перевести труды самого Платона и – желательно – его последователей²⁷. Для этой цели среди всех флорентийских гуманистов был избран сын придворного медика семейства Медичи Марсилио Фичино. И если реальное существование Платоновской Академии во Флоренции сегодня зачастую подвергается сомнению²⁸, то перевод всего платонического корпуса был сделан. Еще до начала работы над ним Фичино последовательно перевел так называемых «Халдейских оракулов», «Орфические гимны» и «Герметический свод». В эпоху Возрождения считалось, что эти оккультные, магические тексты были написаны задолго до Платона и прочих греческих мыслителей и потому были провозвестниками настоящей философии. Нас также не должна удивлять последовательность переводов: они выполнены так, будто каждый следующий текст продолжает предыдущий.

Уже после публикации всего платоновского корпуса в 1484 г. Фичино переходит к неоплатоникам и в 1492 г. публикует первый латинский перевод «Эннеад» Плотина. Но его переводческий энтузиазм не угасает: после работы над «Эннеадами» он обращается к трудам самого христианского неоплатоника — Псевдо-Дионисия. И хотя «Ареопагитики» уже неоднократно переводились²⁹, Фичино не может пройти мимо этого важного звена в своей хронологической иерархии: вскоре он выпускает в свет новые переводы двух трактатов Псевдо-Дионисия — «О божественных именах» и «О мистическом богословии». Так Фичино собственной переводческой деятельностью выстроил хронологию «древнего богословия», идущего от «Халдейских оракулов» и герметизма до Псевдо-Дионисия

²⁷ О переводах Фичино и его программе см.: Кудрявцев. 2008.

²⁸ *Hankins*. 1991; 2001.

²⁹ В Средние века Иоанном Скотом Эриугеной, в эпоху Возрождения — Амброджио Траверсари.

Ареопагита. Неудивительно, что следующим и последним гуманистическим опытом Фичино стал перевод Посланий апостола Павла — учителя Дионисия Ареопагита.

По убеждению флорентийского мыслителя, многие положения этих учений «древних» находят отражение в христианстве, а это естественно подводит к выводу, что христианское учение уходит корнями в глубокую древность. С другой стороны, Фичино, а вслед за ним и Пико, заключают, что на основе разных религиозных традиций может быть создана универсальная религия (разумеется, под ней они все равно понимают христианство), в которой найдут отражения верования других народов. Только в подобном контексте можно понять универсальный характер третьего члена триады *humanitas*: под *unitas* Фичино разумел единство всего человечества под эгидой христианского вероучения, столь близкого, по его мнению, иным богословским и философским учениям древности.

После смерти Фичино, а особенно после религиозного раскола в Европе сама идея триады не могла продолжать свое существование. Третье звено утратило актуальность (возможно, навсегда), а судьба двух первых сложилась по-разному. *Eruditio* в западной культуре после Реформации нашла своих сторонников среди неогуманистов, о которых речь шла выше. Верные античным заветам, Нитхаммер и Йегер обратили все свои усилия на возрождение *Homo humanus* Сенеки. В этом же направлении двинулись Кристеллер и его ученики, связавшие *eruditio* со *studia humanitatis* ранних деятелей Ренессанса.

А вот судьба второго элемента – *philanthropia* – сложилась печально. На философском уровне смена взгляда на данную категорию была «санкционирована» некоторыми мыслителями первой половины и середины XX века, прежде всего Хайдеггером и Сартром – авторами упомянутых выше влиятельнейших трактатов о «гуманизме». Оба философа, выступавшие будто бы в роли сторонников гуманизма, в действительности оказались в ином статусе. В отличие от Фичино, который наделил человека воистину космическим положением за границами метафизики, этики и всех прочих философских дисциплин, Хайдеггер и Сартр сделали все для того, чтобы отныне человек был подчинен некоей «сверх-Идее». В первом случае это Бытие, во втором – атеистический экзистенциализм. Именно этот переворот позволил С. Гуссену назвать философов XX века «антигуманистами». И надо сказать, что подобная тенденция продолжается и в наши дни, когда *humanitas* и самого человека заменили только его «права» и пресловутая политкорректность.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Виллани Дж.* Новая хроника или история Флоренции. Перевод, статья и примечания М. А. Юсима. М.: Наука, 1997. VI. 26. С. 150.
- Пико дела Мирандола Дж.* Речь о достоинстве человека / Пер. Л.М. Брагиной // Эстетика Ренессанса / Под ред. В.П. Шестакова. Т. 1. М., 1981. С. 248–265.
- Баткин Л.М.* Итальянское Возрождение. Проблемы и люди. М.: РГГУ, 1995.
- Брагина Л.М.* Итальянский гуманизм эпохи Возрождения. Идеалы и практика культуры. М.: МГУ, 2002.
- Гарэн Э.* Проблемы итальянского Возрождения / Сост. Л.М. Брагина. М.: Прогресс, 1986.
- Йейтс Ф.А.* Джордано Бруно и герметическая традиция. [1964] М.: Новое литературное обозрение, 2000.
- Кассирер Э.* Индивид и космос в философии Возрождения. [1927] М.; СПб.: Университетская книга, 2000.
- Кудрявцев О.Ф.* Флорентийская Платоновская Академия. Очерк истории духовной жизни ренессансной Италии. М., 2008.
- Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм / Пер. с фр. М. Грецкого. М.: Издательство иностранной литературы, 1953.
- Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // *Его же.* Время и бытие / Пер. с нем. В.В. Библихина. СПб.: Наука, 2007. С. 266–306.
- Baron H.* The Crisis of the Early Italian Renaissance. Princeton: P.U.P., 1966.
- Cassirer E.* Giovanni Pico della Mirandola: a Study in the History of Renaissance Ideas // Journal of the History of Ideas. Vol. 3. № 2–3. 1942. P. 123–144; P. 319–344.
- Copenhaver B.* Secret of Pico's *Oration*: Cabala and Renaissance Philosophy // Midwest Studies in Philosophy. XXVI. 2002 (a). P. 56–81.
- Copenhaver B* Magic and the Dignity of Man: De-Kanting Pico's *Oration* // The Italian Renaissance in the Twentieth Century. Acts of an International Conference. Florence, Villa I Tatti, June 9–11, 1999 / Ed. by A.J. Grieco, M. Rocke, F.G. Superbi. Firenze, 2002 (6). P. 295–320.
- Ficino M.* De humanitate // Idem. Lettere. Epistolarum liber I / A cura di S. Gentile. Firenze: Leo S. Olschki editore, 1990. P. 107.
- Ficino M.* Platonic theology. 6 vol. / English translation by M. J. B. Allen with J. Warden. Latin text ed. by J. Hankins with W. Bowen. Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press, 2001–2006.
- Fubini R.* L'umanesimo italiano. Problemi e studi di ieri e di oggi // Studi francesi. LI. III. 2007. P. 504–515.
- Garin E.* Der italienische Humanismus, Philosophie und bürgerliches Leben in Renaissance. Bern: A. Francke, 1947.
- Garin E.* Giovanni Pico della Mirandola: vita e dottrina. Firenze: Le Monnier, 1937.
- Garin E.* L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento. Roma; Bari: Laterza, 2008.
- Hankins J.* Humanism and Platonism in the Italian Renaissance. Vol. I. Humanism. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2003. P. 573–590.
- Hankins J.* The invention of the Platonic Academy of Florence // Rinascimento. Serie 2. 2001. Vol. XLI. P. 325–334.
- Hankins J.* The myth of the Platonic Academy of Florence // Renaissance Quarterly. 1991. Vol. XLIV. № 3. P. 429–475.

- Interpretations of Renaissance Humanism / Ed. by A. Mazzocco. Leiden; Boston: Brill, 2006.
- Kristeller P.O., King M.L.* Iter Kristellerianum: The European Journey (1905–1939) // Renaissance Quarterly. 47. 4. 1994. P. 907–929.
- Monfasani J.* Paul Oskar Kristeller, 22 May 1905 – 7 June 1999 // Proceedings of the American Philosophical Society. Vol. 145. № 2. June 2001. P. 208–211.
- Toussaint S.* Humanismes / Antihumanismes. De Ficini à Heidegger. T. 1. Paris, 2008.
- Vasoli C.* Profezie e profeti nella vita religiosa e politica fiorentina // Magia, astrologia e religione nel Rinascimento. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1974. P. 16–29.
- Vasoli C.* Temi mistici e profetici alla fine del Quattrocento // Idem. Studi della cultura del Rinascimento. Manduria: Lacaita, 1968. P. 180–240.
- Witt R.G.* Kristeller's Humanists as Heirs of the Medieval *Dictatores* // Interpretations of Renaissance Humanism / Ed. by A. Mazzocco. Leiden; Boston: Brill, 2006. P. 21–35.
- Акопян Ованес Львович*, аспирант, Центр по изучению Ренессанса, Уорикский Университет (Великобритания); ovanes.akopyan@gmail.com