† М. С. Корелинъ.

ОЧЕРКЪ

ИЗЪ ИСТОРІИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

ВЪ

ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНІЯ.

МІРОСОЗЕРЦАНІЕ ФРАНЧЕСКО ПЕТРАРКИ.

Съ приложеніемъ некрологовъ М. С. Корелина,

составленныхъ

Вл. С. Соловьевымъ и В. О. Ключевскимъ.

Изданіе журнала «Вопросы философіи и психологіи».

МОСКВА.

Типо-литографія Т-ва И. Н. Кушнеровъ и К°, Пименов. ул., соб. домъ.

1899.

1в

2-й экз

«Пров 38»

ПРОВ 357

Пр.

785
Ре7 Т

Дозволено цензурою. Москва, 3 апрѣля 1899 года.

БИБЛИОТЕКА
СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМИИ
3776
24

I. Міросозерцаніе Франческо Петрарки.

I.

Современныя воззрѣнія на развитіе философской мысли въ эпоху Возрожденія. Состояніе средневѣковой философской мысли въ XIV столѣтіи.

Замѣна схоластики независимымъ изысканіемъ истины, превращеніе философіи изъ служанки богословія въ совершенно свободную и самостоятельную отрасль знанія составляетъ одинъ изъ величайшихъ культурныхъ переворотовъ, какіе знаетъ всемірная исторія. Этотъ переворотъ, происходившій въ теченіе второй половины XIV столѣтія и всего XV вѣка, не только стоитъ въ неразрывной связи съ такъ называемымъ Возрожденіемъ, но и составляетъ значительную часть самаго движенія. Эту связь сознавали лучшіе историки философіи уже въ XVIII вѣкѣ, какъ Бруккеръ и Булэ, и ихъ точку зрѣнія раздѣляло большинство ихъ преемниковъ въ нашемъ столѣтіи отъ Риттера и Штёкля до Виндельбанда. *) Тѣмъ не менѣе до настоящаго времени въ историко-философской литературѣ не существуетъ такого изслѣдованія, которое ближе выяснило бы связь переворота въ философіи съ гуманистическимъ движеніемъ. Обыкновенно историки философіи излагаютъ самыя начала ея новаго періода въ такой схемѣ: въ Италіи, подъ вліяні-

емъ древности, оставили схоластику и стали увлекаться Платономъ и Аристотелемъ во второй половинѣ XV вѣка, а затѣмъ почти столѣтіемъ позже начинаютъ появляться и самостоятельныя философскія системы. По существу такого-же воззрѣнія держатся и тѣ, весьма немногіе впрочемъ, изслѣдователи, которые дѣлали попытку написать исторію философіи Возрожденія. Такъ, Фрицъ Шультце сводитъ все философское движеніе Ренессанса до Плетона (1438 г.) къ непрерывному развитію платонизма; Фр. Фіорентино свободенъ отъ этой односторонности, но его трудъ, оставшійся неоконченнымъ, имѣетъ также въ виду преимущественно вторую половину XV вѣка *). Такое построеніе исторіи новой философіи, совершенно игнорирующее развитіе новой философской мысли съ половины XIV до половины или даже до конца XV вѣка, можетъ быть до извѣстной степени оправдано тѣмъ соображеніемъ, что отъ этого періода не осталось ни одной полной и оригинальной философской системы. Но если даже подъ исторіей философіи понимать простую преемственность философскихъ доктринъ, поскольку онѣ выразились въ законченныхъ системахъ, то и съ этой точки обычная схема возбуждаетъ недоумѣнія. Прежде всего, остается непонятнымъ, какимъ образомъ за схоластикой вдругъ послѣдовало такое увлеченіе отчасти Аристотелемъ, а главнымъ образомъ Платономъ въ итальянскихъ «академіяхъ» XV вѣка. Эта рѣзкая замѣна схоластической философіи классической является какимъ-то страннымъ скачкомъ человѣческой мысли, скачкомъ тѣмъ болѣе удивительнымъ, что обѣ эти стадіи философскаго развитія отдѣлены другъ отъ друга цѣлымъ столѣтіемъ.

Этотъ недостатокъ обычнаго построенія исторіи философіи въ эпоху Возрожденія былъ рельефно выставленъ на видъ проф. Людвигомъ Штейномъ, который сдѣлалъ попытку устранить его самымъ радикальнымъ образомъ. Въ

---

*) О нихъ ibid. Вып. II, стр. 1058—59.

своей статьѣ «Das Princip der Entwicklung in der Geistesgeschichte» *) Л. Штейнъ совершенно справедливо доказываетъ, что законъ постояннаго развитія, который господствуетъ во внѣшнемъ мірѣ, имѣетъ полное приложеніе и къ произведеніямъ человѣческаго духа, и пытается иллюстрировать свою мысль на исторіи философіи Возрожденія. Вѣрно замѣтивъ, что, по обычному пониманію, увлеченіе древней философіей въ эпоху Возрожденія представляется, какъ generatio aequivoca seu spontanea, онъ въ весьма бѣгломъ очеркѣ средневѣковой философіи старается показать, что «греческая философія, развиваясь постоянно, хотя медленно и односторонне, впала въ русло христіанской идейной культуры (Gedankencultur), чтобы течь дальше, конечно, вяло и монотонно по этому руслу и перейти постепенно въ періодъ Возрожденія» и что она «путями, которые можно показать, перешла изъ Александріи въ духовный центръ Возрожденія—во Флоренцію» **). Эти пути греческой философіи въ итальянское Возрожденіе шли въ трехъ направленіяхъ: во-первыхъ, черезъ Лактанція, Августина, Боэція и западную схоластику; во-вторыхъ, черезъ арабовъ и въ-третьихъ, черезъ византійскую литературу. Но на двухъ первыхъ путяхъ греческая философія подвергалась болѣе или менѣе существенному измѣненію; прямое вліяніе на Возрожденіе она имѣла черезъ византійцевъ. Эту послѣднюю мысль Л. Штейнъ старается доказать въ другой своей статьѣ—Die Continuetät der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Byzantiner (Archiv fur Geschichte der Philosophie IX Band. Heft II. 1896).

Штейнъ считаетъ устарѣлымъ предразсудкомъ то мнѣніе, что въ средніе вѣка латинскіе писатели были совершенно позабыты; наоборотъ, новѣйшія изслѣдованія показали, говоритъ онъ, что важнѣйшихъ классиковъ (Цицерона, Сенеку, Вергилія, Овидія, Горація) знали въ средніе

*) Въ Deutsche Rundschau 1895, № 9.

**) Ibid., p. 411 и 419.

вѣка почти въ томъ же объемѣ, какъ и въ эпоху Возрожденія *). То же самое, хотя въ меньшей степени, можно сказать, по его мнѣнію, и относительно греческой литературы. Венеціанскія торговыя операціи въ предѣлахъ греческой имперіи, церковныя сношенія Рима съ Византіей, греческія колоніи въ Калабріи и Сицилии поддерживали знаніе греческаго языка въ Италіи, и тамъ всегда находились ученые люди, знакомые съ греческой литературой **). Въ эпоху Возрожденія эти знанія были перенесены во Флоренцію, благодаря вліянію Варлаама и Леонтія Пилата. Калабріецъ Варлаамъ, „учитель Петрарки и Боккаччіо", говоритъ Штейнъ, „представляетъ одинъ изъ тѣхъ главныхъ каналовъ, чрезъ который въ Италію были переведены греческій языкъ и культура... И не слѣпая случайность сдѣлала Варлаама культурнымъ посредникомъ перваго ранга, а традиціи его родины, непрерывность греческаго языка и литературы въ Калабріи, монастыри которой сохраняли греческій обрядъ и литургію, сдѣлали его способнымъ и предназначили (prädestinirt) къ этой рѣшающей дѣло (ausschlaggebenden) роли посредника" ***). Калабрія является, по мнѣнію Штейна, въ исторіи распространенія греческой литературы такимъ же важнымъ этапомъ, какъ Аѳины, Александрія и Константинополь, и Варлааму приписывается такая культурная роль, какую еще едва ли можно найти въ исторіи культуры.

Предположимъ, что всѣ эти мнѣнія автора представляютъ несомнѣнную научную истину, что латинскихъ классиковъ знали очень обстоятельно и до Возрожденія и что Варлаамъ черезъ Петрарку и Боккаччіо передалъ въ Италію „духовныя сокровища Греціи",—объясняютъ ли всѣ эти соображенія увлеченіе гуманистами античной литературой и созданіе ими свѣтской самостоятельной философіи? Если латинскихъ классиковъ хорошо знали въ XIII в. и раньше, то почему же ими стали увлекаться только въ XIV? Если съ греческой

*) Archiv., l. c. p. 241.

**) Ibid., p. 241—3.

***) Ibid., p. 240, 243.

философіей непосредственно познакомились въ XIV вѣкѣ, то почему же платоновскія академіи и заядлые аристотелики появляются только въ XV столѣтіи? Авторъ несомнѣнно правъ, что латинскихъ, а отчасти и греческихъ писателей знали и ранѣе Возрожденія, и эта истина далеко не новая, а тѣмъ не менѣе увлеченіе ими въ XIV и XV вѣкахъ продолжаетъ представляться и съ его точки зрѣнія generatio spontanea seu aequivoca. Такимъ образомъ вопросъ остался открытымъ и по понятной причинѣ.

Л. Штейнъ, исходя изъ совершенно вѣрной мысли, что исторія философіи въ эпоху Возрожденія представляетъ собою закономѣрный процессъ развитія, связанный своимъ началомъ съ предыдущими эпохами, а концомъ съ новой философіей, дѣлаетъ одну методологическую ошибку, которая весьма невыгодно отразилась, какъ на его общемъ воззрѣніи на эпоху, такъ и на его построеніяхъ. Чтобы судить о связи философской мысли ранняго Возрожденія съ грекоримской философіей *), необходимо начать съ изученія произведеній раннихъ гуманистовъ, а этого-то именно авторъ и не дѣлаетъ. Возставая противъ обычнаго взгляда на увлеченіе древней философіей, онъ примыкаетъ къ такому же старому и не менѣе ошибочному мнѣнію, что это увлеченіе древностью и составляетъ сущность Возрожденія, исчерпывающую все движеніе, между тѣмъ какъ такое воззрѣніе вовсе не оправдывается гуманистической литературой. Этимъ же объясняется и чрезмѣрное преувеличеніе Штейномъ роли Варлаама. Этотъ страстный монахъ-ренегатъ, то громившій папу, то обвинявшій въ ереси своихъ прежнихъ единомышленниковъ, авторъ астрономическихъ трактатовъ и разсужденія о сущности Ѳаворскаго свѣта, по своимъ интересамъ былъ очень далекъ отъ Возрожденія.

*) Эта связь въ болѣе позднюю эпоху совершенно ясна; но самъ авторъ вполнѣ правильно замѣчаетъ: „mit dem Auftreten des Gemisthos Plethon in Florenz beginnt eben nicht erst die Renaissance in Italien, wie der historische sensus communis bisher annahm, vielmehr schliesst damit die erste Periode derselben—die ich als Fruhrenaissance bezeichne—schon ab. (Archiv, p. 245).

Правда, онъ училъ, хотя и совершенно безуспѣшно, греческому языку Петрарку и сообщалъ Боккаччіо нѣкоторыя свѣдѣнія по миѳологіи, но въ идеяхъ первыхъ гуманистовъ незамѣтно ни малѣйшихъ слѣдовъ его вліянія. То же самое можно сказать и о Пилатѣ, котораго Петрарка называлъ magnum animal *).

Сочиненія раннихъ гуманистовъ ясно показываютъ, что не только южно-итальянскіе греки не оказали глубокаго вліянія на Возрожденіе, но что и самый вопросъ о греческомъ вліяніи долженъ быть поставленъ иначе. Философская мысль въ эпоху Возрожденія не была результатомъ какого-либо внѣшняго вліянія, какого-либо увлеченія той или другой философской доктриной античнаго міра. Она возникла подъ вліяніемъ самой жизни, была создана особенными духовными потребностями своей эпохи. Эти новыя духовныя потребности культурно развившейся личности, окончательно подорвавши старые, освященные временемъ и религіей идеалы, стремились найти для себя сначала этическую санкцію, а потомъ и болѣе широкое философское обоснованіе. Результатомъ этого стремленія и было философское міросозерцаніе эпохи Возрожденія. Поставивши своей задачей оправданіе и обоснованіе новыхъ духовныхъ потребностей, философская мысль этой эпохи послѣдовательно искала себѣ опоры и въ церковной доктринѣ, и въ средневѣковой философіи, и въ различныхъ философскихъ школахъ античнаго міра. Въ этихъ поискахъ за опорой новая философская мысль нашла наиболѣе родственныхъ гуманистическому настроенію элементовъ въ нѣкоторыхъ ученіяхъ греко-римской философіи; отсюда и произошло увлеченіе греческими философами. Но это увлеченіе обнаружилось съ значительной силой въ сравнительно позднее время и весьма ненадолго. Старые мѣхи не могли вмѣстить

*) См. объ этомъ Веселовскій: Боккаччіо, его среда и сверстники. Т. II Спб. 1894, стр. 346 и слѣд. и Ранній итал. гуман. В. II, стр. 990 и слѣд., гдѣ разсмотрѣна предшествующая литература вопроса.

новаго вина, и философская мысль скоро проложила себѣ новые и вполнѣ оригинальные пути.

Опираясь на произведенія раннихъ гуманистовъ, мы и постараемся въ настоящихъ очеркахъ доказать правильность этой точки зрѣнія на развитіе философской мысли въ эпоху Возрожденія.

Интересъ къ философскимъ вопросамъ составляетъ одинъ изъ характернѣйшихъ признаковъ гуманистическаго движенія, и значительная часть латинскихъ произведеній перваго гуманиста, включая сюда его обширную переписку, философскаго и преимущественно этическаго содержанія. Вслѣдствіе этого міросозерцаніе Петрарки можетъ быть названо первымъ шагомъ новой философской мысли, и его отношеніе къ средневѣковой греко-римской философіи представляетъ поэтому особенный интересъ.

Какъ ни враждебно относилось большинство гуманистовъ къ средневѣковой философіи, въ нѣкоторыхъ ея позднѣйшихъ теченіяхъ можно ясно усмотрѣть начала того направленія, котораго держались они сами. Извѣстное родство съ гуманистами обнаруживаютъ и скоттисты, и мистики, и аверроисты. Чтобы въ этомъ убѣдиться, необходимо припомнить состояніе средневѣковой философской мысли въ XIV столѣтіи и сопоставить съ ея различными теченіями философскія воззрѣнія перваго гуманиста.

Къ концу XIII столѣтія окончательно сложилось то направленіе схоластики, во главѣ котораго стояли Альбертъ Великій и въ особенности Ѳома Аквинскій и которое требовало полнаго подчиненія философіи богословію и характеризовалось полнымъ отсутствіемъ интереса къ жизни и къ человѣку. Еще Альбертъ Великій поставилъ себѣ задачей выработать полное міросозерцаніе на основаніи священнаго писанія и церковнаго ученія, при чемъ матеріаломъ для пополненія богословскихъ источниковъ ему послужилъ Аристотель. Для этой цѣли Альбертъ Великій принаравливалъ греческаго философа къ средневѣковымъ понятіямъ, бралъ изъ него то, что находилъ нужнымъ, отбрасывалъ неподхо-

дящее, добавлялъ, чего ему недоставало. Такъ, оставивши безъ измѣненій піитику и реторику Аристотеля, онъ написалъ 6 книгъ для дополненія и исправленія его физики и замѣнилъ политику и метафизику теологіей. Ученикъ Альберта Великаго Ѳома Аквинскій довелъ это примиреніе Аристотеля съ церковью до полнаго отождествленія его ученія съ католическимъ, и греческаго философа стали считать такимъ же „предшественникомъ Христа in rebus naturalibis", какимъ Іоаннъ Креститель былъ „in rebus gratuitis". Правда, такое приспособленіе Аристотеля измѣнило его до неузнаваемости, и гуманистъ Леонардо Бруни справедливо сравнивалъ его съ Актеономъ, котораго приняли за оленя его собственныя собаки; но зато этотъ новый Аристотель получилъ священный авторитетъ, и возвращеніе къ его подлиннику считалось почти ересью *).

Таково было пресловутое средневѣковое „единство науки и религіи": философія, подъ которой понимали тогда весь объемъ науки, утрачивала самостоятельное существованіе, становилась формальнымъ добавленіемъ къ теологіи, дававшей заранѣе тѣ рѣшенія, къ которымъ должна была прійти наука. Но процессъ на этомъ не остановился. За признаніемъ зависимости философіи отъ богословія послѣдовало презрительное отношеніе къ разуму, орудіемъ котораго она служитъ, и къ міру, какъ возможному объекту ея самостоятельнаго изслѣдованія. Ѳома Аквинскій, признавая единственною цѣлью знанія—познаніе Бога, какъ источника всего міра и причины всѣхъ вещей, считаетъ разумъ почти совершенно безсильнымъ для достиженія этой цѣли, такъ какъ „онъ стоитъ въ такомъ же отношеніи къ этимъ вопросамъ, какъ глазъ летучей мыши къ солнцу". Единственная сила и значеніе разума заключается въ томъ, что онъ

*) Когда въ началѣ XV вѣка Бруни впервые далъ точный латинскій переводъ Аристотеля, то одинъ изъ его критиковъ, Альфонсъ, епископъ Картагенскій, писалъ: Eum, qui libros Aristotelis de graeco in latinum transfert, non ad verba Aristotelis respices debere, ne quid dicat Aristotelis, sed quid dicere debeat, in latinum transferre. Leonardi Arretini, Epistolae ed. Mehus. Florent 1741. Lib. X, ep. 24.

служитъ орудіемъ, хотя и безконечно слабымъ, божественнаго откровенія, которое является критеріемъ его выводовъ. Поэтому за разумомъ признается нѣкоторое значеніе только въ той мѣрѣ, поскольку онъ не расходится съ церковными истинами. Съ другой стороны, Ѳома Аквинскій и его послѣдователи, исходя изъ того же взгляда на задачи знанія, отвергали самостоятельную цѣну всѣхъ другихъ его цѣлей, и въ схоластическихъ разсужденіяхъ міръ является абстрактнымъ понятіемъ, содержаніе котораго a priori выведено изъ откровенія.

Итакъ, въ концѣ XIII вѣка господствующая схоластика признавала совершенную зависимость философіи отъ богословія, требовала полнаго подчиненія разума внѣшнему авторитету и отрицала всякую самостоятельную цѣну научнаго знанія. Философская мысль эпохи Возрожденія стояла на діаметрально противоположной точкѣ зрѣнія; но оппозиція этимъ воззрѣніямъ обнаружилась раньше гуманистическаго движенія и возникла на почвѣ самой схоластики и средневѣковаго богословія.

Первые шаги къ секуляризаціи философіи и науки были сдѣланы францисканцемъ Дунсомъ Скоттомъ († 1308). Скоттъ былъ искреннимъ католикомъ, говорилъ, что вѣритъ Евангелію только потому, что вѣруетъ въ католическую церковь и въ то, что ею руководитъ св. Духъ. Но преклоняясь передъ авторитетомъ церкви, Скоттъ рѣшительно расходится съ ученіемъ Ѳомы Аквинскаго и его послѣдователей объ отношеніи философіи къ богословію. Высокую, почти исключительную важность теологіи Ѳома Аквинскій обосновывалъ на томъ психологическомъ воззрѣніи, что воля подчинена разуму, такъ какъ изъ этого положенія вытекало, что сущность религіи и необходимое условіе спасенія есть познаніе религіозной истины, т.-е., богопознаніе, которое и составляетъ предметъ теологіи. Дунсъ Скоттъ исходитъ изъ иныхъ психологическихъ воззрѣній и поэтому иначе опредѣляетъ объектъ теологіи. По его мнѣнію, воля свободна абсолютно, т.-е. не подчиняется разуму, и спасе-

ніе человѣка зависитъ отъ воли, а не отъ разума; поэтому теологія, за которой и Скоттъ признаетъ значеніе руководства ко спасенію, должна быть наукой не теоретической, а практической, т.-е. не ученіемъ о Богѣ и его свойствахъ, а душеспасительнымъ наставленіемъ, указаніемъ истинныхъ путей къ спасенію. Изъ этого основного положенія вытекалъ рядъ выводовъ, которые рѣзко отдѣляли Скотта отъ схоластиковъ старой школы и значительно сближали его взгляды съ воззрѣніями новаго времени. Прежде всего, богословіе, какъ его понимали прежде, утрачивало господствующее, исключительное значеніе. Съ точки зрѣнія Ѳомы Аквинскаго, спасеніе человѣка зависитъ главнымъ образомъ отъ просвѣщенія его разума, господствующаго надъ волей, *знаніемъ* божественныхъ истинъ; для Скотта на первомъ планѣ actus meritorius, дѣятельность самого человѣка, его абсолютно свободная воля, вслѣдствіе чего объектъ прежняго богословіи утрачивалъ свою спасительную силу Во вторыхъ, такъ какъ теологія, по Скотту, наука практическая, а философія умозрительная, то ихъ связь утрачивала всякую raison d'être. Эта связь, какъ ее понимали прежде, устранялась еще и тѣмъ, что объектомъ философіи не могъ быть Богъ, потому что, по мнѣнію Скотта, нѣтъ такой науки, которая доказывала бы свой объектъ, а это именно и заставляли дѣлать философію. Но отвергая прежній взглядъ на задачи философіи, Скоттъ не отрицаетъ ея обязанности содѣйствовать спасенію; поэтому онъ направляетъ ее на изученіе человѣческой воли, отъ которой и зависитъ главнымъ образомъ спасеніе.

Итакъ, Скоттъ, оставаясь на церковной почвѣ и не признавая еще за философіей самостоятельнаго значенія, уже устранялъ связь науки съ теологіей и ставилъ предметомъ изученія человѣческую волю, а это должно было возвышать интересъ вообще къ человѣку и его природѣ *). Къ еще болѣе рѣшительнымъ взглядамъ на отношеніе между

*) О вліяніи въ этомъ направленіи доктрины Скотта см. Ferd. Christ. Baur: Geschichte der christlichen Kirche 3 Band. Leipz. 1869, p. 355 и слѣд.

богословіей и наукой пришли представители номинализма, возродившагося въ началѣ XIV столѣтія, хотя они исходили изъ другихъ основныхъ положеній.

Первый мыслитель номиналистическаго направленія этой эпохи Дюранъ де С. Пурсэнъ (Durandus de Sancto Portiano) вышелъ изъ школы Ѳомы Аквинскаго, но въ своихъ воззрѣніяхъ на науку примкнулъ къ Дунсу Скотту. Какъ номиналистъ, Дюранъ считалъ источникомъ нашего знанія чувственныя воспріятія, изъ которыхъ путемъ абстракціи составляются общія понятія, не имѣющія поэтому реальнаго существованія. Въ силу этого Богъ не можетъ быть предметомъ науки, такъ какъ по свойству нашихъ знаній мы не можетъ составить о немъ абстрактнаго понятія. Слѣдовательно, философія и наука должны быть отдѣлены отъ богословія, которое и не можетъ быть признано наукой, потому что оно основывается на вѣрѣ. Хотя Дюранъ получилъ названіе doctor resolutissimus, но наиболѣе рѣзкое выраженіе его воззрѣніямъ далъ истинный основатель новаго номинализма Вильгельмъ Оккамъ. Поборникъ свѣтской власти въ ея борьбѣ съ папами и страстный противникъ утратившаго аскетическій характеръ духовенства, Оккамъ въ вопросѣ о богопознаніи былъ радикальнѣе деистовъ и рѣшительно отрицалъ возможность раціоналистическаго доказательства бытія божія и безсмертія души, вслѣдствіе чего богословіе, по его мнѣнію, представляетъ собою собраніе ненужныхъ и противорѣчивыхъ афоризмовъ *). Ученикъ Оккама Жанъ Буриданъ (Iohannes Buridanus) считаетъ теологію не наукой, а совершенно особенной областью духовной дѣятельности человѣка и въ вопросахъ свѣтскаго знанія слѣдуетъ исключительно авторитету Аристотеля. Поэтому Буриданъ совсѣмъ не занимается богословіемъ, и его многочисленныя сочиненія почти исключительно посвящены

*) По выраженію клерикальнаго историка философіи Штекля, теологія представлялась Окаму «ареной (Tummelplatz), гдѣ можно выставлять и защищать всевозможные парадоксы». Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters Mainz 1865. B. II, p. 986.

толкованію Аристотеля, причемъ его комментарій носитъ почти совершенно свѣтскій характеръ.

Такимъ образомъ, номиналисты, отрицая за богословіемъ всякое право на званіе философіи или науки, совершенно секуляризовали эту послѣднюю; но освободившись отъ богословской опеки, наука номиналистовъ сохранила схоластическіе пріемы и направленіе и изучала не дѣйствительность, а Аристотеля. Такую же связь со схоластикой сохранилъ и аверроизмъ, самое радикальное изъ всѣхъ направленій средневѣковой мысли.

Въ XIV столѣтіи въ Италіи получило особенно значительное распространеніе ученіе арабскаго философа Ибнъ-Рошда или Аверроэса, какъ называли его въ христіанской Европѣ. Аверроэсъ, подобно Ѳомѣ Аквинскому, считалъ цѣлью знанія — познаніе божества; но, по его мнѣнію, эта цѣль достигается не религіей, а философіей. Религія необходима только для массы; ея законы—школа добродѣтели; поэтому масса должна ихъ исполнять и еретиковъ слѣдуетъ сожигать. Но ни одна религія не обладаетъ абсолютной истиной, зерно которой заключается въ каждой изъ нихъ, причемъ нѣкоторыя изъ религій хуже, другія лучше, и всякая способна къ улучшенію. Поэтому для стремящагося къ истинному познанію религія только подготовительный путь къ философіи, какъ у схоластиковъ всѣ науки лишь подготовка къ богословію. Пройдя этотъ путь, философъ не обязанъ держаться какой-нибудъ опредѣленной религіи; наоборотъ, для него позорно понимать Бога въ популярномъ смыслѣ и переносить на него человѣческія свойства. Философъ можетъ подвергать изслѣдованію всѣ религіи и излагать свои ученія совершенно отъ нихъ независимо, и самъ Аверроэсъ широко пользовался этимъ правомъ, признавая вѣчность матеріи, отвергая индивидуальное безсмертіе, доходя даже въ своей космологіи до многобожія. Такое широкое право философа обусловливается превосходствомъ философіи надъ религіей. Философія—ядъ для массы и доступна только высшимъ и исключи-

тельнымъ умамъ; она, а не религія, ведетъ къ блаженству, составляющему цѣль человѣческаго существованія, такъ какъ единственное средство для достиженія этой цѣли есть наука, непрерывный трудъ пріобрѣтенія знаній.

Итакъ, Аверроэсъ устанавливаетъ такое отношеніе между наукой и религіей, которое было діаметрально противоположно ученію ортодоксальной схоластики. Тѣмъ не менѣе и этотъ радикальный философъ держится средневѣковой почвы. Подчиняя положительныя религіи философіи, онъ не секуляризируетъ науки, твердо держится принципа credo ut intelligam, такъ какъ наши чувственныя знанія необходимы, но недостаточны, и даже прилаживаетъ къ своей философіи весьма своеобразную теологію. Кромѣ того, для Аверроэса, какъ и для схоластиковъ, исходнымъ пунктомъ философіи служилъ Аристотель, къ которому онъ питалъ столь глубокое уваженіе, что нѣкоторымъ оно казалось обоготвореніемъ; но это уваженіе не препятствовало Аверроэсу измѣнять греческаго философа и приспособлять его ученіе къ своей философіи, какъ это дѣлали и схоластики *)

Еще радикальнѣе относились ко всей совокупности схоластическаго знанія средневѣковые мистики, ученіе которыхъ получило особенное развитіе въ XIV столѣтіи. Въ основѣ ихъ ученія лежала вѣра въ возможность для человѣка непосредственнаго таинственнаго сліянія съ божествомъ. По ихъ воззрѣнію, въ душѣ человѣка есть „искорка разума“ (Funklein der Vernunft), частица самого божества, не созданная имъ, но съ нимъ единосущная; нужно только освободить эту частицу отъ всего плотскаго, нечистаго, грѣховнаго, и тогда сліяніе произойдетъ само собою. Meister Eckhardt, создавшій въ началѣ XIV вѣка полную

*) Таково общепринятое мнѣніе. См. Stockl, l. c. p. 67 и слѣд. и Ritter: Geschiche der Philosophie B. VIII. Hamburg 1845, p. 117 и слѣд. Но During (Kritische Geschichte der Philosophie II Auflage Berlin. 1873. p. 189) говоритъ, что Аверроэсъ ist der einzige Mann gewesen, der im Mittelalter den Aristoteles m Lichte des naturlichen Verstandes mit Geist aufgefasst. Но это вѣрно лишь въ томъ смыслѣ, что онъ не прилаживалъ Аристотеля къ ученіямъ какой-либо положительной религіи.

систему мистицизма, требуетъ для слiянiя съ божествомъ прежде всего полнаго отреченiя отъ всякихъ земныхъ интересовъ. „Если мы на всѣ предметы и на самихъ себя будемъ смотрѣть, какъ на ничто, говоритъ онъ, то мы увидимъ Бога“ *). Другое условiе слiянiя—полная пассивность (Gelassenneit), уничтоженiе въ себѣ всякихъ привязанностей, всякихъ желанiй, полное отреченiе отъ воли. При такихъ воззрѣнiяхъ для философiи и науки не остается мѣста, и мистики относились отрицательно и къ богословскому, и къ свѣтскому знанiю. Такъ, послѣдователь Экгардта и младшiй его современникъ Iоганнъ Таулеръ училъ, что естественный свѣтъ разума противоположенъ божественному свѣту благодати, и кто желаетъ возвыситься въ область мистической жизни, тотъ долженъ отказаться отъ него, долженъ забыть самого себя и все, что зналъ. „Естественный свѣтъ разума долженъ быть уничтоженъ, говоритъ онъ, и тогда внидетъ Богъ со своимъ свѣтомъ **)“. На этой же точкѣ зрѣнiя стояли Генрихъ Сузо и Рюисброэкъ (Ruysbroek).

Итакъ, въ началѣ XIV вѣка ортодоксальная средневѣковая философiя переживала кризисъ. Стройная система Ѳомы Аквинскаго, вполнѣ соотвѣтствовавшая церковнымъ доктринамъ и стремленiямъ, была расшатана, ея абсолютный авторитетъ подорванъ, и это было первымъ результатомъ кризиса. Возникшiя въ оппозицiи къ ней философскiя теченiя прежде всего разрушили теоретическую связь теологiи съ наукой, при чемъ уже Рожеръ Бэконъ и Дунсъ Скоттъ показали, что между дѣйствительнымъ ученiемъ Аристотеля и его церковнымъ пониманiемъ лежала цѣлая пропасть ***), и это былъ второй результатъ кризиса. Порвавъ эту связь, оппозицiонныя теченiя отвергли прежнiй взглядъ на теологiю, какъ на высшую изъ наукъ, и или подчиняли ее философiи, какъ это дѣлали аверроисты, или отрицали у нея всякое право на науку, или даже считали ее вредной для

*) Цитата у Stöckl, l. c. p. 819.

**) Ibid., p. 1123.

***) Fr. Schultze, l. c. p. 15.

спасенія, и это составляло третій результатъ кризиса. Наконецъ, четвертымъ и наиболѣе важнымъ его послѣдствіемъ была секуляризація науки, признаніе за ней права на независимое отъ религіи содержаніе. Но вся эта борьба происходитъ на средневѣковой почвѣ: противники Ѳомы Аквинскаго сами схоластики и не только по методамъ изслѣдованія и пріемамъ изложенія, но и по настроенію и по многимъ воззрѣніямъ. Прежде всего на первомъ планѣ для нихъ, кромѣ Аверроэса, не права разума и знанія, а интересы вѣры. Отдѣляя теологію отъ философіи, и отрицая научное значеніе богословія, они не защищаютъ права разума на самостоятельную дѣятельность, а только доказываютъ его слабость и неспособность подняться до недосягаемой высоты истинъ вѣры. Поэтому секуляризація науки является у нихъ своего рода testimonium paupertatis разума и до идеи о полной самостоятельности науки не дошли ни скоттисты, ни новые номиналисты, ни тѣмъ болѣе мистики. Въ сущности въ старую формулу отношенія теологіи и философіи они подставили только на мѣсто первой откровенныя истины вѣры и такимъ образомъ поставили объективную преграду для философіи и науки. Философія не могла и не должна была свободно вращаться въ тѣхъ сферахъ, гдѣ ей предстояло встрѣтиться съ истинами положительной религіи. Но кромѣ отрѣшенія отъ внѣшняго авторитета, для полнаго освобожденія науки оппозиціоннымъ направленіямъ недоставало смѣлости мысли и интереса къ дѣйствительности. Воспитанная подъ многовѣковою ферулой суровой церковной опеки, средневѣковая мысль искала авторитета даже и въ такихъ вопросахъ, которые не имѣли никакого отношенія къ теологіи, и для номиналиста Буридана, напр., Аристотель такой же авторитетъ въ вопросахъ науки, какъ ученіе церкви въ остальныхъ. Чтобы устранить эту объективную и субъективную преграду для свободнаго изслѣдованія и перейти въ новую эпоху, оппозиціоннымъ теченіямъ необходимы были горячая любовь къ міру и глубокій интересъ къ дѣйствительности, которые

заставили бы критически отнестись къ самымъ основамъ традиціонныхъ авторитетовъ. Такое новое отношеніе къ міру и къ человѣческой природѣ и основанный на немъ критицизмъ внесло Возрожденіе; но это случилось не сразу.

II.

Отношеніе Петрарки къ средневѣковой оппозиціонной философіи. Его связь съ скоттистами и мистиками. Взглядъ на отношеніе науки къ религіи и полемика съ аверроистами.

Въ одномъ изъ писемъ къ брату Петрарка такъ опредѣляетъ свое отношеніе къ философіи: „я прежде всего (in primis) люблю философію, но не ту болтливую, школьную (scholasticam), пустую, которой смѣшно гордятся наши ученые, но истинную, обитающую не только въ книгахъ, но и въ умахъ, заключающуюся въ дѣлахъ, а не въ словахъ“ *). Дѣйствительно, первый гуманистъ чувствовалъ глубокій интересъ къ философскимъ вопросамъ, которымъ посвятилъ онъ нѣсколько спеціальныхъ трактатовъ **) и къ которымъ весьма часто возвращается въ своей обширной перепискѣ. Но не смотря на такую любовь къ философіи, Петрарка не оставилъ выработанной и законченной философской системы; болѣе того выясненіе его общаго міросозерцанія представляетъ значительныя затрудненія вслѣдствіе многочисленныхъ противорѣчій. Тѣмъ не менѣе философскія воззрѣнія перваго гуманиста и даже самыя колебанія его несмѣлой и незрѣлой мысли представляютъ большой интересъ, какъ переходный моментъ къ новому времени, какъ первая значительная попытка создать твердую почву для свободной науки и для самостоятельнаго мышленія. Петрарка ходитъ еще на помочахъ, но онъ идетъ въ другомъ направленіи, чѣмъ тѣ, на которыхъ онъ опирается.

---

*) F. Petrarca: Epistolae de rebus familiaribus et variae. Ed. J. Fracassetti. Vol I—III. Florentiae 1863—67. II, p. 175.

**) О философскихъ трактатахъ Петрарки и относящейся къ ней новѣйшей литературѣ см. «Ранній гуманизмъ» I, p. 117 и слѣд.

Библиотека Социалистической Академии

Исходнымъ пунктомъ философскихъ воззрѣній Петрарки является его рѣзко-отрицательное отношеніе къ ортодоксальной схоластикѣ Ѳомы Аквината и его послѣдователей. Подобно Дунсу Скотту и номиналистамъ, онъ утверждаетъ, что для спасенія нужны не знанія, а добродѣтели, и что еслибы и было возможно познать Бога, то это не повело бы къ вѣчному блаженству; но полнаго богопознанія не могутъ дать ни теологія, ни философія. „Гораздо надежнѣе заботиться о доброй и благочестивой волѣ, чѣмъ о блестящемъ разумѣ, говоритъ Петрарка въ трактатѣ *De sua ipsius et multorum ignorantria;* объектъ воли, по мнѣнію мудрецовъ, есть благо, объектъ разума—истина, и гораздо предпочтительнѣе желать добра, нежели знать истину, ибо въ первомъ всегда заключается заслуга, тогда какъ послѣднее часто влечетъ за собою вину и никогда прощеніе. Поэтому сильно заблуждаются тѣ, которые настаиваютъ на познаніи истины, а не на ея усвоеніи, и въ особенности тотъ, кто ставитъ своей цѣлью познавать, а не любить Бога, ибо познать вполнѣ Бога въ этой жизни никоимъ образомъ невозможно, а любить можно, любить пламенно и смиренно, и любовь эта во всякомъ случаѣ—счастье. Что же касается до познанія, то оно можетъ быть быть несчастіемъ, какъ напримѣръ, у демоновъ, которые въ аду трепещутъ передъ познаннымъ. Хотя вполнѣ неизвѣстное нельзя любить, однако для этого достаточно знать добродѣтель и Бога, насколько это намъ дано, достаточно знать, что Онъ—чистѣйшій, сладчайшій, пріятнѣйшій, неисчерпаемый источникъ всякаго блага и что мы, насколько есть въ насъ добра, ведемъ свое существованіе отъ Него, чрезъ Него и въ Немъ“*). Въ другомъ своемъ трактатѣ *De otio religioso* Петрарка еще рѣшительнѣе говоритъ о безполезности и даже вредѣ теологіи и богословскихъ споровъ. „На что слѣдуетъ надѣяться въ божественныхъ дѣлахъ, пишетъ онъ, этотъ вопросъ предоставимъ ангеламъ, изъ которыхъ даже наивысшіе па-

*) Fr. Petrarchae Opera, quae extant omnia. Basileae 1554 p. 1052.

ли подъ его тяжестью. Конечно, небожители должны обсуждать небесное, мы же—человѣческое, и, можетъ быть, было бы разумнѣе совсѣмъ не вступать на этотъ путь, крутой и опасный, чѣмъ останавливаться на срединѣ тропинки... Дѣло великой опасности, если ты послѣ изреченій пророковъ (prophetarum oracula), послѣ свидѣтельствъ апостоловъ, послѣ ранъ мучениковъ дерзаешь обсуждать старую вѣру, какъ бы новую, остаешься въ заблужденіи послѣ столь ясныхъ (manifestos) вождей и состязаешься въ праздныхъ спорахъ, послѣ страданій (sudores) умирающихъ“ *).

Такое отношеніе къ религіознымъ вопросамъ, какъ къ объекту научнаго изслѣдовія, сближаетъ Петрарку съ скоттистами и съ нео-номиналистами; но уже въ тонѣ его полемики противъ традиціонной схоластики проявляется то же настроеніе, которое одушевляло и мистиковъ XIV вѣка, и это родство перваго гуманиста съ средневѣковымъ мистицизмомъ замѣтно обнаруживается въ его воззрѣніяхъ. Петрарка враждебно относится не только къ богословію; онъ противъ свѣтской философіи и даже высказывается иногда противъ науки. „Для многихъ людей, говоритъ онъ въ трактатѣ De ignorantia, науки—орудіе (instrumenta) безумія и почти для всѣхъ гордости, кромѣ только тѣхъ рѣдкихъ случаевъ, когда онѣ попадаютъ въ хорошо воспитанную душу.“ **) Философія не даетъ такой подготовки, и Петрарка противополагаетъ гордымъ и суетнымъ мудрецамъ-философамъ смиренныхъ пустынниковъ. „Если мнѣ удастся, говоритъ онъ, достигнуть мудрости воздержанія (ad sobrietatem sapere), что возможно безъ многихъ и даже безо всякихъ наукъ какъ это показываетъ неученое воинство (cohors) святыхъ обоего пола, то этого будетъ достаточно, и я буду считать себя счастливымъ, никогда не раскаюсь въ своихъ стараніяхъ, буду сожалѣть или ненавидѣть, или осмѣивать болтливыхъ идіотовъ которые, гордясь, фальшивымъ именемъ, любятъ называться учеными, не будучи ими. Я не буду

*) Ibid., p. 309 и 312.
**) Ibid., p. 1038.

завидовать ни ихъ хвастовству, ни ихъ гибельной надутости, ни чему бы то ни было другому, не исключая, конечно, и ихъ богатства.“ *) Въ духѣ мистиковъ понимаетъ Петрарка и истинную мудрость: ея сущность заключается въ томъ, чтобы любить Бога и жить согласно съ высокимъ именемъ христіанина. Такъ какъ Богъ есть истинная мудрость, а философія—любовь къ мудрости, то „истиннымъ философомъ можетъ быть только тотъ, кто любитъ Бога и истинно почитаетъ Христа (verum philosophum nisi Dei amatorem verumque Christicolam esse non posse)“, пишетъ онъ своему брату **). Этой истиной философіи нельзя научиться ни у древнихъ, ни у средневѣковыхъ мудрецовъ. „Ты счастливо постигъ эту философію, любезный братъ, говоритъ Петрарка въ этомъ письмѣ, и постигъ ее не въ Аѳинахъ, не въ Римѣ и не Парижѣ, но на святой горѣ и въ священной рощѣ и ты гораздо болѣе истинный и болѣе надежный философъ, чѣмъ тѣ, которые, по выраженію бл. Августина, на диспутахъ обнаруживаютъ болѣе широкоегорло, чѣмъ богатую душу.“ ***) Братъ Петрарки былъ монахъ, и въ уединенномъ созерцаніи видитъ первый гуманистъ одно изъ средствъ сдѣлаться истиннымъ философомъ. Въ силу этого онъ написалъ два трактата въ похвалу уединенія: *De vita solitaria* и *De otio religioso* и восхваляя монашество въ послѣднемъ изъ нихъ, онъ видитъ важнѣйшую сторону иноческой жизни въ созерцаніи ****).

Еще болѣе сближается Петрарка съ мистиками въ трактатѣ *De vera sapientia*. Исходя изъ того положенія, что высшая мудрость—т.-е. Богъ, совершенно недоступна знанію и ея пониманіе безконечно превышаетъ человѣческій ра-

---

*) Ibid., p. 1058.

**) Fracassetti, l, c. II. p. 415.

***) Ibid.

****) Quiescendo equidem fieri animam prudentem, quae maxime virtus in videndo consistit,—illi etiam affirmant, quibus et vera quies et perfecta visio et utriusque auctor incognitus. Opera, p. 295.

зумъ *), Петрарка, подобно мистикамъ, считаетъ человѣческую мудрость „даромъ свыше, который исходитъ отъ Отца свѣтовъ“ **), и который дается человѣку только тогда, когда онъ отрѣшится отъ всякихъ земныхъ желаній. „Духъ мудрости, говоритъ онъ, не обитаетъ въ тѣлѣ, подчиненномъ грѣху, ни въ душѣ, преисполненной злыми желаніями, но живетъ въ чистой обители, въ своемъ разумномъ и незапятнанномъ подобіи, какъ въ святомъ храмѣ“ ***), т.-е. въ той „божественной искоркѣ“, о которой говорили мистики. Книжное знаніе не только не помогаетъ снисканью мудрости, а несомнѣнно ему препятствуетъ. Въ діалогѣ De vera sapientia собесѣдниками являются ученый ораторъ и простецъ (idiota), и послѣдній одерживаетъ побѣду въ спорѣ. „Я удивляюсь твоему положенію, говоритъ онъ, между прочимъ своему противнику: ты утомляешь себя непрерывными занятіями, читая безконечное количество книгъ, а не дошелъ еще до смиренія. Это, конечно, отъ того зависитъ что знаніе міра сего, которымъ ты думаешь превосходить другихъ, есть глупость передъ Господомъ, а оно наполняетъ тебя, и отъ него получаетъ начало надменная гордость, которая, будучи небесной по своему происхожденію (natione coelestis), всегда возносится кверху, чтобы тѣмъ тяжелѣе упасть внизъ“ ****).

Но такое отрицательное отношеніе къ наукѣ является только временнымъ увлеченіемъ перваго гуманиста, и его

*) Sapientia, quam cum omnes homines natura scire desiderant, cum tanto mentis affectu quaerunt, non aliter scitur, quam quod ipsa est omni scientia altior et inscibilis et omni loquella infabilis et omni intellectu inintellegibilis et omni mensura immensurabilis et omni proportione improportionabilis et omni imaginatione imaginabilis et omni sensatione insensibilis et omni visu invisibilis et omni affirmatione inaffirmabilis, et omni negatione innegabilis et omni dubitatione indubitabilis et omni opinione inopinabilis. Et quia omni eloquio est inexpressibilis, harum locutionum non potest finis cogitare, cum omni cogitatione sit incogitabilis ipsa gloriosa atque aeterna sapientia, per quam, ex qua et in qua omnia. Opera, p. 328.

**) Ibid., p 324.

***) Ibid., p. 330

****) Ibid., p. 323.

симпатіи къ мистикамъ не заходили такъ далеко, какъ это можетъ казаться съ перваго взгляда. Уже въ трактатѣ „*Объ истинной мудрости*“, ближе другихъ подходящемъ къ мистицизму по духу и содержанію, Петрарка отличаетъ отъ ложнаго знанія знаніе истинное, которое ведетъ не къ гордости, а къ смиренію, составляющему проявленіе мудрости. „Истинное знаніе смиряетъ, говоритъ онъ; оно не отягощено надменностью и не летитъ кверху, чтобы оттуда упасть“ *). Существенный признакъ „истиннаго знанія“—его тѣсная связь съ религіей, которая выражается прежде всего тѣмъ, что оно не должно расходиться съ истинами вѣры. Съ этой точки зрѣнія Петрарка ведетъ ожесточенную полемику съ аверроистами. Въ „*Письмахъ безъ адреса*“ онъ убѣждаетъ одного изъ своихъ друзей писать противъ „бѣшеной собаки Аверроэса, который въ нечестивой ярости лаетъ на своего Господа Христа и на католическую вѣру.“ **) Не дождавшись исполненія этой просьбы, Петрарка самъ написалъ противъ аверроистовъ чрезвычайно рѣзкій трактатъ подъ заглавіемъ „*О своемъ собственномъ и многихъ другихъ людей невѣжествѣ*“, и въ этомъ трактатѣ оправдываетъ свои нападки главнымъ образомъ тѣмъ, что его противники отрицаютъ истины вѣры. „Они не побоялись бы, пишетъ онъ, напасть не только на мірозданіе Платона, какъ оно выражено въ Тимеѣ, но и на „Бытіе“ Моисеево, на католическую вѣру и на все священнѣйшее и спасительнѣйшее ученіе Христа. Ихъ удерживаетъ только страхъ не передъ божественнымъ, а передъ человѣческимъ наказаніемъ, а безъ свидѣтелей они нападаютъ на истину и на благочестіе, потихоньку за угломъ осмѣивая Христа и обожая Аристотеля, котораго они не понимаютъ. Не удивительно, что они не слушаютъ ни Христа, ни апостоловъ, ни вселенскихъ учителей церкви, потому что они всѣхъ ихъ презираютъ.“ ***)

---

*) Ibid,

**) Opera, p. 734

***) De ignorantia Opera p. 1048. Ср. p. 1038 и passim

Согласіе науки съ истинами вѣры необходимо, по мнѣнію Петраркп, потому что человѣческій разумъ склоненъ къ заблужденію и нуждается въ контролѣ со стороны вѣры. „Желаю разума доброкачественнаго (bonum) и скромнаго, говоритъ онъ въ одномъ изъ своихъ трактатовъ: одна величина его подозрительна, и часто великій разумъ бывалъ началомъ великихъ бѣдствій.“ *) Поэтому „книги привели однихъ къ знанію, другихъ къ безумію.“ **) Другой признакъ истиннаго знанія заключается въ томъ, что оно должно вести къ нравственному улучшенію, а слѣдовательно къ спасенію, при чемъ средствомъ для этого должно служить самопознаніе. Само по себѣ знаніе, въ его глазахъ, не имѣетъ никакой цѣны. „Философы, пишетъ онъ, много трактуютъ о звѣряхъ, о птицахъ, о рыбахъ и т. п.“, говорятъ о томъ, какъ „adversi coeunt elephantes biennіumque uterum ument“, а также о Фениксѣ, о грифонахъ, аримаспахъ, что по большей части совершенный вздоръ и о чемъ сами авторы знаютъ только по наслышкѣ или совсѣмъ ничего не знаютъ. „Но еслибы все это и было вѣрно, то оно все таки не имѣетъ никакого отношенія къ блаженству. На самомъ дѣлѣ, какая. польза знать природу звѣрей, птицъ, рыбъ, и змѣй, а не знать природы людей, не знать, для чего мы существуемъ, откуда пришли и куда идемъ, или пренебрегать всѣми этими вопросами“ ***) „Если вы изучили окружности неба и земли, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ,—пространство моря, теченіе звѣздъ, свойства травъ и камней и остались тайной для самихъ себя, не познали подъ руководствомъ Писанія вѣрнаго пути къ трудной добродѣтели, то безуміе ведетъ васъ, сбившихся съ истиннаго пути, по ложной дорогѣ“ ****).

Такое отношеніе къ наукѣ сближаетъ Петрарку съ Дун-

---

*) De remedіis utrіusque fortunae. Op., p. 5. Cp. p 191: malım ıngenium tardum ac modestum, quam velox et praeruptum.

**) Ibid., p. 42.

***) De ıgnorantıa. Op., p. 1038 Cp De otio relıgıoso. Op., p. 307.

****) De contemptu mundı. Op., p 341.

сомъ Скоттомъ и, повидимому, представляетъ даже шагъ назадъ сравнительно съ нео-номиналистами, которые пытались вполнѣ секуляризовать науку. Но какъ бы то ни было, мы съ несомнѣнностью можемъ констатировать тотъ важный фактъ, что во многихъ своихъ воззрѣніяхъ первый гуманистъ обнаруживаетъ близкое родство съ оппозиціонной мыслью, возникшею еще на средневѣковой почвѣ. Подобно средневѣковымъ противникамъ ортодоксальной схоластики Петрарка ищетъ выхода на новый путь и дѣлаетъ первые шаги въ одинаковомъ направленіи съ нѣкоторыми изъ нихъ; но далѣе ихъ дороги разошлись: оппозиціонные мыслители XIV вѣка не сумѣли оторваться отъ прежней почвы; Петрарка перешелъ въ новую исторію. Посмотримъ прежде всего, какую роль въ этомъ дѣлѣ сыграли древняя литература и философія.

III.

Отношеніе Петрарки къ древней философіи. Причины предпочтенія имъ Платона Аристотелю и его доказательства общей несостоятельности древней философіи

Обвиненія, выставленныя Петраркой противъ средневѣковой философіи,—ея безсиліе проникнуть въ источникъ мудрости и понять его, безплодность ея умозрѣній о внѣшнемъ мірѣ—все это можно было приложить не только къ схоластикѣ, но и къ древней философіи, и первый гуманистъ не останавливается передъ ея рѣшительнымъ осужденіемъ. Цѣль всякаго знанія—спасеніе, а древніе философы были язычники; поэтому ихъ ученіе не можетъ вести къ истинѣ: оно или безплодно, если излагаетъ истины, извѣстныя изъ Свящ. Писанія, или опасно и даже прямо вредно, если съ ними расходится. Дѣйствительно, философы занимаются или вопросами о внѣшнемъ мірѣ или о происхожденіи, сущности и цѣляхъ человѣческаго бытія, и въ томъ и другомъ случаѣ они приходятъ къ заблужденію. Въ вопросахъ первой категоріи одни изъ нихъ признаютъ множество міровъ,—ученіе нелѣпое, по мнѣнію Петрарки, другіе – вѣчность міра,

что противно св. Писанію *). Что касается до вопросовъ второй категоріи, то Петрарка признаетъ ихъ важность, но они рѣшены въ Библіи. Изложивши относящееся сюда ученіе свящ. Писанія, онъ обращается съ торжественной реторикой къ представителямъ древней философіи. „Сюда, прошу васъ, направьте ваши просвѣщенные умы, Платонъ, Аристотель и Пиеагоръ, и вслушайтесь: здѣсь скрывается не смѣшное круговращеніе душъ, не пустая метемпсихоза, но иная болѣе великая тайна истиннаго спасенія. Слушай и ты, Варронъ, старательнѣйшій изъ людей и усерднѣйшій изслѣдователь тайныхъ вопросовъ: здѣсь описывается не фальшивая толпа твоихъ боговъ, но благочестивая истина о единомъ Богѣ. Подойдите и вы, Цицеронъ и Демосѳенъ,— здѣсь разсматривается дѣло не рыночное (forensis), но небесное, и вы узнаете, какую силу имѣетъ геній и истинное краснорѣчіе. Мысленно присутствуйте и вы, Гомеръ и Вергилій! Здѣсь говорится не о греческихъ, не о римскихъ полководцахъ и императорахъ и не о ложномъ правителѣ верховнаго Олимпа-Юпитерѣ, но объ истинномъ царѣ неба—Христѣ.“ **) Все бѣдствіе древнихъ философовъ заключалось въ томъ, что они не знали истиннаго Бога. Правда, за это нельзя ихъ обвинять***); тѣмъ не менѣе ихъ произведенія теряютъ именно въ силу этого всю свою *самостоятельную* цѣну; они—ложные философы, и истинный христіанинъ не можетъ быть ихъ послѣдователемъ. „Знаніе истинной вѣры, говоритъ Петрарка, есть самое возвышенное, самое

---

*) Democritus secutusque Democritum Epicurus, qui, ne quid penitus deesset insani, mundos innumerabiles posuere... Quid de aliis dicam, qui non mundorum innumirabilitatem infirmitatemque locorum, ut hi proximi, sed mundi hujus aeternitatem astruunt, in quam sententiam praeter Platonem ac Platonicos philosophi fere omnes et cum illis mei quoque judices, ut philosophi potius, quam christiani, videantur, inclinant. De ignorantia Opera, p. 1048.

**) De otio religiosorum. Opera, p 307.

***) Omni miseri magis, quam culpabiles. De ignorant. Op., p. 1044, и въ другомъ мѣстѣ: felicior est multo unus ex pusillis istis, qui Te credunt, quam Plato, quam Aristoteles, quam Varro, quam Cicero, qui suis omnibis cum litteris Te non norunt. Ibid, p. 1039.

вѣрное, какъ самое блаженное изъ всѣхъ знаній; всѣ остальныя внѣ его не пути, а распутья (devia), не цѣли для достиженія, но разрушеніе, не знанія, а заблужденія... У меня есть Христосъ, на котораго я надѣюсь и которому покланяюсь, и кто это дѣлаетъ, тотъ знаетъ, что философы много налгали (multa mentitos),—я говорю о тѣхъ, которые называются философами, *ибо истинные философы говорятъ только истину, но къ ихъ числу не принадлежатъ ни Аристотель, ни Платонъ* (horum tamen numero nec Aristoteles nec Plato est" *). Осужденіе древней философіи выражено такимъ образомъ вполнѣ категорически.

Эти общія положенія Петрарка старается доказать на сочиненіяхъ древнихъ философовъ. Первый гуманистъ не умѣлъ читать по-гречески и зналъ о греческихъ философахъ отчасти по плохимъ переводамъ, отчасти по тѣмъ свѣдѣніямъ, какія давала о нихъ и объ ихъ ученіи латинская литература. Тѣмъ не не менѣе онъ пытается произвести ихъ сравнительную оцѣнку и выше всѣхъ ставитъ Платона. Въ одномъ изъ своихъ трактатовъ Петрарка называетъ его „княземъ и даже богомъ философовъ," замѣчая однако, что онъ полагается въ этомъ случаѣ на чужой авторитетъ. „Хотя это многіе оспариваютъ, говоритъ онъ, тѣмъ не менѣе во всякомъ вопросѣ слѣдуетъ примыкать къ мнѣнію наилучшихъ людей, а не большинства" **) Но эта высокая оцѣнка Платона обусловливается главнымъ образомъ отношеніемъ къ нему христіанства. Правда, Петрарка очень одобряетъ нѣкоторыя воззрѣнія этого философа ***); но главное основаніе его превосходства надъ другими заключается въ томъ, что Платонъ „одинъ изъ всего сонма философовъ наиболѣе близко подошелъ къ истинной вѣрѣ" ****). Однако

*) Ibid. Op., p. 1055, 1044.

**) De remediis utriusque fortunae. Op, p. 1053 Въ другомъ мѣстѣ Петрарка говоритъ. amavi Platonem ex Graecis atque Homerum, quorum ingenia nostris admota, saepe judicii dubium me fecere. Epist famil III, p. 148.

***) Magnifice quidem Plato naturam ipsam studio imitatus tripartitam animae sedem comperit, quodque confusum videbatur, divino secrevit ingenio. Ibid. II, 198

****) Ibid. II, 413. Подобнѣе всего перечисляетъ Петрарка причины превос-

и эта близость къ „истинной вѣрѣ“ не избавляетъ Платона отъ крайне рѣзкой, хотя и неосновательной критики со стороны перваго гуманиста. „Онъ написалъ, говоритъ Петрарка, и такія сочиненія, относительно которыхъ я желалъ бы, чтобы они не существовали и чтобы авторъ не краснѣлъ за нихъ ни отъ извѣстности своего имени, ни отъ суда потомства. Въ этихъ произведеніяхъ, болѣе эпикурейскихъ, чѣмъ свойственныхъ платоновой философіи, несмотря на постыдное и позорное ихъ содержаніе, все-таки можно видѣть, какъ отраженіе солнца въ лужѣ, лучи Платонова генія. Тоже самое я нахожу относительно многихъ философовъ, жившихъ послѣ Платона: они оставили сочиненія, которыя почетнѣе было бы не писать, а разъ они написаны, было бы разумнѣе ихъ истребить“ *).

Ставя выше всѣхъ философовъ Платона, Петрарка не отрицалъ высокихъ умственныхъ качествъ и Аристотеля, котораго онъ называетъ „великимъ и многознающимъ человѣкомъ.“ Но и его ученія не имѣютъ цѣны въ глазахъ перваго гуманиста. Отрицая по существу всякую метафизику, Петрарка рѣшительно, хотя и въ общихъ выраженіяхъ, осуждаетъ и этику Аристотеля, т.-е. ту единственную часть философіи, за которой онъ, какъ мы увидимъ, признавалъ

ходства Платона надъ Аристотелемъ въ трактатѣ противъ аверроистовъ. Scio in libris ejus (Аристотеля) multa disci posse sed et extra sciri aliquid posse credo, et antequam Aristoteles scriberet, antequam diceret, antequam nasceretur multa aliquos scisse non dubito Homerum, Hesiodum, Pythagoram, Anaxagoram, Democritum, Diogenem, Socratem et pholosophiae principem Platonem. Et quis, inquient, principatum hunc Platoni tribuit? Ut pro me respondeam non ego, sed veritas, ut ajunt, etsi non apprehensa, visa tamen illi, propiusque adita, quam caeteris, dehinc magni tribuunt auctores, Cicero primum et Virgilius, non hic quidem nominando, sed sequendo Plinius praeterea et Plotinus, Apulejus, Macrobius, Porphyrius, Censorinus, Iosephus, ex nostris Ambrosius, Augustinus et Hieronimus, multique alii, quod facile probaretur, nisi omnibus notum esset Et quis non tribuit, nisi insanum et clamosum scholasticorum vulgus. A majoribus Plato, Aristoteles laudatur a pluribus. A magnis et multis imo ab omnibus dignus uterque laudari, enim ambo naturalibus atque humanis in rebus pervenerunt quomortali ingenio ac studio pervenire potest, in divinis altius ascendit Plato et Platonici, quamquam neuter pervenire potuerit, quo tendebat De ignorantia Op 1052 и 1053.

*) De remediis. Opera, p. 63 и 64.

право на существованіе. „Я не сомнѣваюсь, говоритъ онъ въ трактатѣ о невѣжествѣ, что Аристотель, какъ говорятъ, всю жизнь заблуждался и не только въ малыхъ дѣлахъ, гдѣ заблужденіе не важно и менѣе всего опасно, но также и въ величайшихъ вопросахъ, относящихся къ высшему блаженству *)". Что касается до второстепенныхъ философовъ, то Петрарка относится къ нимъ съ крайнею рѣзкостью и безцеремонностью. Такъ, Пиѳагора онъ называетъ „суетнымъ старикомъ и нелѣпымъ человѣкомъ", Эпикура „глупѣйшимъ изъ людей" **).

Но и независимо отъ ошибочности отдѣльныхъ доктринъ, Петрарка видитъ несомнѣнное доказательство полной несостоятельности древней философіи въ томъ фактѣ, что ея представители не пришли къ безспорнымъ выводамъ, а наоборотъ относились другъ къ другу совершенно отрицательно. „Не обойду молчаніемъ и того, пишетъ Петрарка къ одному изъ своихъ многочисленныхъ корреспондентовъ, что между столь великими и столь серьезными умами господствуетъ такое несогласіе, что одинъ презираетъ и осмѣиваетъ другого. Это видно изъ одного слѣдующаго примѣра, хотя ихъ можно привести много. Тотъ Сократъ, о которомъ говорятъ, что онъ первый изъ всѣхъ какъ бы низвелъ философію съ неба на землю и, удаливши ее отъ звѣздъ, заставилъ жить среди людей и разсуждать о человѣческихъ дѣлахъ и нравахъ, — этотъ самый Сократъ осмѣивается Аристотелемъ, который говоритъ, что онъ занимается пустымъ дѣломъ, что онъ наемникъ, торгующій моралью и ничего не знающій о природѣ. А чтобы ты не сомнѣвался насчетъ ихъ взаимнаго презрѣнія, вотъ что говоритъ Цицеронъ въ „Обязанностяхъ": „я думаю одинаковымъ образомъ и объ Аристотелѣ, и о Сократѣ, изъ которыхъ тотъ и другой, наслаждаясь своимъ занятіемъ, презиралъ чужое" ***).

*) Opera, p. 1042

**) De remediis. Opera, p. 10.

***) Epist. II, 96—97.

Итакъ, древняя философія не имѣетъ рѣшительнаго авторитета въ глазахъ перваго гуманиста. Вслѣдствіе этого, отрицая ортодоксальную схоластику и расходясь въ существенныхъ пунктахъ съ болѣе близкими ему представителями средневѣковой оппозиціонной мысли, Петрарка не могъ примкнуть къ какому-либо изъ древнихъ философовъ. Онъ былъ и хотѣлъ остаться настоящимъ христіаниномъ; а древніе философы — язычники. Съ другой стороны, средневѣковая христіанская философія шла, по его мнѣнію, по ложной дорогѣ. При такомъ состояніи философской мысли, унаслѣдованной отъ прошлаго, выработка новаго міросозерцанія представлялась настоятельною психической потребностью, и первый гуманистъ не остановился передъ этой трудной и даже непосильной для него задачей.

IV.

Взглядъ Петрарки на истинныя задачи философіи.—Его отношеніе къ метафизикѣ и къ діалектикѣ и сравнительная оцѣнка средневѣковой и древней философіи.

Отвергая схоластику, осуждая по существу древнихъ, Петрарка тѣмъ не менѣе не разъ заявлялъ, что онъ любитъ философію, только не такую, какая была до него, а другую, настоящую. Въ чемъ должна заключаться эта настоящая философія, видно отчасти уже изъ его полемики противъ предшественниковъ: она должна имѣть своимъ предметомъ жизнь и человѣка, должна носить практическій характеръ. Дѣйствительно, Петрарка такъ и опредѣляетъ философію. „Главная обязанность философіи, какъ это выражено въ Тускуланскихъ бесѣдахъ,—говоритъ онъ въ цитированномъ письмѣ къ брату,—заключается, и по моему мнѣнію, въ томъ, что она излѣчиваетъ душу, устраняетъ пустыя заботы, освобождаетъ отъ страстей и прогоняетъ страхъ“ *). Такая философія имѣетъ огромную цѣну: она учитъ человѣка самымъ важнымъ, самымъ существеннымъ для него

*) Epist. Fracass, II, 175.

вещамъ въ жизни. „Для мореплаванія вы совѣтуетесь съ мореходцами,—говоритъ Разумъ, одинъ изъ собесѣдниковъ въ діалогѣ De Remediis utriusque fortunae;—для того, чтобы сѣять, вы совѣтуетесь съ земледѣльцами; для войны—съ полководцами, и презираете полученные отъ философовъ совѣты для жизни. Для лѣченія тѣла вы призываете медиковъ и не обращаетесь къ философамъ для лѣченія души, тогда какъ истинные философы—врачи душъ и устроители (artifices) жизни“ *). Но для того, чтобы стоять на высотѣ своего призванія, философъ долженъ быть не только мыслителемъ, не только учителемъ даже, но и воспитателемъ. Мало выяснять истины, имѣющія отношеніе къ человѣку, мало сообщать ихъ людямъ,—необходимо еще вести своихъ послѣдователей къ добродѣтели. „Истинные философы и наилучшіе наставники въ морали и въ добродѣтеляхъ тѣ, первое и послѣднее стремленіе которыхъ состоитъ въ томъ, чтобы сдѣлать нравственнымъ (bonum) своего слушателя и читателя, и которые не только учатъ, что такое добродѣтель и порокъ, но внѣдряютъ въ душу стремленіе и любовь къ добрымъ дѣламъ, ненависть и отвращеніе къ дурнымъ“ **).

Эта точка зрѣнія служитъ для Петрарки критеріемъ, во-первыхъ, для опредѣленія того, что составляетъ единственно важную сторону во всякой философской системѣ; во-вторыхъ, для выясненія истинной цѣны моральныхъ доктринъ и, въ-третьихъ, для сравнительной оцѣнки средневѣковой и древней философіи. Исходя изъ того положенія, что единственную цѣль философіи составляютъ вопросы этики, Петрарка рѣшительно отрицаетъ религіозную метафизику какъ въ христіанской, такъ и въ языческой философіи. „Я читаю книги поэтовъ и философовъ,—говоритъ онъ въ трактатѣ „О невѣжествѣ“,—и прежде всего Цицерона талантомъ и стилемъ котораго я съ ранней молодости всегда наслаждался и нахожу въ немъ болѣе всего краснорѣчія и огромную силу стилистическаго изящества (verborum eloquentiam). Что

*) Opera, p. 203.

**) De ignorantia Op., p. 1052.

же касается до боговъ, о природѣ каждаго изъ которыхъ (nominatim) онъ писалъ, и что относится къ религіи вообще, то чѣмъ краснорѣчивѣе о нихъ говорится, тѣмъ болѣе пустою представляется мнѣ басня, и я молча благодарю Бога, который далъ мнѣ разумъ (ingenium) или недѣятельный, или скромный и духъ не безпокойный, не стремящійся въ превыспреннія, не интересующійся изслѣдованіемъ того, что трудно для изслѣдованія и гибельно при нахожденіи (quae quaesita difficilia pestifera sunt inventu)“ *).

Столь же безполезной, какъ религіозная метафизика, и столь же опасной считаетъ Петрарка Философію природы, причемъ и здѣсь онъ не дѣлаетъ никакого различія между древними и средневѣковыми мыслителями. Въ трактатѣ De remediis utriusque fortunae онъ сопоставляетъ оба философскія направленія и произноситъ надъ ними общій приговоръ: „Благочестіе есть мудрость, а ваши философы, пренебрегающіе этой мыслью или презирающіе ее, какъ я только что говорилъ о теологахъ, занимаются пустой и болтливой діалектикой. Одни изъ нихъ дерзко сочиняютъ басни о Богѣ, другіе—о природѣ, одни всемогущее величіе описываютъ пустыми софизмами и полагаютъ съ презрѣніемъ осмѣивающему ихъ (subsannanti ridentique) Богу законы своего необузданнаго невѣжества, другіе же такъ разсуждаютъ о тайнахъ природы, какъ будто бы они пришли съ неба и присутствовали въ совѣтѣ Бога всемогущаго, забывая, что сказано въ Писаніи: кто знаетъ разумъ Господа или кто былъ его совѣтникомъ“ **). „У философіи нѣтъ другой болѣе полезной и болѣе святой задачи, — говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ того же трактата,—какъ разсуждать о томъ, что, какъ я думаю, до васъ нѣсколько болѣе касается, чѣмъ если вы будете знать, что дѣлаютъ звѣзды, что обѣщаетъ природѣ Юпитеръ, чѣмъ грозитъ Марсъ, соединенный съ Сатурномъ..., откуда происходитъ дождь и жара, откуда сотрясеніе земли, какою силой вздуваются глубокія моря, а въ

*) Opera, p. 1044.

**) Opera, p. 45.

то же время вамъ останется неизвѣстнымъ, откуда происходятъ жаръ, надутость, сотрясеніе и слабость души и какими средствами умѣряется этотъ жаръ, утишается эта надутость и это сотрясеніе, поддерживается и подкрѣпляется эта слабость“ *).

Но наиболѣе многочисленнымъ и наиболѣе рѣзкимъ нападкамъ подвергается со стороны Петрарки діалектика, которая составляла главную силу и составляетъ главную заслугу средневѣковой философской мысли.

Діалектика занимала весьма важное мѣсто среди дисциплинъ, входившихъ въ составъ схоластики. Во-первыхъ, она была самою свободною изъ тогдашнихъ наукъ: индифферентная къ содержанію построеній, получаемому ею извнѣ, она могла оперировать имъ вполнѣ свободно. Для нея не было опасности выйти изъ круга истинъ церковной ортодоксальности и впасть въ ересь: она имѣла дѣло только съ формой. Она была, во-вторыхъ, наиболѣе важною и наиболѣе разработанною изъ всего цикла свѣтскихъ знаній, потому что привлекала наибольшее количество научныхъ силъ. Фактическій запасъ *интересныхъ* для тогдашняго міросозерцанія знаній былъ весьма ограниченъ; всѣ реальныя истины были даны заранѣе; но въ этой сферѣ, въ сферѣ формальныхъ комбинацій, представлялся полный просторъ.

Новое понятіе науки съ ея безконечнымъ содержаніемъ можно въ извѣстномъ смыслѣ приложить только къ этой отрасли средневѣковаго знанія: формальныя операціи надъ обширнымъ матеріаломъ практически не имѣли предѣла. Строго говоря, въ формально-логическихъ комбинаціяхъ заключалась вся средневѣковая наука, и каждый ученый долженъ былъ прежде всего быть діалектикомъ. Въ-третьихъ, діалектика была наиболѣе важною изъ всѣхъ свѣтскихъ дисциплинъ и для богословія. Чрезъ ея посредство приводились въ систему религіозныя истины; опираясь на нее, строили теологи мораль; съ ея помощью защищалось гос-

*) Ibid, p. 200.

подство церкви и ею оправдывались политическія притязанія папства;—естественно, что силлогизмъ имѣлъ обязательность религіознаго догмата. Наконецъ, во всей совокупности средневѣковыхъ знаній и воззрѣній, въ средневѣковой философіи діалектика играетъ чрезвычайно важную роль. Она составляетъ цементъ, посредствомъ котораго богословіе и философія, религія и политика, мораль и наука объединены были въ одно грандіозное, систематическое цѣлое. Важность діалектики вполнѣ сознавалась средневѣковыми мыслителями. До Ѳомы Аквината въ ней видѣли не только „инструментъ“ философіи, но и ея самостоятельную составную часть, и этотъ взглядъ раздѣлялъ между прочимъ Альбертъ Великій *). Дѣйствительно, самые крупные вопросы въ средневѣковой философіи, какъ, напримѣръ, существуютъ ли universalia ante rem, или in re, или post rem, и вообще вопросы объ отношеніи общаго къ индивидуальному въ вещахъ и въ мышленіи, рѣшались главнымъ образомъ посредствомъ діалектики. Ѳома Аквинатъ отвергъ самостоятельность діалектики, призналъ ее только орудіемъ философіи и введеніемъ въ нее, но это нисколько не уменьшило ея практической важности. Діалектика не только вошла въ составъ семи элементовъ средневѣковаго просвѣщенія, но и заняла среди нихъ самое важное мѣсто. Когда въ университетахъ постепенно отдѣлились отъ богословія другіе факультеты, діалектика продолжала считаться обязательной для всѣхъ, не исключая теологическаго **).

Но въ выдающемся положеніи діалектики заключались причины ея искаженія и извращенія. Оперируя надъ однимъ и тѣмъ же матеріаломъ, она стремилась все болѣе и болѣе утончать свои опредѣленія, раздѣленія, заключенія и создала въ концѣ концовъ тончайшую сѣть, въ которой сама запуталась. Каждое отдѣльное звено этой сѣти представляло тончайшую, иногда остроумнѣйшую работу; но уловить связь между ними было чрезвычайно трудно, иногда

*) Carl Prandtl: Geschichte der Logik im Abendlande. Leipzig 1867, p. 92.
**) Ibid. p 179.

совершенно невозможно. Съ другой стороны, полное равнодушіе къ содержанію, крайній формализмъ приводили къ тому, что на реальный смыслъ посылокъ, на ихъ реальное отношеніе между собой не обращали никакого вниманія. Вслѣдствіе этого серьезно трактовали о нелѣпыхъ вопросахъ, надъ которыми такъ язвительно потомъ смѣялись гуманисты. Наконецъ, увлекаясь исключительно логическою стороной изложенія, совершенно игнорировали стилистическую; стараясь быть точными, становились неясными, непонятными *). Всѣ эти недостатки съ особенною рѣзкостью обнаружились у Оккама, его послѣдователей и противниковъ, когда возобновившаяся борьба между номиналистами и реалистами усилила діалектическую полемику. „Непосредственно послѣ Оккама,—говоритъ Прантль,—начинается въ историческомъ развитіи логики вызванный имъ до ужаса богатый (zum Erschrecken reichhaltig) періодъ литературы, формализмъ и обструзность которой, даже мы должны такъ выразиться—безсмысленность (Sinnlosigkeit) которой превосходитъ почти всякое представленіе“ **).

Наибольшее количество этихъ новыхъ діалектиковъ XIV столѣтія принадлежало или по происхожденію или, по мѣсту дѣятельности къ соотечественникамъ Петрарки, а нѣкоторые изъ нихъ были, кромѣ того, аверроисты, которыхъ онъ считалъ своими личными врагами. Совершенно естественно, что шумъ литературной полемики привлекъ его вниманіе и онъ рѣшилъ высказаться по существу, причемъ съ оди,

*) Обстоятельный историкъ средневѣковой философіи и страстный ея поклонникъ Штекль объясняетъ упадокъ ея формы ослабленіемъ мистической окраски философской мысли.«Die Pflege des mystischen Lebens ward vernachlässigt, nicht mehr durch die mystische Tinctur gemildert wurden, fielen dieselben in eine herzlose Erstarrung». Geschichte der Philosophie im Mittelalter. Band III Mainz 1866, S. 17. Но связь между мистицизмомъ и большей реальностью содержанія въ силлогизмахъ, съ одной стороны, и ясностью и изяществомъ формы, съ другой, весьма сомнительна. А этого именно и недоставало схоластикамъ.

**) Prandtl. IV, p. 2. Съ этимъ согласенъ и Stöckl, который говоритъ, что схоластика пріобрѣла въ это время eine bittere Kruste. III, p. 17.

наковою суровостью осудилъ обоихъ противниковъ. Въ одномъ изъ своихъ писемъ Петрарка прямо утверждаетъ, что всѣ діалектики, къ какому бы лагерю они ни принадлежали, нисколько не интересуются истиной, и что спорить съ ними совершенно безполезно. „Безразсудно, говоритъ онъ, сражаться съ такимъ врагомъ, который стремится не столько къ побѣдѣ, сколько къ самой борьбѣ“ *). Въ полемическомъ трактатѣ „О невѣжествѣ“ Петрарка съ презрѣніемъ говоритъ о средневѣковыхъ философскихъ школахъ и объ ихъ спорахъ. „Сколько смѣшной суетности у философствующихъ! восклицаетъ онъ. Какое противорѣчіе противоположныхъ утвержденій! Какое упрямство, какая наглость! Какое количество сектъ! Какія различія! Какія войны! Сколько двусмыслія въ вопросахъ! Сколько запутанности въ словахъ! Какъ глубоко, какъ недоступно запрятана истина! Сколько козней у софистовъ, старающихся со всевозможнымъ усердіемъ всяческими терніями такъ загородить путь къ истинѣ, чтобы нельзя было и распознать, какая тропинка всего прямѣе ведетъ туда“ **). Такой взглядъ Петрарки на все движеніе средневѣковой философіи зависѣлъ отъ того, что діалектика представлялась ему жалкой уловкой отдѣлываться словами отъ серьезныхъ вопросовъ, безсодержательной болтовней, которая портитъ умы и развращаетъ нравы. Самое рѣшительное и безповоротное осужденіе діалектики первый гуманистъ высказываетъ не только въ полемическихъ трактатахъ, но и въ своей автобіографіи, которую онъ называлъ „secretum suum“. „Болтовня діалектиковъ, которая не будетъ имѣть никакого конца,—говоритъ онъ въ этомъ произведеніи,—переполняетъ различными опредѣленіями ихъ компендіумы и составляетъ предметъ безконечныхъ споровъ. По большей части они сами не знаютъ, что вѣрнаго въ томъ, что они говорятъ. Поэтому, если ты спросишь кого нибудь изъ этого стада объ опредѣленіи не только человѣка, но и какого-ни-

*) Fracassetti I, 53.

**) Opera p. 1057.

будь другаго предмета, то у него отвѣтъ готовъ. Если же ты пойдешь дальше, то наступитъ молчаніе; если же продолжительность разговора породитъ смѣлость и изобиліе словъ, то собесѣдникъ немедленно обнаружитъ, что у него нѣтъ никакихъ свѣдѣній о томъ предметѣ, который онъ только что опредѣлилъ. Но при такомъ презрительномъ пренебреженіи ко всему важному эта порода людей съ любопытствомъ набрасывается на ненужное. О несчастные люди! Зачѣмъ вы всегда трудитесь понапрасну? Зачѣмъ упражняете свой умъ въ пустыхъ софизмахъ? Зачѣмъ, позабывъ о вещахъ, среди словъ доживаете до старости и съ сѣдыми волосами и съ морщинистымъ лицомъ занимаетесь дѣтскими глупостями? О, еслибы ваше безуміе вредило только вамъ и не развращало такъ часто благороднѣйшихъ умовъ молодежи!“ *) Такое отношеніе къ діалектикѣ заключало въ себѣ полное осужденіе средневѣковой философіи со всѣми ея направленіями.

Отрицаніе Петраркой всѣхъ отдѣловъ философіи за исключеніемъ этики служитъ несомнѣннымъ проявленіемъ его глубокаго, почти исключительнаго интереса къ человѣку. Такой поворотъ мысли и въ древнемъ мірѣ повлекъ собой аналогичное направленіе въ философіи. Но признавая въ философіи одну только этику, первый гуманистъ проявляетъ непоколебимую вѣру въ благотворность ея практическихъ результатовъ. Истинная философія, по его мнѣнію, должна воспитывать истинно-нравственныхъ людей; а изъ этого положенія онъ выводилъ и обратное заключеніе: если представители и послѣдователи извѣстной философіи не обнаруживаютъ нравственной высоты, то это доказываетъ ложность ея ученій. Такую мѣрку Петрарка и прилагаетъ какъ къ средневѣковой, такъ и къ древней философіи и осуждаетъ ту и другую. Что касается до представителей современной философіи, то, по мнѣнію Петрарки, ихъ нравственный и умственный уровень ниже всякой кри-

*) De contemptu mundi. Opera, p. 336.

тики. Онъ называетъ ихъ софистами, развратителями молодежи, пустыми и глупыми болтунами и т. д. „Истина предана у нихъ глубокому забвенію,—говоритъ онъ въ письмѣ къ брату,—добрые плоды въ пренебреженіи; они даже презираютъ то, въ чемъ заключается та благородная философія, которая никого не обманываетъ“ *). „Наше время счастливѣе древности,—говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ,—такъ какъ теперь насчитываютъ не одного, не двухъ, не семь мудрецовъ, но въ каждомъ городѣ ихъ, какъ скотовъ, цѣлыя стада, и не удивительно, что ихъ много, потому что ихъ дѣлаютъ такъ легко. Въ храмъ доктора приходитъ глупый юноша, чтобы получить знаки мудрости (insignia); его учителя по любви или по заблужденію прославляютъ его; самъ онъ чванится (tumet), толпа безмолвствуетъ (stupet), друзья и знакомые апплодируютъ. Затѣмъ, по приказанію, онъ входитъ на каѳедру и, смотря на всѣхъ съ высоты, бормочетъ что-то непонятное. Тогда старшіе наперерывъ превозносятъ его похвалами, какъ будто онъ сказалъ нѣчто божественное; между тѣмъ звонятъ колокола, звучатъ трубы, летаютъ кольца (volant annuli), раздаются поцѣлуи, и на макушку возлагается круглый магистерскій беретъ. По совершеніи этого, съ каѳедры сходитъ мудрецомъ тотъ, кто взошелъ на нее дуракомъ,—удивительное превращеніе, неизвѣстное даже Овидію“ **).

Гораздо снисходительнѣе относится Петрарка къ представителямъ древней философіи, но и они почти всѣ подвергаются осужденію, нѣкоторые сравнительно въ очень мягкихъ выраженіяхъ, а иные чрезвычайно сурово. Выше всѣхъ Петрарка ставилъ, какъ мы видѣли, Платона; но и этотъ философъ не избѣгъ общей участи. „Платонъ,—говоритъ Петрарка,—во всякомъ случаѣ величайшій человѣкъ, писалъ болѣе распущенно (licentius), чѣмъ это прилично для его имени, о своихъ любовныхъ похожденіяхъ и даже

*) Fracass. II, 412.

**) Opera, p. 324. Это мѣсто буквально встрѣчается также въ трактатѣ De remediis.

о постыдныхъ, хотя для истиннаго философа постыдна и непозволительна всякая страсть“ *).

Весьма рѣшительно осуждаетъ Петрарка также и Сенеку, не смотря на сочувствіе къ отдѣльнымъ ученіямъ этого философа. Вычитавъ у Светонія, что Сенека удерживалъ Нерона отъ чтенія древнихъ ораторовъ, чтобы сохранить большее уваженіе къ себѣ, Петрарка обращается къ нему съ рѣзкимъ упрекомъ. „Первый источникъ твоихъ несчастій, *суровый* старикъ, происходящій отъ твоего легкомыслія, чтобы не сказать, суетности,— пишетъ онъ,— заключается въ томъ, что ты слишкомъ малодушно, даже по-дѣтски стремился къ пустой славѣ ученаго, (inanem studiorum gloriam“) **).

Болѣе всѣхъ древнихъ писателей Петрарка любилъ Цицерона и прежде всего за его форму. „Конечно, въ дѣтскомъ возрастѣ я ничего не могъ понять у Цицерона,—говоритъ онъ въ своихъ старческихъ письмахъ; но уже тогда меня такъ привлекало одно только благозвучіе и какая-то сладость словъ, что все, что бы я ни читалъ, кромѣ Цицерона,—все мнѣ казалось грубымъ и далеко не благозвучнымъ“ ***). Въ зрѣломъ возрастѣ эта привязанность Петрарки къ Цицерону за его форму не только не уменьшилась, но еще значительно возросла, и онъ въ восторженной тирадѣ называетъ его „высочайшимъ отцомъ римскаго краснорѣчія“ и всеобщимъ наставникомъ въ этомъ искусствѣ ****). Но и независимо отъ формы, въ самомъ содержаніи произведеній Цицерона Петрарка находилъ много для себя привлекательнаго. Въ философскихъ произведеніяхъ римскаго

*) De remediis. Opera p. 63

**) Epistolae ad veteres. Opera, p. 707.

***) Opera, p. 946

****) O Romani eloquii summe parens! Nec solus ego, sed omnes tibi gratias agimus, quicunque latinae linguae floribus ornamur, tuis enim prata de fontibus irrigamus, tuo ducatu directos, tuis suffragiis adjutos, tuo nos nomine illustratos, ingenue confitemur; tuis denique, ut ita dicam, auspiciis ad hanc quantula cunque est scribendi facultatem ac propositum pervenisse. Litterae ad veteres. Opera, p. 705

оратора первый гуманистъ видѣлъ указаніе „самыхъ здравыхъ законовъ жизни“ *), признавалъ, что ихъ авторъ „полезенъ всѣмъ для краснорѣчія, а нѣкоторымъ для жизни“ **), и готовъ былъ настаивать даже на его близости къ католицизму ***). Но, несмотря на все это, Петрарка осуждаетъ Цицерона, правда, мягко, осторожно, отмѣчая его достоинства и извиняясь передъ его памятью, тѣмъ не менѣе осуждаетъ ****).

Съ настоящимъ негодованіемъ нѣкоторыхъ апологетовъ первыхъ вѣковъ христіанства относится Петрарка къ Эпикуру и другимъ второстепеннымъ философамъ, которыхъ онъ упрекаетъ главнымъ образомъ за ихъ крайнюю суетность и мелочное самолюбіе. „Кто не слыхалъ,—пишетъ онъ,—Эпикура, порицающаго всѣхъ или за гордость, или за зависть, или за то и другое вмѣстѣ? Онъ унижалъ и Пиѳагора, и Эмпедокла, и Тимократа, котораго онъ, какъ передаютъ, язвилъ во всѣхъ книгахъ (хотя тотъ былъ его личный другъ) за то, что нѣсколько не соглашался съ нимъ и съ его безумными мнѣніями. Онъ презиралъ Платона, позорнѣйшимъ образомъ поносилъ Аристотеля и Демокрита. У этого послѣдняго онъ научился всему, что зналъ въ философіи, во всемъ слѣдовалъ ему, только немного измѣнивши слова—и тѣмъ рѣзче его поносилъ, конечно, потому, что хотѣлъ показать, что у него нѣтъ учителя, и похвастаться этимъ. Метродоръ и Гермей слѣдовали за нимъ въ этой страсти къ порицанію и также поносили вышеназванныхъ философовъ, не щадя ничьего величія, ничьей славы. Ругателемъ и насмѣшникомъ былъ и самъ Зенонъ, который Криспа всегда называлъ Криспою и осыпалъ упреками и ругательствами не только современниковъ, но и отца филосо-

*) Op. p. 705.

**) Ibid, p 1054.

***) Praeter eloquentiam, quae nulli homini par fuit, quod hic in sententia tractatur, quis unquam catholicus immutaret... Ciceronem ne ideo catholicum inseram vellem posse, o utinam liceret, utinam qui tale illi ingenium dedit et se ipsum cognoscendum praebuisset, ut quaerendum praebuit. Ibid. p 1046.

****) Opera, p. 705.

софіи—Сократа, называя его Аттическимъ шутомъ и употребляя при этомъ латинское названіе (scurra), я думаю, для того, чтобы шутка на чужомъ языкѣ была болѣе язвительною... Взаимная брань Аннея Сенеки и Квинтиліана извѣстна всѣмъ *).

Итакъ, первый гуманистъ не находитъ никакой разницы по существу между древней и средневѣковой философіей. За предѣлами этики, по его мнѣнію, ни та, ни другая одинаково не заслуживаютъ никакого вниманія; что же касается до моральныхъ предписаній обоихъ направленій, то ихъ несостоятельность доказывается нравственными недостатками и средневѣковыхъ, и древнихъ философовъ. Тѣмъ не менѣе Петрарка не одинаково относится къ унаслѣдованной философіи: средневѣковую онъ отрицаетъ категорически и безусловно, а за древней на ряду съ опасностями признаетъ и нѣкоторую пользу. „Къ ложнымъ философамъ, чванящимся однимъ именемъ философіи, не только не слѣдуетъ обращаться за совѣтомъ, но нужно ихъ избѣгать говоритъ онъ, потому что нѣтъ ничего ихъ безстыднѣй и нелѣпѣй, а наше время, столь бѣдное мужами, болѣе изобильно философами, чѣмъ я желалъ бы этого. Но такъ какъ отъ современныхъ философовъ нечего надѣяться услышать что-нибудь, кромѣ скучнаго вздора, то, обратившись къ древнимъ и найдя тамъ что-нибудь, что можетъ облегчить твою скорбь, не призирай найденнаго“ **). Но полезное въ древней литературѣ смѣшано съ опаснымъ, и потому пользоваться ею нужно съ большою осторожностью. „Многіе, говоритъ Петрарка, писали тонко, иные серьезно, пріятно, краснорѣчиво, но въ свои сочиненія примѣшали, какъ ядъ въ медъ, нѣкоторыя фальшивыя и забавныя опасности, о которыхъ говорить теперь было бы долго и притязательно, и не для всѣхъ у меня найдется такое оправданіе, какое есть для Цицерона“ ***). Но и отъ самого Цицерона можно

*) Opera, p. 1058—1059.
**) Opera, p. 204.
***) Opera, p. 1047.

получить нравственное назиданіе только косвенно и въ весьма умѣренной дозѣ. „Не во гнѣвъ будетъ сказано древнимъ и прежде всего Цицерону,—говоритъ Петрарка,—я думаю, что всего того, что этотъ мужъ писалъ съ такимъ стараніемъ, совсѣмъ не слѣдовало писать, и думалъ бы, что и читать этого не слѣдуетъ; кромѣ какъ для того, чтобы прочитанныя и узнанныя басни о богахъ возбуждали въ умахъ читающихъ любовь къ истинной божественности единаго Бога, презрѣніе къ чуждому суевѣрію и уваженіе къ нашей религіи“ *).

Такимъ образомъ, истинной философіи, какъ ее понималъ Петрарка, не оказывалось ни у древнихъ, ни у средневѣковыхъ писателей, и первому гуманисту предстояла трудная задача выработать новую этику.

V.

Этическія воззрѣнія Петрарки и его отношеніе къ аскетизму.—Взглядъ Петрарки на природу и на жизнь — Характеръ его пессимизма и стремленія къ уединенію.— Отношеніе Петрарки къ физической и духовной природѣ человѣка и его взглядъ на семью, государство и собственность.

Средніе вѣка выработали систематическую мораль и создали для нея прочную основу и авторитетную санкцію. Церковь и церковные философы опредѣленно учили, что такое добро, въ чемъ заключается зло и что долженъ дѣлать человѣкъ, чтобы избѣжать грѣха и достигнуть вѣчнаго спасенія. Въ основѣ этихъ моральныхъ предписаній лежало ученіе о первородномъ грѣхѣ, который, исказивъ все міроздание, сдѣлалъ человѣка безсильнымъ спастись безъ содѣйствія благодати, а міръ и человѣческую природу наряду съ діаволомъ—его злѣйшими врагами, главнымъ источникомъ его гибели. Отсюда вытекали, съ одной стороны, аскетизмъ, съ другой—абсолютное подчиненіе человѣка церкви. Петрарка не подвергалъ систематическому пересмотру церковной этики; богословско-метафизическіе вопросы, лежавшіе въ ея основаніи, его совсѣмъ не интересовали; загробное блаженство

*) Opera, p. 1048.

онъ вмѣстѣ съ церковью признавалъ цѣлью моральной дѣятельности человѣка и не только не нападалъ на аскетизмъ, какъ на средство для достиженія этой цѣли, но нѣкоторые изслѣдователи причисляютъ его, хотя и несправедливо, къ аскетическимъ писателямъ *) Тѣмъ не менѣе первый гуманистъ почти незамѣтно для себя рѣшительно порвалъ съ аскетической моралью во всѣхъ существенныхъ пунктахъ ея ученія. Прежде всего этотъ разрывъ проявляется въ его воззрѣніяхъ на природу.

Новое время унаслѣдовало отъ предыдущихъ эпохъ два діаметрально противоположныхъ воззрѣнія на природу. Античное язычество или поклонялось ей, какъ богу, или видѣло въ ней проявленіе божественной сущности, или считало ее идеаломъ красоты и порядка. Средневѣковый аскетизмъ, исходя изъ ученія о первородномъ грѣхѣ, признавалъ природу царствомъ „князя власти воздушныя", однимъ изъ источниковъ зла и гибели для человѣка. Но позже и въ аскетизмѣ возникли теченія, болѣе благопріятно относившіяся къ природѣ. Съ одной стороны, земледѣльческая культура, процвѣтавшая во многихъ монастыряхъ, смягчала отношеніе къ этому наименѣе опасному врагу человѣческаго спасенія; съ другой — крайніе аскеты съ мистическимъ направленіемъ, какъ Бонавентура, поэтизировали пустыню, прославляя ее, какъ средство уединенія, какъ убѣжище отъ соблазновъ населеннаго міра, отъ человѣческаго общежитія. Первый гуманистъ до извѣстной степени примыкаетъ къ этому послѣднему направленію, но идетъ дальше его и приближается къ античнымъ воззрѣніямъ, причемъ исходнымъ пунктомъ его взглядовъ является не какая-либо философская доктрина, а личная и непосредственная любовь къ природѣ.

Петрарка страстно любитъ природу и восхваляетъ ее какъ въ стихахъ, такъ и въ прозѣ, какъ въ итальянскихъ, такъ и въ латинскихъ своихъ произведеніяхъ, и съ этою любовью къ природѣ тѣсно связано его стремленіе къ уеди-

*) См объ этомъ «Ранній итальянск гуман », I, стр. 189 и слѣд.

ненію. „Я наслаждаюсь,—говоритъ онъ въ одномъ письмѣ,—не городскимъ шумомъ, а лѣснымъ безмолвіемъ, я рожденъ не для заботъ о законахъ или объ оружіи, а для уединенія и покоя“ *), и это превосходство уединенной жизни передъ городской сутолокой составляетъ одну изъ наиболѣе любимыхъ темъ для разсужденій Петрарки. Доказательству этого положенія посвящаетъ онъ всю первую книгу своего трактата De vita solitaria, много писемъ въ своей дружеской и старческой перепискѣ **), и не разъ возвращается къ этому вопросу почти во всѣхъ своихъ произведеніяхъ. Но такимъ болѣе внѣшнимъ сходствомъ и ограничивается связь перваго гуманиста съ аскетическими поклонниками пустыни. Уже въ самой любви Петрарки къ природѣ есть черты, совершенно чуждыя не только монашеству, но и среднимъ вѣкамъ вообще: онъ не только любитъ природу, но и стремится ознакомиться съ возможно большимъ количествомъ ея явленій, онъ чувствуетъ къ ней тотъ интересъ, который одушевляетъ современнаго путешественника и естествоиспытателя. Правда, натуралиста изъ Петрарки не вышло; но его по справедливости можно назвать первымъ туристомъ, какъ это доказываетъ его переписка. Такъ, покинувъ Италію, онъ пишетъ одному изъ своихъ друзей: „недавно я съ какимъ-то юношескимъ жаромъ объѣхалъ Галлію безо всякаго дѣла, какъ ты знаешь, а только изъ желанія посмотрѣть (visendi studio), и, наконецъ, достигъ Германіи и береговъ Рейна, старательно наблюдая нравы и наслаждаясь видомъ чужой земли“ ***). Описывая въ другомъ письмѣ свое восхожденіе на Mont Ventoux, онъ говоритъ, что поднялся туда, „повинуясь только страстному желанію видѣть значительную высоту“ ****). Въ письмѣ по другому адресу Петрарка заявляетъ, что „пламенное желаніе (ardor) видѣть многое влечетъ его по землямъ и по мо-

*) Fracass. I, 220.

**) См., наприм., Epist famil. III, 5; IX, 14, XI, 4, XIII, 4.

***) Fracass I, 40.

****) Ibid, p 193.

рямъ“ и что это же „наслажденіе (voluptas) увлекаетъ его на край земли (ad extrema terrarum)“ *), и такихъ заявленій можно привести сколько угодно. Какъ истый туристъ, Петрарка интересуется не только красотою пейзажа, не только необычными и грандіозными явленіями природы **), но и городами и нравами. „Я вступилъ,—пишетъ онъ,—въ городъ Парижъ, въ столицу королевства, которая претендуетъ считать своимъ основателемъ Юлія Цезаря, съ такимъ же настроеніемъ, съ какимъ нѣкогда Апулей Ѳессалійскій осматривалъ городъ Гипату. Пораженный до оцѣпенѣнія, осматриваясь на все вокругъ, страстно желая посмотрѣть и разузнать, вѣрно или выдумка то, что я раньше слышалъ объ этомъ городѣ, я потратилъ на это не мало времени и, когда недоставало дня, отдавалъ часть ночи“ ***). Описывая свои наблюденія и впечатлѣнія, Петрарка останавливается иногда на такихъ сценахъ, откровенный интересъ къ которымъ ясно показываетъ, какъ далеко расходилось съ аскетизмомъ настроеніе перваго гуманиста. Такъ, разсказывая о своемъ пребываніи въ Кельнѣ, онъ пишетъ: „убѣжденія друзей увлекли меня изъ гостинницы къ рѣкѣ, чтобы посмотрѣть на замѣчательное зрѣлище, и я не былъ обманутъ, потому что весь берегъ покрывала огромная и блестящая толпа женщинъ. Я оцѣпенѣлъ. Благіе боги! Какія формы! Какія лица! Какой общій видъ! Всякій могъ бы влюбиться, кто устремилъ бы туда незанятое сердце“ ****).

Такая любовь къ природѣ въ духѣ новаго времени сближала Петрарку съ античнымъ міросозерцаніемъ, въ которомъ находилъ онъ воззрѣнія на природу, вполнѣ соотвѣтствовавшія его настроенію. Пламенный почитатель природы, Петрарка легко усвоилъ тотъ взглядъ, что все, совершающееся по ея законамъ, въ силу одного этого заслуживаетъ одобренія.

---

*) Ibid., p 141, 142

**) Особенно интересно въ этомъ отношеніи его описаніе бури на Неаполитанскомъ заливѣ (Fracass I, p 265 и слѣд.).

***) Ibid, p. 41.

****) Ibid, p 45

„Мы слишкомъ склонны обвинять природу,—читаемъ мы—въ его перепискѣ: никто не плачется на то, что онъ рождается и живетъ, но всякій жалуется, что онъ терпитъ нужду, переноситъ труды, старѣетъ, болѣетъ, умираетъ, какъ будто бы это послѣднее менѣе сообразно съ природою, чѣмъ то. И рождаться, и жить, и ѣсть, и пить, и спать, и бодрствовать, и работать, и старѣть, и болѣть, и умирать—все это естественно (naturalia sunt), такъ что никто изъ смертныхъ не свободенъ отъ этого, развѣ только ускоренная смерть не избавитъ кого-нибудь отъ необходиходимости старѣть, отъ тяжести трудовъ, отъ болѣзней. Зачѣмъ изливаемся мы въ безплодныхъ жалобахъ? Природа въ высшей степени добра (mitissima est), но мы сами неблагодарны къ наилучшей родительницѣ (parentem) и, виновные (impii) передъ ней, сами своимъ нетерпѣніемъ ухудшаемъ (exacerbamus) ея благодѣянія“ *). Итакъ, природа—норма; труды и болѣзни, слѣдствія грѣхопаденія, даже самая смерть, результатъ нарушенія человѣкомъ воли Божіей, утрачиваютъ въ глазахъ Петрарки характеръ бѣдствія, наказанія за грѣхъ, потому что все это законъ природы. Въ трактатѣ De remediis utriusque fortunae Петрарка идетъ еще далѣе. Природа представляется ему существомъ одушевленнымъ, разумнымъ, оскорблять которое дурно, почти грѣшно. „Не слѣдуетъ бояться ничего,—говоритъ онъ,—что дано естественной необходимостью (naturae necessitas). Кто ненавидитъ или боится естественнаго, тотъ ненавидитъ и долженъ бояться самой природы, если только не принимать и не одобрять одной ея стороны, отвергая и осуждая въ то же время другую, а это величайшая наглость не только въ отношеніяхъ человѣка къ Богу но и людей между собою (quo nihil est insolentius non solum homini cum Deo, sed homines inter se)“ **). Конечно, Петрарка далекъ былъ отъ сознательнаго паганизма и не обоготворялъ при-

*) Ibid, p. 118

**) Opera, p 203

роды; но онъ видѣлъ въ ней разумное орудіе божественнаго воздѣйствія на человѣка. „Подобно тому, какъ ученый архитекторъ, говоритъ онъ въ своихъ старческихъ письмахъ, устраиваетъ въ одномъ и томъ же домѣ помѣщенія и для лѣта, и для зимы, и для другихъ частей года, такъ и природа, изобрѣтательная и предусмотрительная (solers ac provida), создала въ одномъ и томъ же человѣкѣ различные возрасты и для каждаго изъ нихъ установила свои особенныя свойства“ *). Заботы природы о человѣкѣ, по мнѣнію Петрарки, не ограничиваются доставленіемъ ему всего необходимаго въ этой жизни. Природа не только любящая мать, но и разумная воспитательница, которая ведетъ человѣка къ основной цѣли его существованія—къ вѣчному спасенію. „Все земное,—говоритъ онъ, создано на служеніе человѣку: частію его кормить, частію одѣвать, частію возить, иное, чтобы его защищать, иное, чтобы его упражнять, учить, напоминать ему о его положеніи, иное же для того, чтобы его услаждать и облегчать измученную дѣлами душу, иное же, наконецъ, для того, *чтобы сдерживать отъ вредныхъ наслажденій и спасительной тоской внушать презрѣніе къ этому свѣту и въ то же время желаніе лучшей жизни* **)“. Языческаго бога Петрарка сдѣлалъ орудіемъ божества христіанскаго и приписалъ ему даже аскетическую миссію, впадая въ противорѣчіе съ самимъ собой.

Восторженное поклоненіе передъ природой, доходящее до ея одушевленія, если не до обоготворенія, не переходило у Петрарки въ суевѣрный мистицизмъ, въ грубую вѣру въ таинственное вліяніе ея явленій на судьбу человѣка. Петрарка убѣжденъ въ благотворности для человѣка законовъ природы и въ разумность спокойнаго имъ подчиненія; но его одушевленіе природы скорѣе поэтическій или риторическій пріемъ, чѣмъ религіозное вѣрованіе или даже философская доктрина. Къ явленіямъ природы онъ отно-

*) Opera, p. 897.

**) De remediis. Op, p. 196.

сится вполнѣ разумно, безо всякихъ предразсудковъ. Посвящая въ своемъ сочиненіи „*О достопримѣчательностяхъ*“ (De rebus memorandis) одну главу вопросу о предзнаменованіяхъ и необычныхъ явленіяхъ природы (De ominibus et portentis), онъ начинаетъ ее заявленіемъ: „противъ природы ничего не совершается, хотя иное и кажется противоестественнымъ“. „Я не сомнѣваюсь,—говоритъ онъ въ этомъ же сочиненіи, что все случившееся могло случиться; а разъ что-нибудь могло случиться, то въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго, если только рѣдкость не бываетъ матерью удивленія“ *). Особенно характерно отношеніе Петрарки къ астрологіи. Если допустить, что одушевленіе природы, доходящее до ея обоготворенія, было у него не оборотомъ рѣчи, а искреннимъ убѣжденіемъ, то астрологія, какъ видъ божественнаго руководительства человѣка природой, должна была бы получить полное признаніе со стороны Петрарки. Между тѣмъ онъ ее рѣшительно отрицаетъ и прежде всего съ религіозной и моральной точки зрѣнія. По его мнѣнію, ученіе, что наши судьбы зависятъ отъ звѣздъ, есть оскорбленіе божества. „Мудрецъ не господствуетъ надъ звѣздами, ни звѣзды надъ мудрецомъ, но надъ обоими Господь“, говоритъ Петрарка: „не смѣшивайте Творца съ тварью“ **). Но астрологія не только приписываетъ звѣздамъ неподобающую имъ власть, она подрываетъ кромѣ того нравственность, отрицаетъ отвѣтственность человѣка за свои поступки. „Если въ насъ есть что-нибудь хорошее, то это отъ Бога, а все дурное ни отъ кого другого, какъ отъ насъ. Иначе не наказуемо то, что не отъ насъ зависитъ“, говоритъ Петрарка и обращается съ горячимъ упрекомъ къ астрологамъ и къ тѣмъ, кто питаетъ къ нимъ довѣріе. „О, дерзкое безстыдство позволяющихъ себѣ такое ученіе, о глупый страхъ вѣрящихъ ему, и что верхъ дерзости, такъ это то, что они извиняютъ грѣхи людей, обви-

*) De reb memor lib. IV. tract VI, cap. I.

**) Epist. rer. senil. Opera, p. 770 и 748.

няя правосудіе Божіе, говоря, по прекрасному выраженію Августина, что отъ неба исходитъ неизбѣжная причина твоего грѣха, что это сдѣлала Венера или Сатурнъ или Марсъ, т.-е. что человѣкъ не виновенъ" *).

Но и независимо отъ религіозныхъ соображеній, астрологія съ ея предсказаніями опровергается простымъ здравымъ смысломъ и повседневнымъ опытомъ. Относительно вопросовъ, занимающихъ астрологовъ, по мнѣнію Петрарки, можно сдѣлать только два предположенія: либо звѣзды не имѣютъ никакого вліянія на судьбу человѣка, либо если это вліяніе и допустить, то оно недоступно нашему знанію. Въ первомъ случаѣ астрологія „глупо трактуетъ о предметѣ несуществующемъ", во второмъ тщетно пытается проникнуть въ міръ для насъ недоступный. Безплодность этихъ занятій и справедливость своихъ соображеній Петрарка подтверждаетъ тѣмъ наблюденіемъ, что предсказанія астрологовъ никогда не сбываются **). Вообще, въ такой постановкѣ вопросовъ онъ видитъ уклоненіе отъ истинной науки и объясняетъ его уже съ чисто раціоналистической точки зрѣнія шарлатанствомъ. Эти гадатели (aruspices et mathematici),—говоритъ онъ,— „удивительные люди, которые знаютъ будущее, не зная прошедшаго и настоящаго; они такъ объясняютъ, что происходитъ на небѣ, какъ будто бы присутствовали въ небесномъ совѣтѣ и только что вернулись оттуда съ свѣжей памятью, а между тѣмъ совсѣмъ не знаютъ, что дѣлается на землѣ, на родинѣ, въ домѣ, въ комнатѣ... Я не удивляюсьэтимъ обманщикамъ (impostores), потому что они, какъ обыкновенно, кормятся своимъ ремес-

*) Ibidem

**) Sinite, o insani, sinite sidera cursus suos agere; sive enim in nobis nihil agunt astra, sive nihil in nobis judicant, sive horum nihil a nobis intelligitur, e quibus unum saltem verum esse, si nihil aliud, vestra utique mundo judicant mendacia, quodlibet eligite. Eligere enim aliud non licet, stulte de re nulla, frustra de re inaccessibili disputatur. Quid ergo mendaciorum mole nos obruitis? Fessi sumus audiendo, fessi expectando, cum nihil eveniat omnium, quae velut consopiti ebrii murmuratis, nisi rarum forte aliquid fortuitum verum, qualia etiam aliquando mentiri volentibus elabuntur. Ibid. Op., p 747. Срав стр. 768.

ломъ, но я изумляюсь, что вы подчиняете ихъ желудку свою душу и свой умъ“ *).

Итакъ, во взглядѣ на природу Петрарка далеко разошелся съ средневѣковымъ аскетизмомъ; гораздо ближе, повидимому, подходитъ онъ къ монашеской морали въ своихъ воззрѣніяхъ на міръ, т.-е. на жизнь. Одно изъ его сочиненій, озаглавленное De otio religioso, представляетъ собою даже настоящую средневѣковую проповѣдь о средствахъ для борьбы противъ главныхъ враговъ человѣка—діавола, міра и плоти, и эта проповѣдь написана въ сочувственномъ къ монашеству тонѣ. Тѣмъ не менѣе близость перваго гуманиста съ монашескимъ аскетизмомъ весьма поверхностная, а чаще всего только кажущаяся.

По отношенію къ жизни Петрарка настроенъ пессимистически, и это сближаетъ его съ аскетическимъ настроеніемъ. Какъ и настоящіе аскеты, онъ считаетъ жизнь источникомъ грѣха и вѣчной гибели. „Что иное значитъ долго жить, какъ не долго мучиться?—говоритъ онъ. И чѣмъ дольше живешь, тѣмъ большее бремя грѣховъ гнететъ и давитъ. Хотя Богъ и обѣщалъ прощеніе грѣховъ раскаявшемуся, но онъ не обѣщалъ дать ему волю для покаянія точно такъ же, какъ и для грѣха. Дьяволъ внушаетъ увѣренность въ большой продолжительности жизни, чтобы погубить человѣка, и нельзя перечислить, сколь многихъ обманула эта фальшивая тѣнь пустой надежды“ **).

Но этотъ мотивъ отрицательнаго отношенія Петрарки къ жизни играетъ весьма второстепенную роль; его пессимизмъ держится на другихъ основахъ, которыя существенно отличаются отъ аскетическаго отрицанія жизни. По монашескимъ воззрѣніямъ, міръ есть зло, но зло въ томъ отношеніи, что онъ препятствуетъ достиженію спасенія; для человѣка же мірского, для его плотскаго и грѣховнаго существа міръ, наоборотъ, полонъ соблазновъ и радостей, ложныхъ только

*) De remediis. Op, p. 94 и 95.
**) De vera sapientia Opera, p. 326.

въ томъ смыслѣ, что они продолжаются лишь до конца земной жизни. Такое представленіе было весьма распространено, потому что оно возвышало монастырь: чѣмъ соблазнительнѣй и привлекательнѣй грѣховный міръ, тѣмъ труднѣе и выше подвигъ человѣка, отъ него отрекающагося. На-ряду съ этимъ, въ средніе вѣка существовало и другое менѣе широкое, но болѣе глубокое пессимистическое теченіе: были аскеты, которые страстно ненавидѣли весь міръ, питали отвращеніе ко всѣмъ его радостямъ и видѣли въ монастырѣ не только надежное средство для достиженія вѣчнаго блаженства, но и вѣрное убѣжище отъ житейскихъ бурь и невзгодъ. Петрарка расходится съ тѣмъ и другимъ направленіемъ: онъ признаетъ въ жизни такія радости, которыхъ не могла признать церковная аскетическая доктрина, но онъ находитъ, что эти радости не прочны и что ихъ подавляютъ безчисленныя бѣдствія. Отсюда проистекаетъ и пессимизмъ Петрарки. „Размышляя о человѣческихъ дѣлахъ и судьбахъ и ихъ неопредѣленныхъ и неожиданныхъ перемѣнахъ,—говоритъ онъ въ предисловіи къ сочиненію De remediis utriusque fortunae,—я прихожу къ заключенію, что нѣтъ ничего болѣе непрочнаго, болѣе безпокойнаго, чѣмъ жизнь смертныхъ“. Человѣческія предосторожности въ такихъ случаяхъ не приносятъ пользы. «На нашемъ пути,—говоритъ Петрарка въ другомъ своемъ сочиненіи,—столь крутомъ и тѣсномъ, столь тернистомъ и скользкомъ, прерываемомъ столькими препятствіями и осаждаемомъ столькими злоумышленниками, всякая осторожность даетъ сомнительную безопасность и составляетъ лишь препятствіе не только для духовныхъ, но и для матеріальныхъ (temporales) успѣховъ» *). Вслѣдствіе этого жизнь представляется Петраркѣ сплошнымъ рядомъ мученій. „Измѣняется только видъ мученій,—говоритъ онъ,—самыя же мученія остаются. Разбери все время твоей жизни, и припомни, какой день провелъ ты

*) De otio religioso. Op., p. 3.

безъ мукъ. Ты найдешь, можетъ-быть, кое-что затемненное ложными радостями, въ дѣйствительности же все полно настоящихъ мукъ, и, строго разобравъ все, ты признаешь, что ни одна сторона жизни не свободна отъ нихъ. Вслѣдствіе этого вся жизнь справедливо представлялась нѣкоторымъ однимъ наказаніемъ" *). Кромѣ того, человѣкъ со всѣхъ сторонъ окруженъ врагами, которые тѣснятъ его, какъ внѣшній непріятель. „Однихъ осаждаютъ грѣхи, другихъ болѣзни, иныхъ заботы, тѣхъ дѣла, этихъ бездѣлье, однихъ богатства, другихъ бѣдность, иныхъ безславіе, другихъ тяжелая извѣстность и всѣхъ тѣло, которое вы такъ холите и любите, а оно окружаетъ васъ, какъ тѣснѣйшая тюрьма, и держитъ въ постоянной осадѣ" **).

Но при этомъ пессимизмѣ Петрарка не чувствуетъ отвращенія къ жизни, а наоборотъ относится къ ней съ разностороннимъ интересомъ. Его переписка касается почти всѣхъ вопросовъ, занимавшихъ тогдашнюю Италію, а его обширный трактатъ „О средствахъ *противъ всякой фортуны*" — большую и старательную наблюдательность автора по отношенію ко всѣмъ проявленіямъ индивидуальной жизни ***). Такой интересъ ясно показываетъ, что первый гуманистъ любилъ радости земной жизни, стремился къ нимъ и умѣлъ ихъ находить среди житейскихъ невзгодъ. „Я не отрицаю,— говоритъ онъ,—что бѣдствія человѣческаго существованія велики и многочисленны, но если ты обратишь вниманіе на другую сторону жизни, ты увидишь многое, что дѣлаетъ

*) De remedus Op., p. 156.

**) Ibid. p 160. Въ другомъ мѣстѣ того же сочиненія Петрарка отмѣчаетъ обманъ, господствующій въ людскихъ отношеніяхъ: quis homo hominem non decipit? Fides exulat, regnat fraus p 155. Подобныхъ цитатъ можно привести массу вся первая часть самаго большого діалога Петрарки состоитъ изъ цѣлаго ряда обвиненій противъ различныхъ сторонъ жизни Но особенно характерно одно довольно длинное письмо Петрарки изъ Epistol. de rebus familiaribus (Fracassetti I 454—456). Оно начинается такъ Videtur mihi vita dura quaedam area laborum, palaestra discriminum, scena fallaciarum, labyrintus errorum, circulatorum ludus, desertum horribile, limosa palus v. и т. д —цѣлыхъ двѣ страницы подобныхъ сравненій.

***) Его анализъ, см. Ранній итальян гуман. I, p. 177 и слѣд.

ее счастливой и пріятной" *). Источникъ этихъ радостей— внѣшняя природа, окружающая человѣка, во-первыхъ, и, во-вторыхъ, его собственныя свойства. Съ восторгомъ описываетъ Петрарка красоту и благодѣянія природы, которая „дала человѣку глаза и лицо, отражающія тайны души, дала разумъ, дала рѣчь, дала слезы, дала смѣхъ", и все это можетъ быть источникомъ радостей жизни **). Такая точка зрѣнія совершенно непримирима съ аскетизмомъ.

Итакъ, отрицательное отношеніе Петрарки къ жизни обусловливалось не боязнью грѣховнаго соблазна отъ мірскихъ радостей и не отвращеніемъ ко всѣмъ земнымъ благамъ, а противорѣчіемъ между большимъ запросомъ на эти блага и скуднымъ способомъ ихъ удовлетворенія. Такой пессимизмъ существенно отличался отъ аскетическаго воззрѣнія на жизнь Это чувствовалъ и самъ Петрарка: средства противъ своего пессимизма онъ ищетъ не за монастырскою стѣной и не въ аскетическихъ подвигахъ, а въ древней литературѣ. Указавъ на страданія человѣка, происходящія отъ житейскихъ бѣдствій, онъ говоритъ: „для устраненія болѣзни души (aegritudinem animi),—ибо такъ называютъ это философы,—и для пріобрѣтенія спокойствія полезно знать, что написалъ Цицеронъ въ 3-й книгѣ тускуланскихъ бесѣдъ и Сенека въ своемъ сочиненіи „О спокойствіи духа" ***). Впрочемъ, кромѣ этого, онъ рекомендуетъ еще другое средство, на первый взглядъ сходное съ аскетическимъ требованіемъ, именно уединеніе. Но въ дѣйствительности удаленіе отъ міра у Петрарки имѣетъ такъ же мало общаго съ монашествомъ, какъ и его воззрѣнія на природу и жизнь.

Петрарка написалъ въ похвалу уединенной жизни спеціальный трактатъ De vita solitaria и во многихъ мѣстахъ другихъ произведеній прославляетъ уединеніе съ самымъ искреннимъ одушевленіемъ. Но какъ по мотивамъ удаленія

*) De remediis. Opera, p 184.
**) Ibid., p. 185.
***) Ib. p. 186.

отъ міра, такъ и по воззрѣнію на уединенную жизнь онъ стоитъ на почвѣ діаметрально - противоположной аскетизму. Петрарка стремится къ уединенію но не во имя религіознаго долга, а вслѣдствіе своей индивидуальной наклонности. „Не дѣлая общихъ опредѣленій,—пишетъ онъ одному изъ своихъ корреспондентовъ—и говоря только о себѣ, я чувствую, что внѣ уединенія мы едва ли можемъ хорошо жить и хорошо умереть. Природа, нашъ вождь, создала насъ для уединенія“ *). Уединеніе для Петрарки не аскетическій подвигъ, а личное наслажденіе. „Я другъ уединенія,—говоритъ онъ въ одномъ изъ своихъ произведеній,—такимъ создала меня природа, а къ ней присоединилась привычка, ея соперница, присоединились также наука и любовь къ свободѣ. Признаюсь, я пустынникъ; объявляю, что пріятно быть пустынникомъ, и не нахожу никакой прелести въ жизни среди городского шума и треска“ **).

Если жизнь въ уединеніи — одинъ изъ видовъ наслажденія, то само собою разумѣется, что не можетъ быть и рѣчи о какихъ бы то ни было подвигахъ монашескаго благочестія, какъ о существенномъ содержаніи такой жизни. Прежде всего уединеніе для Петрарки—удаленіе не отъ людей, а только отъ нѣкоторыхъ неудобствъ и стѣсненій, связанныхъ съ городскою жизнью. „Меня услаждаютъ, говоритъ онъ, не столько уединенный просторъ (vacui recessus) и не тишина, сколько обитающіе тамъ покой и свобода, и я не до того безчеловѣченъ, чтобы ненавидѣть людей, любить которыхъ предписываетъ намъ божественное повелѣніе; но я ненавижу грѣхи людскіе и преимущественно свои, а также заботы и печальныя тревоги, которыя живутъ среди людей“ ***). „Мы говоримъ не о такомъ уединеніи,—пишетъ онъ въ другомъ мѣстѣ,—которое враждебно всѣмъ людямъ, но о спокойномъ и тихомъ, удаляющемся

*) Fracass. II, 54.
**) Contra medicum. Opera, p. 1110
***) De vita solitaria. Op., p 227.

отъ человѣческихъ пороковъ, а не отъ человѣчества“ *). Допуская въ свое уединеніе людей, Петрарка требуетъ для него науки, какъ необходимаго условія уединенной жизни. „Уединеніе безъ наукъ,—говоритъ онъ,—изгнаніе, тюрьма, мученіе (aculeus); присоедини науки—родина, свобода, наслажденіе“ **). Наконецъ, весьма существеннымъ условіемъ для настоящаго пользованія уединеніемъ является, по мнѣнію Петрарки, красота пейзажа.

Признавая уединеніе не аскетическимъ подвигомъ, а личнымъ наслажденіемъ, Петрарка чувствовалъ потребность оправдать свою индивидуальную наклонность къ тихой жизни внѣ городского шума, и для этой цѣли главнымъ образомъ составилъ обширный трактатъ „De vita solitaria“. Въ первой части этого сочиненія онъ съ мелкою детальностью описываетъ прелести уединенной жизни и тягости городской, отъ которой она избавляетъ, а во второй доказываетъ высокое достоинство уединенія авторитетными примѣрами людей, его восхвалявшихъ, и между этими авторитетами на-ряду съ ветхозавѣтными патріархами, отцами церкви, Петромъ пустынникомъ, Христомъ, Іоанномъ Крестителемъ и Давидомъ фигурируютъ языческіе философы и поэты, полководцы и императоры и вообще различные великіе люди античнаго міра. Очевидно, что рѣчь идетъ не о монашествѣ и не объ аскетическомъ удаленіи отъ міра, и не это хотѣлъ доказать Петрарка, потому что иначе пришлось бы признать иноческія наклонности въ Демосѳенѣ и въ Ахиллесѣ. Правда, онъ касается въ этомъ трактатѣ и религіозной цѣны уединенія, но опредѣляетъ ее весьма своеобразно и далеко не въ аскетическомъ духѣ. „Какъ пріятно, говоритъ онъ,—наслаждаясь настоящимъ, надѣяться на еще лучшее и за краткое удаленіе отъ людей ожидать постояннаго пребыванія среди ангеловъ и созерцанія лица божія“ ***). Возвращаясь къ этому вопросу въ дру-

*) Contra medicum. Op., p. 1111.
**) De vita solit. Op., p. 227.
***) Opera, p. 237.

гихъ сочиненіяхъ, Петрарка приводитъ и другіе аргументы въ защиту уединенія, но никогда не упоминаетъ о монастырскихъ подвигахъ. Такъ, въ трактатѣ De otio religioso онъ настаиваетъ на необходимости уединенія для созерцанія, которое доступно только исключительнымъ натурамъ. „Спокойствіемъ,—говоритъ онъ,—душа пріобрѣтаетъ мудрость, и эта величайшая добродѣтель заключается въ созерцаніи, какъ утверждаютъ даже тѣ, которымъ было неизвѣстно и настоящее успокоеніе, и совершенное созерцаніе, и истинный виновникъ того и другого". Приведя далѣе разсказъ о старикѣ, который, какъ милости, просилъ позволенія работать, Петрарка цитируетъ слова Августина: „друзья міра сего такъ боятся отъ него отдѣлиться, что для нихъ нѣтъ ничего болѣе труднаго, какъ не работать" *). Въ инвективѣ противъ одного медика, нападавшаго между прочимъ и на уединеніе, Петрарка, указывая на то, что оно доставляетъ наслажденіе красотами природы **), защищается важностью его для научныхъ занятій, которыя полезны и съ политической точки зрѣнія. Приведя изреченіе Аристотеля, что человѣкъ по природѣ животное общественное, онъ говоритъ: „пусть это вѣрно, пусть слѣдуетъ повиноваться природѣ; однако доказано, что въ уединеніи ученыхъ (studiosorum) людей, которыхъ, конечно, немного, нѣтъ ничего вреднаго для политіи, а наоборотъ, оно часто очень полезно" ***).

Итакъ, уединеніе Петрарки не имѣетъ ничего общаго съ монашескимъ аскетизмомъ, и его мотивы удаленія отъ міра имѣютъ несравненно болѣе родства отчасти съ тѣми, которые заставляютъ поэтовъ убѣгать „на берега пустынныхъ волнъ, въ широкошумныя дубравы", а отчасти съ побужде-

---

*) Op, p. 295.

**) Dum auribus tuis irati ventris murmur intonat, meas suavis volucrum cantus; dum naribus tuis inclusus aer ingeritur, meas florum circumfusa diversitas et calcatarum odor mirus herbarum recreat atque recreat. Opera, p. 1115.

***) Plusque virum solitarium,—замѣчаетъ онъ,—conferre reipublicae, quam centum, qui latrinis aut tabernis, aut lupanaribus obversentur. Ibid Op., p. 1111

нiемъ Руссо, глубже и многостороннѣе Петрарки нападавшаго на современную ему дѣйствительность.

На-ряду съ стремленiемъ къ уединенiю изъ пессимистическаго настроенiя Петрарки вытекало и его требованiе полнаго равнодушiя къ смерти, которое на первый взглядъ точно также сближаетъ перваго гуманиста съ средневѣковыми аскетами. Но тѣ основанiя, опираясь на которыя онъ доказываетъ неразумность страха къ смерти, не только не имѣютъ ничего общаго съ монашествомъ, но иногда и прямо противоположны аскетическимъ воззрѣнiямъ, причемъ вообще религiозная аргументацiя играетъ въ этомъ вопросѣ весьма незначительную роль. Петрарка отвергаетъ положенiе, что смерть есть зло, исходя, во-первыхъ, изъ своего взгляда на благотворную цѣлесообразность всѣхъ актовъ природы и, во-вторыхъ, изъ пессимистическаго отношенiя къ жизни „Только слабость смертныхъ создаетъ дурную репутацiю смерти,—говоритъ онъ.—Еслибы душа обладала силами, то смерть была бы не болѣе страшна, чѣмъ все то, что дѣлается природою. Почему ты болѣе боишься умереть, чѣмъ родиться, расти, старѣть, голодать, жаждать, бодрствовать, засыпать“ *)? Равнодушiе къ смерти тѣмъ возможнѣе и легче, что жизнь не представляется благомъ ни для разума, ни для чувства. „Вы плачетесь на смерть,—говоритъ Петрарка,—какъ будто бы жизнь была нѣчто великое. Если бы дѣйствительно въ ней было что-либо великое, то это имѣли бы и мухи, и пауки, и воробьи. Если бы жизнь всегда была благодѣянiемъ, то смерть была бы зломъ; но иногда она великое благо, потому что избавляетъ отъ нестерпимыхъ бѣдствiй и вырываетъ и спасаетъ душу отъ предстоящихъ грѣховъ, которые составляютъ величайшее зло“ **). Даже христiанское требованiе memento mori Петрарка рекомендуетъ съ чисто практической точки зрѣнiя, потому, что не стоитъ привыкать къ кратко-

*) De remediis. Opera, p. 203.

**) Ibid, p. 208.

временной жизни *), и ссылается главнымъ образомъ на авторитетъ древней философіи, отмѣчая только, что въ данномъ случаѣ она согласна „съ новымъ благочестіемъ“ **).

Перечисляя источники грѣха въ своемъ сочиненіи De otio religioso, Петрарка вмѣстѣ съ аскетами ставитъ наряду съ міромъ плоть и своимъ отношеніемъ къ физической природѣ человѣка болѣе всего приближается къ монашескимъ воззрѣніямъ. Тѣло, по взгляду Петрарки, „врагъ“ человѣка, „тюрьма и оковы“ для его духа, и „нѣтъ тюрьмы тѣснѣе и постыднѣе, чѣмъ эта тѣлесная темница“, говоритъ онъ въ одномъ изъ своихъ сочиненій ***). Во-второмъ діалогѣ De remediis utriusque fortunae, гдѣ собесѣдниками являются Страхъ и Разумъ, мы встрѣчаемъ, между прочимъ, такой разговоръ.

Страхъ. Душа моя смерти боится.

Разумъ. Если для себя — страхъ излишенъ, потому что сама она безсмертна, если для тѣла, то эта забота о своемъ врагѣ—неподобающая добродѣтель (pietas). Если она боится его разрушенія и слишкомъ любитъ свою тюрьму и свои оковы, то это глупая любовь... Всѣ глупцы боятся умереть, и я не удивляюсь этому, потому что все ихъ счастье заключается въ тѣлѣ, которое безъ сомнѣнія уничтожается смертью“ ****). Итакъ, тѣло—необходимое зло, съ которымъ надобно уживаться во время земного существованія и избавленіе отъ котораго одна изъ заслугъ смерти, и эта мысль въ разныхъ формахъ довольно послѣдовательно проводится въ сочиненіяхъ Петрарки, вслѣдствіе

---

*) Condiscite ab his sponte discedere, quae vobiscum diu esse non possunt et animo illa relinquere, antequam relinquamini. Ibid., p. 2.

**) Philosophi mortem neque malum eo quod per se ipsam nec timendam diffiniunt nec optandam, inter in differentia numerantes, quae pro qualitate fruentium nunc mala nunc bona fieri volunt. De remediis II, Op. 205. И въ другомъ мѣстѣ Si rite doctus vereque est sapiens, vita omnis meditatio mortis est. Quod si philosophiae visum fuit antiquae, quis nunc novae pietati, quae summa Philosophia et vera est sapientia, videatur? Ibid., p. 204.

***) Opera, p. 156.

****) Opera, p. 204.

чего онъ расходится и съ античной древностью, и съ своимъ собственнымъ взглядомъ на природу и не имѣетъ ничего общаго съ новымъ человѣкомъ Все, что въ этомъ отношеніи считалось благомъ въ древности и считается теперь,—для Петрарки зло, и наоборотъ. Тѣлесныя силы ни на что ненужны *); онъ называетъ ихъ „бычачьей славой“ (taurina gloria), и вопреки изреченію—mens sana in corpore sano, утверждаетъ даже, что „въ слабомъ тѣлѣ часто скрывается сильный духъ, какъ желѣзный мечъ въ гнилыхъ ножнахъ“ **). Болѣзнь для него благо: болѣзнь тѣла,—говоритъ онъ,—чрезвычайно полезна для здоровья души“ ***), потому что она воспитываетъ нѣкоторыя добродѣтели и вообще здоровье духа; вслѣдствіе всего этого, „хотя она и кажется зломъ и даже величайшимъ, тѣмъ не менѣе это зло желательно, потому что оно служитъ средствомъ противъ другого большаго“ ****).

Этотъ взглядъ Петрарки, столь близкій „новому благочестію“, вытекаетъ, однако, не изъ аскетическаго воззрѣнія на человѣческую природу вообще. Его связь съ средневѣковымъ міросозерцаніемъ чисто-психическая и никоимъ образомъ не логическая. Сильно развитой умственный трудъ, стремленіе къ внутренней свободѣ отъ страстей, страданіе отъ неудовлетворенной любви—словомъ, цѣлый рядъ личныхъ особенностей вызвалъ въ Петраркѣ особенно усиленную борьбу противъ тѣлесныхъ страстей, о которой онъ весьма охотно говоритъ въ своей перепискѣ и которую очень наглядно изображаетъ въ своихъ *Psalmi poenitentiales*. Это личное настроеніе, можетъ быть нѣсколько преувеличенное въ письмахъ и стихотвореніяхъ, Петрарка, какъ всегда, старается санкціонировать авторитетатами, какъ христіанскаго, такъ и языческаго міра, при чемъ и въ этомъ вопросѣ онъ стоитъ несравненно ближе къ по-

*) Istae (vires) non tuae sunt, sed hospitii, immo carceris tui vires Op., p. 4.
**) Opera, p. 107.
***) Ibid., p. 109.
****) Ibid , p 4.

слѣднимъ этико-философскимъ доктринамъ античнаго міра, неоплатонизму и стоицизму, нежели къ аскетизму. Лучшимъ доказательствомъ этого можетъ служить отношеніе Петрарки къ духовной природѣ человѣка и преимущественно къ разуму. Въ этомъ вопросѣ, самомъ существенномъ для эпохи Возрожденія и чрезвычайно важномъ въ культурно-историческомъ отношеніи вообще, онъ вполнѣ порвалъ съ средневѣковымъ міросозерцаніемъ и сталъ на совершенно *новую* точку зрѣнія, діаметрально противоположную аскетизму

Различая двѣ стороны въ человѣческой природѣ, физическую и духовную, Петрарка видитъ антагонизмъ между ними, стремленіе низшей подчинить себѣ высшую. Тѣло—источникъ зла потому, что оно унижаетъ, ослабляетъ духъ. истинную и „благородную“ сущность нашей природы; и во имя и въ интересахъ этой сущности Петрарка враждебно относится къ тѣлу и требуетъ борьбы съ нимъ. „Истинная и благородная сила человѣка заключается въ духѣ,—говоритъ онъ. Тѣло—только какъ бы домъ души... Я сказалъ бы больше, если бы ты могъ больше понять... тѣло не домъ духа, но тюрьма, не другъ его, а домашній врагъ; его бренность должна быть для тебя желательна, чтобы тѣмъ скорѣе сдѣлаться свободнымъ и побѣдителемъ“ *) Если тѣло — ненавистная тюрьма, то заключающійся въ немъ узникъ — перлъ созданія, вѣнецъ природы, царь животнаго царства. „У другихъ животныхъ есть такая сила, быстрота, такая ловкость и вообще такія средства, какихъ не достаетъ человѣку, говоритъ Петрарка; но онъ наложилъ ярмо на неукротимыхъ быковъ и узду на дикихъ лошадей и сдѣлалъ страшныхъ когтями медвѣдей, зубами вепрей и рогами оленей украшеніемъ своего стола... У тебя нѣтъ силы быка, но быкъ для тебя пашетъ; у тебя нѣтъ быстроты лошади, но она для тебя бѣгаетъ; у тебя нѣтъ полета цапли, но цапля для тебя летаетъ; у тебя

*) De remediis, Opera, p. 108.

нѣтъ крѣпости слона или верблюда, но онъ для тебя возитъ цѣлыя башни груза“ *). Выше, удивительнѣе, интереснѣе духовной природы человѣка Петрарка не знаетъ ничего во всей безграничной области мірозданія. „Удивительное сумасбродство человѣка, — говоритъ онъ по поводу восхищенія живописью, который удивляется всему, кромѣ самого себя, тогда какъ между всѣми произведеніями не только искусства, но и природы нѣтъ ничего болѣе удивительнаго“ **). Петрарка глубоко вѣритъ въ высокую нравственную цѣну человѣческаго духа и весьма близко подходитъ къ тому воззрѣнію, по которому человѣкъ своими собственными силами можетъ достигнуть конечной цѣли земного существованія, какъ понимаетъ ее церковь. „Я вѣрю, —говоритъ онъ,—что благородный духъ человѣка ни на чемъ не успокоится, кромѣ какъ на Богѣ, цѣли нашего существованія, кромѣ какъ на себѣ самомъ и на своихъ внутреннихъ стремленіяхъ (arcanas curas suas), кромѣ какъ на другой душѣ, близкой ему въ силу большого сходства, ибо хотя удовольствіе намазано самымъ липкимъ клеемъ, однако оно не можетъ слишкомъ долго привязывать къ землѣ его могучія крылья“ ***). Вопреки своему пессимизму и стремленію удалиться отъ заботъ и тревогъ практической жизни, Петрарка высоко цѣнитъ не только идеальныя и теоретическія стремленія человѣческаго духа, но и его практическія способности. „Иные люди,—говоритъ онъ,—весьма способные къ практической дѣятельности (ad res gerendas acutissimi), считаются неспособными къ усвоенію наукъ; ихъ каждый назоветъ проницательными, осмотрительными или ловкими (vel sagaces, vel cautos, vel solertes), и этимъ, по моему мнѣнію, не уклонится ни отъ истины, ни отъ обычнаго способа выраженія“ ****).

---

*) Ibid., p. 185, 186.

**) Ibid., p. 39.

***) De vita solitaria. Opera, p. 226.

****) Opera, p. 409. Для прославленія всѣхъ сторонъ человѣческаго духа Петрарка составилъ обширное сочиненіе подъ заглавіемъ *„О достопримѣчательностяхъ“* (De rebus memorandis)—обширное собраніе фактовъ и анекдо-

Несмотря на полную несовмѣстимость такого взгляда на духовную природу человѣка съ аскетическими воззрѣніями на нее, Петрарка не желаетъ отрываться отъ церковной почвы и старается санкціонировать свою точку зрѣнія религіозными соображеніями. Для этой цѣли ученію о первородномъ грѣхѣ, изъ католическаго толкованія котораго вытекалъ и аскетизмъ, и господство церкви, онъ придаетъ иной смыслъ, не вдаваясь, впрочемъ, въ богословскія тонкости. По мнѣнію Петрарки, грѣхопаденіе прародителей не исказило въ конецъ человѣческой природы, не уничтожило въ ней способности къ добру, но только прибавило къ ея свѣтлымъ сторонамъ одну темную — именно наклонность къ грѣху и вытекающія изъ совершеннаго грѣха страданія*). По существу своему, человѣкъ остался такимъ же образомъ и подобіемъ Бога, какимъ онъ былъ созданъ. Воскресеніе тѣла для загробной жизни и не только для страданія, но и для блаженства, также указываетъ на совершенство нашей приріды; правда, то тѣло будетъ иное, не тюрьма и не оковы; но такая оболочка и соотвѣтствуетъ „благородной“ сущности человѣка и его духу. Наконецъ, тотъ фактъ, что Христосъ вочеловѣчился, служитъ самымъ убѣдительнымъ доказательствомъ этого взгляда. Если сынъ Божій принялъ человѣческую природу, то человѣкъ вправѣ считать себя высшимъ созданіемъ, „отблескомъ Бога на землѣ**).

Рѣзко расходясь съ аскетизмомъ во взглядѣ на природу и на духовныя свойства человѣка и поверхностно сближаясь съ нимъ въ отношеніи къ жизни и къ нашей физической природѣ, Петрарка основывалъ свои воззрѣнія на своемъ личномъ настроеніи и только искалъ санкціи у языческихъ или у христіанскихъ авторитетовъ, или у тѣхъ и дру-

---

товъ изъ древняго міра и современности для иллюстраціи высокаго развитія различныхъ способностей человѣка. См. о немъ Ранній итальянскій гуманизмъ вып. I, стр. 252 и слѣд. и приведенную тамъ литературу).

*) De remediis, p. 185.

**) Ibid , p. 184.

гихъ одновременно, смотря потому, гдѣ находилъ болѣе подходящее для себя ученіе. При такомъ эклектизмѣ и вообще трудно избѣжать противорѣчій, а для Петрарки эта трудность превращалась въ полную невозможность, такъ какъ его настроеніе было лишено цѣльности. Такъ, пессимизмъ Петрарки, при его отношеніи къ природѣ и къ человѣку, можно объяснить съ психологической точки зрѣнія; но логически онъ стоитъ въ непримиримомъ противорѣчіи съ его прочими взглядами. Если міръ Божій такъ прекрасенъ, если все въ природѣ такъ цѣлесообразно и мудро, то физическая сторона человѣка съ ея естественными наклонностями, какъ часть этой природы, не можетъ быть признана зломъ по существу. Съ другой стороны, если духъ человѣка такъ благороденъ и такъ могучъ, то жизнь, гдѣ онъ является не послѣднимъ факторомъ, не можетъ быть сплошнымъ бѣдствіемъ. Эти противорѣчія выступаютъ еще рѣзче, когда Петраркѣ приходится прилагать свои основныя воззрѣнія къ важнѣйшимъ сторонамъ индивидуальной и общественной жизни,—къ семьѣ, къ государству и къ собственности. Такъ, въ воззрѣніяхъ на семью онъ внѣшнимъ образомъ сближается съ аскетами, но по существу остается вѣрнымъ своему пріему, обобщаетъ личное настроеніе и впадаетъ въ противорѣчіе съ своими общими воззрѣніями.

Петрарка на себѣ испыталъ, что значитъ нераздѣленное чувство къ женщинѣ, и поэтому любовь—основаніе семьи—онъ считаетъ величайшимъ бѣдствіемъ для человѣка, и въ прозѣ опровергаетъ съ большимъ одушевленіемъ то, что съ такою прелестью изображалъ въ поэзіи. Діалогъ De contemptu mundi, гдѣ собесѣдниками являются онъ самъ и бл. Августинъ, представляетъ горячую полемику противъ сонетъ и канцонъ. Бл. Августинъ отрицаетъ и счастье любви. и ея благотворное дѣйствіе съ свойственнымъ Петраркѣ глубокимъ знаніемъ этого вопроса.—„Подумай только, какъ развратила твою мысль эта чума, въ какую бездну страданій повергла она тебя,—говоритъ онъ Петраркѣ.—Ты дошелъ до того, что съ печальнымъ наслажденіемъ питаешь-

ся вздохами и слезами, проводя безсонныя ночи, презирая все на свѣтѣ, ненавидя жизнь, желая смерти, любя уединеніе и избѣгая людей. О тебѣ можно сказать то же самое, что говорится о Беллерофонтѣ у Гомера:

Онъ по Алейскому полю скитался кругомъ, одинокій,
Сердце тоскою круша, убѣгая слѣдовъ человѣка *).

Отсюда происходитъ блѣдность, худоба и увядшій прежде времени цвѣтъ юности, отсюда постоянныя слезы на печальныхъ глазахъ, отсюда неясность мысли, отсюда безпокойныя сновидѣнія и горькая жалоба во снѣ, отсюда разбитый, хриплый отъ скорби, голосъ, слабая, прерывающаяся рѣчь. Что можно представить себѣ тревожнѣе и безпокойнѣе этого? Ужели все это кажется тебѣ признакомъ здоровья? Развѣ не она (illa) положила конецъ твоимъ праздничнымъ днямъ и начало скорбнымъ? Приходитъ она — солнце засіяло; ея нѣтъ—наступила ночь, отъ измѣненія ея лица измѣняется твое настроеніе, и ты весь зависишь отъ ея произвола“ **). „Любовь—тайный огонь,—говоритъ онъ въ другомъ сочиненіи,—пріятная рана, вкусный ядъ, сладкая горечь, услаждающая болѣзнь, привлекательная казнь, пріятная смерть“ ***).

Отрицая любовь вслѣдствіе причиняемыхъ ею страданій, Петрарка этимъ самымъ подрываетъ одно изъ самыхъ существенныхъ побужденій къ семейной жизни. Но онъ на этомъ не останавливается. Семья отталкиваетъ его главнымъ образомъ потому, что характеръ женщины дѣлаетъ совмѣстную жизнь съ ней настоящимъ бѣдствіемъ. Присутствіе въ домѣ женщины дѣлаетъ невозможнымъ спокойствіе, научныя занятія, дружбу и какія бы то ни было привязанности. „Чѣмъ привлекательнѣй женская красота, тѣмъ она страшнѣе и

*) Iliad. VI, 202—3. Петрарка самъ передѣлалъ прозаическій переводъ этого мѣста въ латинскій гекзаметръ.

Qui miser in campis errabat Aleis
Ipse suum cor edens, hominum vestigia vetans.

**) Opera, p. 357, ср. p. 363 и 364.

***) Ibid, p. 62.

гибельнѣе,—пишетъ Петрарка—Я уже не говорю о женскихъ нравахъ, такъ какъ нѣтъ ничего болѣе непостояннаго и болѣе враждебнаго для стремящагося къ спокойствію, чѣмъ женскій характеръ Если ты ищешь покоя, то берегись женщины, этого непрерывнаго источника споровъ и хлопотъ. Покой и женщина рѣдко обитаютъ подъ одною кровлею" *)

„Свадьба съ женою—это разводъ съ миромъ",—говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ.—Я лучше желалъ бы, чтобы у тебя въ домѣ были не только дятлы (picas) и попугаи, но даже совы и филины, чѣмъ женщина; тѣ будутъ пѣть, а она браниться, тѣ будутъ что-нибудь произносить, а она только мучить, тѣхъ можно удалить, а ее нельзя. Ты связанъ огромной цѣпью, отъ которой освободитъ тебя только смерть... Развѣ мало извѣстенъ нравъ женщины? Учись рабствовать, учись терпѣть, учись терять близкихъ людей, и отдай всего себя одному супружеству". Выбрать жену, жизнь съ которой не была бы мученіемъ, по мнѣнію Петрарки, невозможно:—„некрасивая легко надоѣстъ, красивую трудно охранять въ силу того закона, что между красотой тѣла и чистотой души существуетъ почти постоянная вражда". Если даже женщина обладаетъ внѣшними и внутренними достоинствами, если она знатнаго происхожденія, богата, красива, талантлива, обладаетъ нѣжными чувствами, пользуется безукоризненной репутаціей, то она непремѣнно горда, и Петрарка согласенъ съ сатирикомъ, который предпочитаетъ жениться на Венузинѣ, чѣмъ на Корнеліи, матери Гракховъ и дочери Сципіона Африканскаго. Если жена бѣдна, то семья тягость; если она имѣетъ хорошее приданое, то хуже этого нельзя себѣ ничего представить: тогда она считаетъ все позволительнымъ для себя и смотритъ на бѣднаго мужа, какъ на своего раба **). Даже если жена и любитъ мужа, то для него проистекаютъ изъ этого одни только бѣдствія: не отвѣчая вза-

*) De vita solitaria Op., p. 257. Въ De remedis Петрарка говоритъ— amicitiarum scopulus uxor imperiosa et vim affectuum moderatrix. Op. 60.

**) Ibid., p. 59, 60 и 61.

имностью, мужъ превращаетъ любовь жены въ ненависть; въ противномъ случаѣ еще хуже—онъ становится настоящимъ мученикомъ женскихъ капризовъ и ревности, и его жизнь дѣлается хуже смерти. „Если жена пламенно тебя любитъ,—говоритъ Петрарка,—и не чувствуетъ себя любимой взаимно, то любовь остываетъ и превращается въ ненависть. Если же и у тебя равная любовь и ты самъ пламенѣешь, то ты по необходимости весь отдашься женѣ. Тогда ты—безсонный мужъ ревнивой супруги. Всю ночь будетъ она тревожить и будить тебя то ласками, то жалобами, то ложными обвиненіями. Если ты слишкомъ свободно поворотилъ глазами, если слишкомъ ласково отвѣтилъ на улыбку, если поздоровался съ сосѣдкой или похвалилъ чью-нибудь наружность, если поздно вернулся домой, а въ концѣ концовъ что бы ни сдѣлалъ или ни сказалъ—ты всегда будешь заподозрѣнъ и обвиненъ въ оскорбленіи любви. Если это называется жизнью, то я не знаю, что слѣдуетъ называть смертью“ *). При такомъ отношеніи къ женщинѣ совершенно естественно, что семейная жизнь представляется Петраркѣ настоящимъ земнымъ адомъ. „Какой превратный и тупой умъ у человѣка, который плачетъ на похоронахъ жены и пляшетъ на свадьбѣ!—говоритъ онъ.—Ты побѣдилъ въ большомъ сраженіи, избавился отъ долгой осады“. „Потерять жену“, точно такъ же нельзя сказать, по мнѣнію Петрарки, какъ не говорятъ „я потерялъ лихорадку или чесотку“. „Потеря бываетъ иногда видомъ выгоды,—заключаетъ онъ,—ты потерялъ жену и пріобрѣлъ свободу, холостую жизнь, миръ, сонъ, спокойствіе **),

Но какъ ни рѣзко нападаетъ Петрарка на женщину и на семью, его взгляды и здѣсь только совпадаютъ съ монашескими, а не вытекаютъ изъ аскетическаго идеала. Въ своихъ нападкахъ на семью онъ остается на чисто свѣтской и практической точкѣ зрѣнія интересовъ земной жизни; обвиняя женщину, онъ никогда не прибѣгаетъ къ аске-

*) Ibid.

**) Opera, p. 125, cp. p. 127.

тической аргументаціи, потому что преслѣдуетъ иныя цѣли: для аскета женщина — зло, потому что она привязываетъ человѣка къ міру и этимъ ведетъ его къ вѣчной гибели; для Петрарки — она отравляетъ земное существованіе. Петрарка допускаетъ, что встрѣчаются, хотя и рѣдко, хорошія женщины и образцовыя жены. Онъ самъ перевелъ изъ Декамерона Боккачіо десятую новеллу послѣдняго дня, гдѣ въ яркихъ краскахъ изображена поразительная преданность мужу Гризельды, жены одного князя въ Пьемонтѣ. Но это не измѣняетъ его основныхъ взглядовъ на семью. „Если нравъ женщины,—говоритъ онъ,—и весьма кротокъ, что рѣдко бываетъ, то все-таки вредно самое ея присутствіе, самая ея тѣнь“ *) Но кромѣ жены въ составъ семьи входятъ дѣти, которыя видоизмѣняютъ и осложняютъ характеръ семейной жизни. Для Петрарки, отрицательно относящагося къ семьѣ, главнымъ образомъ, вслѣдствіе связанныхъ съ нею заботъ и хлопотъ, дѣти должны были представлять собою новый аргументъ въ пользу холостой жизни. Но личное чувство говорило другое, и онъ колеблется, впадаетъ въ противорѣчіе, касаясь этого вопроса. Въ первой части De Remedus utrius fortunae онъ называетъ дѣтей „домашнимъ бременемъ“, „сладчайшей горечью“, „желчью, облитою медомъ“. „Вѣрь мнѣ, — говоритъ Разумъ Радости,—что у тебя родился источникъ тяжелыхъ домашнихъ заботъ, и ты никогда болѣе не будешь жить безъ страха и огорченій“. Но во второй части того же сочиненія Разумъ говоритъ совсѣмъ другое: „дѣти, если они хороши, не трудъ, а успокоеніе родителей, облегченіе ихъ отъ трудовъ и утѣшеніе при всякой судьбѣ“ **). Но и дѣти только смягчаютъ тягости семейной жизни, но никоимъ образомъ не дѣлаютъ ея желательной, и Петрарка въ концѣ концовъ приходитъ къ тому выводу, что „нѣтъ ничего счастливѣе холостой жизни“ ***).

*) De vita solitaria, Op., p. 257.
**) Opera, p. 64 и 118.
***) Opera, p. 257.

Какъ истый индивидуалистъ, Петрарка вовсе не касается семьи, какъ общественнаго союза, и ни слова не говоритъ о ея значеніи для государства. Судя по этому, можно было бы думать, что онъ относится по меньшей мѣрѣ индифферентно и къ политическому союзу. Но Петрарка былъ горячій патріотъ и въ силу этого личнаго настроенія глубоко интересовался политическими событіями своего времени. Успѣхи Роберта Неаполитанскаго, попытка Кола ди Ріенцо, походъ въ Италію Карла IV, вопросъ о возвращеніи папы изъ Авиньона въ Римъ—все это очень занимало Петрарку и отразилось на его перепискѣ *). Правда, и по отношенію къ политикѣ онъ настроенъ очень пессимистически. „Хотя, конечно, человѣкъ называется животнымъ политическимъ и общественнымъ,—говоритъ Петрарка,—однако, если это и оказывается вѣрнымъ, то справедливы также и слова сатирика, что гораздо болѣе согласія между животными, чѣмъ между людьми“ **) Но изъ печальнаго положенія политической дѣйствительности Петрарка вовсе не дѣлаетъ аскетическаго вывода, что государство, какъ дѣло Каина, есть зло по самому своему существу. Стремясь къ уединенію, онъ, какъ мы видѣли, не только не отрекается отъ человѣческаго общежитія, но пытается даже доказать, что его стремленіе полезно для политіи, а въ одномъ изъ своихъ старческихъ писемъ, представляющемъ цѣлый трактатъ „о наилучшемъ управленіи государствомъ“, Петрарка прямо примыкаетъ къ античному взгляду на государство. Приведя слова Цицерона, что „для верховнаго бога, который управляетъ міромъ, нѣтъ ничего на землѣ болѣе пріятнаго, чѣмъ собранія и соединенія (consilia coetusque) людей, объединенныхъ правомъ, которыя называются государствомъ“, онъ прибавляетъ: „хотя тотъ, кто это говоритъ, язычникъ, однако его мнѣніе не противно (non abhirrens) христіанской истинѣ и религіи“ ***).

---

*) См. мою статью Петрарка, какъ политикъ. (Очерки итальянскаго Возрожденія. М. 1896).

**) De remediis. Opera, p. 135.

***) De republica optime administranda. Opera, p. 374.

Рѣзко расходясь съ аскетизмомъ въ воззрѣніи на государство, Петрарка снова сближается съ нимъ, хотя, какъ всегда, только чисто-внѣшнимъ образомъ, въ многочисленныхъ выходкахъ противъ собственности. Онъ возстаетъ противъ богатства и восхваляетъ бѣдность, но не съ церковной точки зрѣнія, а отчасти по индивидуальнымъ, отчасти по политическимъ соображеніямъ: богатство не даетъ личнаго счастья; оно портитъ нравы и ведетъ къ гибели государства. Но мы не находимъ въ сочиненіяхъ Петрарки ни одной выходки противъ самого института собственности, хотя его горячая полемика противъ пороковъ, связанныхъ съ обладаніемъ богатствомъ, естественно наталкивала на такое отрицаніе. Наоборотъ, въ только-что названномъ трактатѣ онъ доказываетъ, что сохраненіе и увеличеніе собственности гражданъ должны составлять одну изъ важнѣйшихъ задачъ хорошаго правителя *), а въ другомъ мѣстѣ старческихъ писемъ онъ заявляетъ, что бѣдность, какъ и богатство, если имъ не злоупотребляютъ, одинаково безразличны съ нравственной точки зрѣнія **).

Итакъ, первый гуманистъ въ самыхъ основныхъ пунктахъ разошелся съ аскетическимъ міросозерцаніемъ; но, какъ мы видѣли, онъ неизмѣнно держался религіозной этики и продолжалъ считать цѣлью нравственной дѣятельности человѣка достиженіе земною жизнью загробнаго блаженства. Отсюда неизбѣжно возникалъ вопросъ о новыхъ средствахъ для достиженія этой цѣли, такъ какъ аскетическіе подвиги не находили оправданія съ той точки зрѣнія, которой держался Петрарка. Въ его воззрѣніяхъ на природу и человѣка уже заключались основы для новаго рѣшенія этого вопроса: если природа, мудрая руководительница человѣка, ведетъ его къ благу, если наши духовныя стремленія точно также по существу направлены къ добру, то отсюда вытекала новая этика. Но Петрарка не сдѣлалъ моральныхъ вы-

*) Ibid.

**) Epistolae rerum senilium. Opera, p. 757—8.

водовъ изъ своего взгляда на природу и человѣка, потому что такіе выводы повели бы къ рѣшительному разрыву съ церковною доктриной, а для этого у перваго гуманиста не было ни достаточной смѣлости мысли, ни достаточно глубокаго религіознаго чувства. Петрарка даже не сознавалъ ясно, а только смутно чувствовалъ свой разрывъ съ аскетическою моралью, и въ этомъ слѣдуетъ искать объясненія его сближенія съ мистиками. Но мистицизмъ съ его равнодушіемъ къ жизни и отрицательнымъ отношеніемъ къ разуму и наукѣ противорѣчилъ индивидуальнымъ наклонностямъ и основаннымъ на нихъ воззрѣніямъ Петрарки, и первый гуманистъ не сдѣлался послѣдовательнымъ мистикомъ. Главное препятствіе для этого составляли его интересъ къ жизни и особенно любовь къ наукѣ; поэтому Петрарка, доходившій одно время до отрицанія науки, въ концѣ концовъ объявляетъ ее,—правда, не безъ колебаній и самопротиворѣчій,—моральною силой на-ряду съ евангельскими добродѣтелями.

VI.

Отношеніе Петрарки къ наукѣ.—Ея связь съ религіей и моралью.—Истинный объектъ науки.—Отношеніе Петрарки къ праву, естествознанію и медицинѣ и защита свободы науки.—Взглядъ Петрарки на краснорѣчіе и на поэзію и его отношеніе къ эстетикѣ

Отношеніе Петрарки къ наукѣ составляетъ одинъ изъ наиболѣе интересныхъ моментовъ перехода средневѣковой мысли въ новую исторію. По исходному пункту во взглядѣ на науку Петрарка стоитъ на почвѣ средневѣковаго мистицизма. Въ полемикѣ противъ средневѣковой схоластики онъ не разъ высказывалъ мысль, что знанія сами по себѣ не только не имѣютъ никакой цѣны, но даже вредны для спасенія. Но такой выводъ непосильно суровъ для человѣка, для котораго наука—не „трудъ“, а „услада жизни“, радость“, „утѣшеніе и защита въ старости“ *), и Петрарка смягчаетъ свой выводъ, допуская, что если науки и затруд-

*) Epistolae rerum senilium. Opera, p. 774.

няютъ спасеніе, то не составляютъ для него абсолютнаго препятствія и вслѣдствіе этого возвышаютъ, такъ сказать, цѣну святости. Въ отвѣтѣ Боккачіо, подъ вліяніемъ грознаго пророчества усумнившемуся въ пользѣ наукъ, Петрарка говоритъ. „Я знаю, что многіе безъ наукъ достигли высокой святости... Даже болѣе, я чувствую, что путь къ добродѣтели посредствомъ невѣжества можетъ быть и ровный, но безславный (planum forsitan, sed ignavum iter per ignorantiam ad virtutem); цѣль всѣхъ благъ одна, но пути многочисленны, и къ ней стремятся весьма различные люди: одинъ медленнѣе, другой быстрѣе, тотъ незамѣтнѣе, этотъ славнѣе, одинъ низменнѣе, другой возвышеннѣе. Путь всѣхъ ихъ ведетъ къ блаженству (beata peregrinatio), но тотъ. конечно, славнѣе, который блестящѣе (clarior), который возвышеннѣй, а отсюда слѣдуетъ, что грубость (rusticitas), хотя бы и благочестивая, несравнима съ ученымъ благочестіемъ [1]).

Такимъ образомъ, наука спасена, за ней признано право на существованіе, хотя нельзя сказать, чтобы аргументація, которой она обязана своей побѣдой надъ добродѣтельнымъ невѣжествомъ, была особенно блестяща и убѣдительна. Но Петрарка не останавливается на такомъ сравнительно слабомъ значеніи науки и старается поднять ея цѣну, опять опираясь на средневѣковую почву. По его мнѣнію, наука безполезна, только взятая сама по себѣ, индифферентная къ морали человѣка и къ конечной цѣли его земного существованія; но ей можно придать и другое направленіе, и тогда она ведетъ къ спасенію. Для этой цѣли науку необходимо подчинить религіи, и Петрарка выражаетъ эту мысль въ формѣ молитвеннаго воззванія, полемизируя противъ аверроистовъ. „О Іисусъ, питатель и спаситель, истинный Богъ всѣхъ наукъ и таланта, податель истины, царь славы и Господь добродѣтелей! Преклоняя колѣна, прошу и умоляю Тебя, если Ты не хочешь дать мнѣ большаго, пусть по крайней мѣрѣ вы-

[1]) Ibid.

падетъ мнѣ на долю быть хорошимъ человѣкомъ, а не любя Тебя и не служа Тебѣ съ благоговѣніемъ, я не могу достигнуть этого. Для этого, а не для наукъ я рожденъ, которыя, если предаться имъ однимъ, внушаютъ гордость, разрушаютъ, а не созидаютъ; онѣ однѣ—блестящія оковы, тяжелое дѣло, шумная тяжесть (sonorum pondus) души. Ты знаешь, Господи, что въ наукахъ, трезво занимаясь ими, я не искалъ ничего больше, какъ средства, чтобы сдѣлаться хорошимъ человѣкомъ, и не потому, что вѣрилъ, что науки или кто-нибудь, кромѣ Тебя, могъ сдѣлать это, хотя бы это обѣщалъ Аристотель и многіе другіе. Если я и думалъ, что путь науки, который я избралъ, почетнѣе, вѣрнѣе и въ то же время пріятнѣе, то исключительно подъ Твоимъ руководствомъ на этомъ пути“ *).

Такое подчиненіе науки религіи не вполнѣ вяжется съ воззрѣніемъ Петрарки на свойства духовной природы человѣка и, повидимому, представляетъ собою шагъ назадъ, по направленію къ Ѳомѣ Аквинскому, даже сравнительно съ неономиналистами, которые пытались установить независимость науки. Но сходство въ этомъ отношеніи между первымъ гуманистомъ и ортодоксальною схоластикой имѣетъ чисто-внѣшній характеръ, и Петрарка, подчиняя науку религіи, освобождаетъ ее отъ всякой зависимости по отношенію къ теологіи, признаетъ ея самостоятельное значеніе и приписываетъ ей высокій нравственный авторитетъ. Наука, по взгляду Петрарки, служанка не богословія, а религіи,—другими словами, она имѣетъ свой особенный объектъ изученія, можетъ имѣть свои пріемы и только должна приводить къ тѣмъ же результатамъ, что и религія,—къ истинной мудрости, т.-е. къ нравственному совершенству и вѣчному спасенію. Наука и религія имѣютъ или должны имѣть одинаковыя цѣли, причемъ наука подчинена контролю религіи, но зато получаетъ отъ нея моральную санкцію, которая дѣлаетъ ее самостоятельной учительницей добродѣ-

*) De ignorantia Opera, p. 1039.

тели, или, говоря точнѣе, самостоятельною добродѣтелью. Самыя обязанности науки по отношенію къ религіи исчерпываются тѣмъ, что она не должна приводить къ безбожію; во всемъ остальномъ ей предоставляется полная свобода. „Есть наука, пишетъ Петрарка брату, которая изслѣдуетъ природу всѣхъ вещей—прекраснѣйшее изученіе, если только не забываетъ господина природы. Есть наука, которая обѣщаетъ какъ излѣченіе тѣла, такъ даже и здоровье души—полезнѣйшая изъ наукъ, если она надѣется для исполненія обѣщаннаго на небесную помощь и понимаетъ, что безъ нея она безсильна. Хотя полезна для больного тѣла сила рождающихся въ землѣ травъ, хотя многіе приготовляютъ словесныя лѣкарства для немощной и усталой души, однако истинное здоровье того и другого человѣка отъ Бога“. Въ томъ же смыслѣ говоритъ онъ и о другихъ наукахъ *).

Въ связи съ моральнымъ значеніемъ науки долженъ стоять, по мнѣнію Петрарки, и объектъ ея, подсказанный глубокимъ интересомъ перваго гуманиста къ человѣку и къ міру, въ которомъ онъ живетъ. Если наука должна вести къ нравственному совершенству, то предметомъ ея изученія долженъ быть человѣкъ и все то, что имѣетъ къ нему отношеніе. Весь міръ, слѣдовательно, подлежитъ изученію, но цѣль этого изученія—самопознаніе. Съ этой и только съ этой точки зрѣнія Петрарка признаетъ науку. „Хотя ты позналъ всѣ тайны,—говоритъ онъ,—позналъ широту земли, глубину моря, высоту неба; но если ты не знаешь самого себя, то ты похожъ на человѣка, воздвигающаго зданіе безъ фундамента: не постройку ты производишь, а разрушеніе. Не мудрецъ тотъ, кто не знаетъ себя (non est sapiens, qui sibi non est sapiens), потому что въ снисканіи своего спасенія для тебя нѣтъ никого болѣе роднаго, болѣе близкаго, чѣмъ ты самъ... Нѣкоторые по глупости или по гордости, не зная себя, думаютъ пріобрѣсти знаніе бо-

*) Fiacass II, 95—96

жественныхъ предметовъ; но какимъ образомъ можетъ познать Бога тотъ, кто, несомнѣнно, себя не знаетъ? Незнающему себя самого невозможно познать Бога" *).

Но если наука стоитъ на вѣрномъ пути, если она ведетъ къ самопознанію, то она имѣетъ огромную нравственную цѣну и ея внѣшнее стѣсненіе не должно имѣть мѣста. Забывая о спасительности невѣжества, Петрарка утверждаетъ, что оно-то именно и составляетъ источникъ всѣхъ пороковъ. Человѣкъ долженъ знать свою природу, свои свойства, свое положеніе въ мірѣ,—знать, „чѣмъ онъ былъ до рожденія, что онъ такое послѣ рожденія, чѣмъ будетъ по смерти?" Невѣжество въ этомъ отношеніи ведетъ къ порокамъ и къ величайшему изъ нихъ—гордости, а самопознаніе служитъ источникомъ важныхъ добродѣтелей—смиренія и страха Божія **).

Эти два требованія отъ науки—правильно понятый объектъ ея и моральное воздѣйствіе ея на человѣка служатъ для Петрарки критеріемъ, отличающимъ истинную науку отъ ложной, и этотъ критерій онъ прилагаетъ при оцѣнкѣ того научнаго запаса, который находился въ обладаніи человѣчества въ XIV столѣтіи. Наука, которую знали первые гуманисты, была продуктомъ двухъ историческихъ эпохъ—древняго міра и среднихъ вѣковъ. Въ сущности это была одна наука, но, выработанная при двухъ различныхъ міросозерцаніяхъ, она представлялась раздѣленною на двѣ части, не имѣющія между собою ничего общаго. По своему происхожденію, схоластика была тою же древностью, какую знали гуманисты; она приняла въ себя почти все ея содержаніе, кое-что дополнила, но такъ видоизмѣнила наслѣдство, придала ему такую форму, что гуманисты съ перваго раза не замѣтили родства и, признавъ источникъ схоластики за что-то совершенно новое, отвергли ее, какъ ни на что негодный хламъ, какъ вѣковое заблужденіе. Пер-

*) De vera sapientia. Opera, p. 325.
**) Ibid

вый примѣръ такого огульнаго отрицанія подалъ Петрарка, который называлъ современную ему учено-литературную дѣятельность общественною болѣзнью, заразительной и неизлѣчимой. „Всѣ узурпировали обязанность (officium) писать, которая лежитъ только на немногихъ,—говоритъ онъ —Со дня на день возрастаетъ число больныхъ и въ то же время увеличивается сила болѣзни; съ каждымъ днемъ пишетъ все большее количество людей и съ каждымъ днемъ пишутъ все хуже... Ни въ какую эпоху не было такого изобилія пишущихъ и разсуждающихъ и такого недостатка въ краснорѣчивыхъ“ *). Но это огульное отрицаніе современной ложной науки не исключаетъ благотворности науки истинной, которая была въ распоряженіи „отцевъ“, т.-е. науки античнаго міра. Если современные ученые—вредные болтуны, то представители старой науки—почтенные и полезные дѣятели, и это общее положеніе Петрарка доказываетъ анализомъ всѣхъ отраслей тогдашняго научнаго знанія.

Единственными представителями свѣтскаго знанія въ средніе вѣка были юристы и натуралисты-медики, и Петрарка не отрицаетъ по существу ихъ спеціальности. Что касается до права, то онъ вполнѣ признаетъ важность и теоретической и практической дѣятельности въ этой сферѣ; онъ допускаетъ, что эта сторона общественной жизни имѣетъ существенное значеніе для человѣка, и ея изученіе, слѣдовательно, входитъ въ составъ признаваемой имъ науки. Но къ современнымъ юристамъ онъ относится отрицательно и прежде всего потому, что они не понимаютъ права „Законовъ,—говоритъ онъ,—написанныхъ отцами или съ такою великой серьезностью ума или со способностью таланта, они не понимаютъ или искажаютъ ихъ. „Кромѣ того, современные юристы не принадлежатъ къ настоящимъ ученымъ и по своимъ личнымъ свойствамъ“. Правосудіе,—продолжаетъ онъ,—столь старательно отправляемое отцами,

*) Epistolae rerum senilium. Op., p 774.

они позорятъ, дѣлая его продажнымъ товаромъ Языкъ, руки, способности, душа, честь, репутація, время, вѣрность, дружба, наконецъ,—все у нихъ продажно" *) Обвиненіе современной науки за недостатки ея представителей было вполнѣ послѣдовательно съ точки зрѣнія Петрарки: первый признакъ истинной науки—ея нравственное вліяніе, и, наоборотъ, дурные люди не могутъ разрабатывать истинную науку. Поэтому, неудовлетворенный современностью, онъ обращается назадъ и находитъ тамъ то, чего ей не достаетъ. „Отцы" написали свои хорошіе законы; кромѣ того, къ нимъ перешли учрежденія Форонея, Ликурга и Солона, которыя они изучили, дополнили, усовершенствовали, которымъ вообще придали „много украшенія и достоинства" **). Римское право—достойный предметъ изученія, а потому его древніе знатоки не похожи на современныхъ. „Тѣ окружили юстицію строгими законами, эти проституируютъ ее, безоружную и обнаженную; у тѣхъ стояла въ цѣнѣ истина, у этихъ обманъ; тѣ давали опредѣленные и непреложные отвѣты народамъ, эти хитростями и мелкими обманами поддерживаютъ тяжбы и, подлежа смерти отъ меча правосудія, желаютъ сдѣлаться безсмертными. Зачѣмъ больше останавливаться на этомъ? Кто съ большею ловкостью подчинилъ своей страсти непослушный и противодѣйствующій ей законъ, тотъ и исполнилъ обязанность юриста и заслужилъ имя ученаго мужа" ***). Очевидно для Петрарки, что такая наука не настоящее знаніе и что истина назади, у „отцевъ".

Совершенно естественно, что наука о природѣ, передъ которой благоговѣлъ Петрарка, стояла въ его глазахъ очень высоко; но къ средневѣковому естествознанію онъ относится съ крайней суровостью и главнымъ образомъ потому, что въ него введены были постороннія примѣси. Средневѣковое естествознаніе въ обширномъ смыслѣ этого

*) Fracass., III, 19.
**) Ibid, II, 416.
***) Ibid., III, 19.

слова получило суевѣрную окраску, совершенно чуждую его первоисточнику—Аристотелю. Противъ этого-то придатка и возстаетъ то съ насмѣшкою, то съ негодованіемъ Петрарка. Алхимію онъ просто называетъ „глупымъ суевѣріемъ“ и не обращаетъ на нее особеннаго вниманія. „Какой результатъ отъ алхиміи,—спрашиваетъ онъ,—кромѣ дыма, пепла, плача, вздоховъ, словъ, скорби, безчестья? Выгоды отъ алхиміи заключаются въ томъ, что она бѣдному никогда не доставила богатства, а многихъ отъ богатства привела къ бѣдности — это мы часто видѣли“ *. Главный же предметъ негодованія Петрарки — астрологія, о которой была рѣчь выше. Что же касается до медицины, то и по отношенію къ ней Петрарка держится той же точки зрѣнія, съ какой онъ смотритъ и на юриспруденцію. Съ современной медициной у него были личные счеты. онъ на себѣ испыталъ ея безсиліе, во-первыхъ **), и, во-вторыхъ, одинъ изъ врачей написалъ такъ называемую инвективу противъ него самого и противъ его занятій. Тѣмъ не менѣе, несмотря на все это, онъ не только признаетъ медицину, но и считаетъ ее важной наукой. „Я не сомнѣваюсь, что медицина существуетъ,—пишетъ онъ,—и что она нѣчто великое, такъ какъ, по Священному Писанію, она создана Богомъ, а по свѣтскимъ книгамъ ея изобрѣтеніе безсмертными богами дѣлаетъ ее священною“ ***). Кромѣ того, хотя жизнь и не благо, по мнѣнію Петрарки, но всякій человѣкъ ее любитъ, и Петрарка не считаетъ себя исключеніемъ „Какимъ же образомъ при такомъ настроеніи я могу ненавидѣть медицину и медиковъ?—говоритъ онъ.—Я люблю ихъ... тѣхъ, которые очень рѣдки“ ****). Къ числу этихъ истинныхъ врачей онъ относитъ Гиппократа и Галена. „Я вѣрю,—говоритъ онъ,—что Гиппократъ былъ мужъ уче-

*) De remediis Op., p 93.

**) Amici mei medici, in quibus quid remedii quidve omnino consilii sit, experti novimus. etc. Epist. rer. senil. Opera, p. 774.

***) Ibid. Op., p. 906.

****) Ibid , p. 779

нѣйшій, думаю, что Галенъ много прибавилъ къ первымъ изобрѣтеніямъ, не унижаю знаменитыхъ людей" *). Но другое дѣло современность: въ современную медицину Петрарка не вѣритъ **), упрекаетъ Боккачіо, приписывавшаго свое выздоровленіе „Богу и медику", зато, что онъ раздѣляетъ это „вульгарное заблужденіе" ***), и заявляетъ, что самъ онъ „ненавидитъ современныхъ врачей ****). Причина этой ненависти къ медикамъ, какъ и къ юристамъ, заключается, во-первыхъ, въ ихъ невѣжествѣ, во-вторыхъ, въ ихъ безнравственности. Современные врачи называютъ себя „секретарями природы, но не знаютъ ровно ничего", называютъ себя „помощниками больныхъ", оставаясь простыми „зрителями страданій" Современный врачъ „болтливый діалектикъ, богатый скукой и бѣдный помощью", и медики „не вооружены тонкой діалектикой, но запутались въ ней, не лѣчатъ, но болтаютъ, и не только наводятъ тоску на здоровыхъ, но и причиняютъ смерть больнымъ". Вообще, они своимъ невѣжествомъ столько истребили народу, что могли бы подобно древнимъ полководцамъ требовать себѣ тріумфа. Наиболѣе добросовѣстные врачи сами признаютъ свое невѣжество, и Петрарка приводитъ мнѣніе одного изъ нихъ: „Я хорошо знаю, что меня можно назвать неблагодарнымъ, унижающимъ искусство, которымъ я снискалъ себѣ средства и дружбу, но слѣдуетъ предпочесть истину всякимъ чувствамъ. Такъ я думаю и утверждаю, что еслибы сто или тысяча человѣкъ одного возраста и природы, одного образа жизни были поражены въ одно время и одною болѣзнью и еслибы половина изъ нихъ пользовалась совѣтомъ врачей, такихъ, какіе есть въ наше время, а другая—управлялась бы безо всякихъ медиковъ. . для меня нѣтъ никакого сомнѣнія, кто изъ нихъ выздоровѣлъ бы."

*) Contra medicum. Op., p. 1090.

**) Ego autem neque medicis credo etc. Ep. rer. sen. Op., p. 775.

***) Ibid., p. 796.

****) Odi nugatores quosdam. hos odi, fateor, quae innumerabilis turba est. Ibid., p. 799.

По самому свойству медицинской профессіи невѣжество само по себѣ уже въ высокой степени безнравственно, потому что оно ведетъ къ смерти ближняго. Кромѣ того, врачи обладаютъ спеціальными пороками, которые въ глазахъ Петрарки окончательно убивали современную медицину. Во-первыхъ, они дурными средствами зарабатываютъ свои деньги, „изъ страданія людей дѣлаютъ себѣ забаву и наживу“; во-вторыхъ, они вѣроломные лицемѣры. Одинъ врачъ говорилъ Петраркѣ: „еслибы жизнь медика походила на его совѣты, или совѣты на жизнь, то онъ потерпѣлъ бы ущербъ или въ здоровьѣ, или въ деньгахъ“, — „въ этихъ словахъ,—замѣчаетъ Петрарка,—заключается не только невѣжество, но и шарлатанство“. Вообще дѣятельность врачей столь неприглядна въ нравственномъ отношеніи, что одинъ изъ нихъ въ силу этого оставилъ практику. „Такъ какъ Богъ видитъ дѣла человѣческія,—говорилъ онъ,—то я боюсь допускать такое нечестіе и вводить легковѣрную чернь въ гибельный обманъ. Еслибы кому-нибудь было извѣстно, какъ мнѣ, какъ скромна и даже ничтожна помощь медика больному и какъ часто онъ причиняетъ ему большой вредъ, то ряды медиковъ были бы не такъ многочисленны и они не пользовались бы такимъ почетомъ. Теперь они дѣйствуютъ, конечно, такъ какъ велико нечестіе дѣятелей и легковѣріе пацієнтовъ, обѣщаютъ жизнь и губятъ ее и наживаются; я не имѣю никакого намѣренія ни обманывать, ни убивать и не желаю обогатиться чьимъ бы то ни было страданіемъ“ *). Итакъ, медики, шарлатаны, хотя Петрарка соглашается, что они скромнѣе астрологовъ **).

Но если занятіе средневѣковою наукой не улучшаетъ, а развращаетъ человѣка, тогда какъ наука можетъ и должна имѣть спасительное значеніе, то истиннымъ знаніемъ обла-

---

*) Приведенныя слова Петрарки взяты главнымъ образомъ изъ его письма къ Боккаччіо (Epist. rer. senil. Op., p 776 и слѣд.). Но тѣ самые взгляды высказываетъ онъ и въ письмѣ къ грамматику Донату, которое озаглавлено: Quantum medicis sit fidendum Ibid, p. 801.

**) Ibid., p. 768.

дала классическая древность, столь богатая великими героями во всѣхъ сферахъ жизни. Такимъ образомъ, источникомъ истинной науки, по взгляду Петрарки, являлась языческая литература, занятіе которой запрещалось если не всею церковью, то ея наиболѣе ревностными представителями. Вслѣдствіе этого внутренняя, отчасти скрытая противоположность между церковными доктринами и воззрѣніями перваго гуманиста въ этомъ пунктѣ дошла до открытаго столкновенія, и Петрарка рѣшительно нападаетъ на тѣхъ церковниковъ, которые запрещаютъ читать языческія книги, и обвиняетъ ихъ въ зависти и невѣжествѣ. Ихъ запрещенія, по его мнѣнію, „фальшивое сужденіе о незнакомыхъ предметахъ, въ которомъ одинаково проявляются и слѣпота судей и ихъ невѣжество“ *). Миѳологическіе разсказы, на которые особенно нападали враги древней литературы, не представляютъ, по мнѣнію Петрарки, никакой опасности для вѣрующаго христіанина. „Ты самъ знаешь,—пишетъ онъ Боккаччіо,—который подъ вліяніемъ благочестиваго пустынника хотѣлъ оставить изученіе древности; ты самъ знаешь, что подобаетъ прелюбодѣю Юпитеру и своднѣ (Ienoni) Меркурію, что убійцѣ Марсу и разбойнику Геркулесу, что, наконецъ,—чтобы коснуться и болѣе невинныхъ,—врачу Эскулапу и его отцу, музыканту Аполлону, что кузнецу Вулкану и ткачихѣ Минервѣ и что приличествуетъ Дѣвѣ-Матери Маріи и Ея Сыну, нашему Искупителю, истинному Богу и истинному человѣку“ **). Но польза отъ древней литературы неизмѣрима: она не только даетъ знаніе, но также нравственное назиданіе и даже могущественное средство для защиты религіи. Безъ нея бл. Августинъ „не потрясалъ бы съ такою силой основаній языческихъ суевѣрій и не воздвигъ бы съ такимъ искусствомъ стѣнъ Града Божія“. Не меньшую пользу извлекъ изъ нея и Вигиланцій“. „Что было бы, еслибы онъ всегда

*) Opera, p 744
**) Ibid, p 743

устранялся отъ поэтической, философской, ораторской литературы? Онъ не опровергалъ бы съ такою убѣдительностью клеветы Іовиніана и прочихъ еретиковъ“ *).

Такимъ образомъ, религіозный контроль, который устанавливалъ Петрарка надъ наукой, не стѣсняетъ пользованія ея источниками, и въ случаѣ столкновенія научныхъ интересовъ, если не съ религіей, то съ ходячими церковными мнѣніями первый гуманистъ рѣшительно сталъ на сторону науки. Но внѣшній контроль могъ представлять для науки другую опасность, могъ стѣснять ея свободу. Петраркѣ не было повода подробно разсматривать этотъ вопросъ: его личная религіозность стояла внѣ всякаго сомнѣнія, а его громкая извѣстность избавляла его отъ мелкихъ придирокъ. Но въ одномъ изъ своихъ сочиненій онъ,— правда, мимоходомъ—высказывается и по этому пункту.

Мысль и слово, по его мнѣнію, должны быть совершенно свободны. „Нѣтъ высшей свободы, чѣмъ свобода сужденія,— говоритъ онъ въ трактатѣ De vita solitaria. Я требую ея для себя, чтобы не отказывать ей другимъ“ **). При такой точкѣ зрѣнія связь науки съ религіей сводится къ тому, что свободное изысканіе истины, получая религіозную санкцію, признается нравственною заслугой, однимъ изъ средствъ душевнаго спасенія.

Итакъ, примыкая къ традиціоннымъ воззрѣніямъ на науку и пытаясь опереться на средневѣковую почву, первый гуманистъ руководствуется въ сущности только страстнымъ стремленіемъ къ знанію и потому высказываетъ такіе взгляды на права и значеніе научныхъ занятій, которыя вошли въ составъ новаго міросозерцанія. Тяжелыя цѣпи, приковывавшія науку къ теологіи, Петрарка попытался замѣнить мостками, которые должны были соединить ее съ религіей,— задача, оказавшаяся непосильной какъ для него самого, такъ и для его послѣдователей. Но эта неудача нисколько

*) Ibid.

**) Op., p. 236

не умаляетъ его огромной заслуги, заключавшейся въ провозглашеніи свободы науки и ея морализующаго вліянія.

Еще болѣе, чѣмъ науку, любилъ Петрарка краснорѣчіе и поэзію, и потому оба эти искусства играютъ очень важную роль въ его этикѣ. Для выясненія важности краснорѣчія онъ прибѣгаетъ къ тому же пріему, посредствомъ котораго защищалъ науку.

Полемизируя противъ медика, который ставилъ медицину выше элоквенціи, Петрарка называетъ его мнѣніе неслыханнымъ кощунствомъ (sacrilegium inauditum), потому что оно „подчиняетъ госпожу служанкѣ, свободное знаніе механическому“ *). Главное основаніе такого превосходства краснорѣчія заключается, по мнѣнію Петрарки, въ томъ, что оно представляетъ собою великую нравственную силу, могущественное средство для воспитанія въ себѣ и въ другихъ добродѣтели Поэтому два требованія предъявляетъ онъ рѣчи: ея содержаніе должно заключать въ себѣ поучительную истину; ея форма должна отличаться стройностью и изяществомъ. Эти свойства, отъ которыхъ зависитъ усвоеніе моральнаго назиданія, даются краснорѣчіемъ, и доказывать его необходимость Петрарка считаетъ излишнимъ, потому что она признана какъ древними авторитетами, такъ и бл. Іеронимомъ **). Но краснорѣчіе не пріобрѣтается только талантомъ и механической выучкой: для него необходимы высокія нравственныя качества. „Истиннымъ ораторомъ можетъ быть только хорошій человѣкъ, говоритъ Петрарка.—Поэтому, если ты ищешь имени оратора и истинной славы краснорѣчія, то прежде всего старайся снискать добродѣтель и мудрость“ ***). Вслѣдствіе этого пріобрѣтеніе краснорѣчія предполагаетъ предварительное достиженіе высокаго нравственнаго совершенства, и Петрарка въ одномъ изъ своихъ писемъ прямо говоритъ, что „краснорѣчіе и спокойствіе духа слѣдуетъ предпочи-

*) Contra medicum. Op., p. 1089

**) Epistol. rer. senil. Op., p. 743. Ср. De ignorantia. Op., p. 1037.

***) De remediis. Op., p. 6—7.

тать всему“ *). Такимъ образомъ, то, что составляло одинъ изъ источниковъ духовнаго наслажденія и предметъ самыхъ горячихъ стремленій для перваго гуманиста, возведено имъ на степень этическаго требованія. **).

На-ряду съ краснорѣчіемъ и гораздо выше, по крайней мѣрѣ, многихъ наукъ Петрарка ставитъ поэзію, которой онъ служилъ всю свою жизнь и за которую получилъ лавры на Капитоліи. Критеріемъ при оцѣнкѣ сравнительной важности поэзіи служитъ точно такъ же, какъ и въ другихъ случаяхъ, нравственное вліяніе. Значеніе поэзіи, по мнѣнію Петрарки, заключается въ томъ, что ей принадлежитъ „забота о душѣ и о добродѣтеляхъ“ ***). Петрарка не видитъ существенной разницы между поэзіей, съ одной стороны, философіей и наукой, съ другой, и сводитъ все различіе къ формѣ выраженія. Въ этомъ смыслѣ опредѣляетъ онъ поэзію въ рѣчи, произнесенной имъ передъ своимъ

---

*) Fracass. I, 64.

**) Характерно, что Петрарка въ своей автобіографіи, гдѣ онъ мѣстами совершенно искрененъ, говоритъ о своей любви къ краснорѣчію, какъ о нѣкоторой душевной слабости. „Я спрашиваю тебя,—говоритъ ему тамъ бл. Августинъ,—что можетъ быть болѣе ребяческаго и даже болѣе безумнаго, какъ при такой безпечности ко всему и при такой недѣятельности тратить время на изученіе словъ, никогда не замѣчая слабыми глазами своихъ недостатковъ, получать такое наслажденіе отъ рѣчи и походить на нѣкоторыхъ мелкихъ пташекъ соловьевъ, которые, какъ говорятъ, даже до гибели услаждаются прелестью своего собственнаго пѣнія? Сколько разъ я слышалъ твои распросы, сколько разъ замѣчалъ твое молчаливое негодованіе на то, какимъ образомъ вполнѣ ясное и чрезвычайно-легкое для познанія при размышленіи не выражается достаточно ясно ни языкомъ, ни перомъ! Что же такое это краснорѣчіе, столь хрупкое и столь тѣсное, что оно не охватываетъ всего и сдавливаетъ то, что пытается охватить?... А кромѣ того, насколько же въ этомъ дѣлѣ ты долженъ довѣрять своимъ силамъ, когда ты видишь такую бѣдность краснорѣчія во всей той области, незначительную часть которой составляешь ты самъ? Размысли самъ съ собою, и тебѣ будетъ стыдно, что ты потратилъ столько времени на дѣло, выполнить которое невозможно и выполненіе котораго крайне суетно“ (De contemptu mundi, Op. 341) Но личная склонность одержала верхъ надъ сомнѣніями, и то, что минутами казалось нравственной слабостью, въ концѣ концовъ было признано этическимъ требованіемъ.

***) Contra medicum. Op., p. 1091.

торжественнымъ вѣнчаніемъ въ Римѣ. „Поэты,—говоритъ онъ,—подъ прикрытіемъ вымысла излагаютъ то физическія явленія, то нравственныя правила, то историческія событія. Между дѣломъ поэта и дѣломъ историка и философа-моралиста или натуралиста такая же разница, какъ между облачнымъ и яснымъ небомъ: въ субъектѣ одинаковая ясность, но она различна по воспріятію зрителей“ *). Вслѣдствіе этого аллегорія составляетъ, по его мнѣнію, сущность поэзіи. Одно изъ старческихъ писемъ Петрарки представляетъ обширный комментарій на Энеиду Вергилія, причемъ вся поэма представляется сплошной аллегоріей **), которую онъ истолковываетъ въ троякомъ смыслѣ: физическомъ, историческомъ и моральномъ. Такъ, вѣтры—братья, потому что они происходятъ отъ одного воздуха, это—значеніе физическое; Эолъ былъ нѣкогда царемъ сосѣднихъ съ Сициліей острововъ, гдѣ господствуютъ бури,—объясненіе историческое; что вѣтры буйны и дуютъ въ разныя стороны—это имѣетъ смыслъ философскій: „всякій стремится къ своей цѣли и на нее преимущественно направляетъ свой разумъ“. Кромѣ того, весь этотъ эпизодъ въ цѣломъ имѣетъ моральное значеніе: вѣтры—„не иное что какъ порывы гнѣва, страсти и душевныхъ движеній, которые, обитая въ душѣ человѣка (in pectore subterque praecordia habitantes), смущаютъ покой человѣческой жизни, какъ бури—спокойное море; а Эолъ—это самъ правящій разумъ“ и т. д. въ томъ же родѣ ***). Въ своихъ эклогахъ Петрарка далъ собственные образцы такой аллегорической поэзіи, но позже счелъ необходимымъ присоединить къ нимъ прозаическое истолкованіе, благодаря которому только и можно понять хотя общій смыслъ ихъ содержанія ****).

Но если поэзія только способомъ выраженія отличается отъ нравственной философіи и науки, то представляется

*) Hortis. Scritti inediti di Fr. Petrarca. Trieste 1874, p. 320—321.

**) Fere nullus apud hunc poetam versus sine tegmine est. Op, p. 785.

***) Ibid., p. 786.

***) См. о нихъ „Ранній гуманизмъ“ I, p. 266 и слѣд.

вполнѣ возможной и сравнительная оцѣнка ихъ значенія, что Петрарка и производитъ въ своей инвективѣ противъ медика. Исходя изъ того положенія, что поэзіи принадлежитъ забота о душѣ и добродѣтеляхъ, Петрарка доказываетъ, что она выше тѣхъ наукъ, которыя изучаютъ внѣшній міръ или тѣло человѣка, и прежде всего медицины. Поэзія имѣетъ дѣло съ духомъ, медицина—съ тѣломъ *), и насколько душа выше тѣла, настолько поэзія благороднѣй медицины; а если въ практической жизни медицина болѣе необходима, чѣмъ поэзія, то изъ этого нельзя дѣлать никакихъ заключеній. „Оселъ нужнѣе льва, а курица—орлицы,—значитъ, они благороднѣе?“—спрашиваетъ Петрарка своего противника**).

Изъ полнаго сходства поэзіи съ наукой, съ точки зрѣнія Петрарки, вытекала и необходимость для нея религіозной санкціи. Поэтому, защищая отъ нападокъ церковниковъ античную литературу, онъ имѣетъ въ виду, какъ мы видѣли, не только науку, но и поэзію ***). Кромѣ того, въ письмѣ къ брату-монаху онъ приводитъ новыя соображенія религіознаго характера въ доказательство того, что чтеніе поэтическихъ произведеній вполнѣ позволительно духовнымъ лицамъ. „Поэзія менѣе всего противна богословію,—говоритъ онъ.—Ты удивляешься? Я готовъ сказать (parum abest, quin dicam), что теологія—поэзія о Богѣ. Христосъ называется то львомъ, то агнцемъ, то червемъ (vermis); что же это, какъ не поэзія? Въ Священномъ Писаніи ты найдешь тысячи такихъ примѣровъ, перечислять которые было бы долго“. Притчи въ Евангеліи не иное что, какъ аллегорія, одинъ изъ поэтическихъ пріемовъ, а отцы Ветхаго Завѣта часто излагали въ стихахъ свои произведенія: „Моисей, Іовъ, Давидъ, Соломонъ, Іеремія, самый Давидовъ псалтырь, который вы поете день и ночь, по-еврейски написаны стихами“ ****).

*) De omni materia loqui vultis, vestrae professionis oblitι, quae est, si nescis, urinas et quae nominare pudor prohibet, contemplari Op., p. 1091.

**) Ibid., p. 1101.

***) См. выше стр.

****) Fracass. II, 83, 84.

Итакъ, первый гуманистъ признаетъ поэзію могущественною силой, требуетъ для нея широкаго простора, но видитъ сущность ея вліянія совсѣмъ не въ томъ, въ чемъ заключается оно въ дѣйствительности. Характерно, что одинъ изъ величайшихъ поэтовъ Италіи, считавшій поэзію источникомъ своей славы и ей дѣйствительно въ значительной мѣрѣ обязанный своимъ безсмертіемъ, что этотъ творецъ новой художественной лирики не обмолвился ни единымъ словомъ объ эстетическомъ значеніи столь высоко цѣнимой имъ отрасли литературы, и въ этомъ сказалось отношеніе Петрарки къ искусству вообще. Петрарка обладалъ чувствомъ красоты, умѣлъ находить ее въ природѣ и воспроизводить въ поэзіи, какъ это доказываютъ многія мѣста его Canzoniere; но стремленіе къ красотѣ не овладѣло вполнѣ его душою, наслажденіе искусствомъ не было для него настоятельною потребностью, а поэтому значеніе эстетическаго чувства имъ далеко не сознано, и эстетика не получила опредѣленнаго мѣста въ его міросозерцаніи.

Такъ, Петрарка любитъ красоту природы, охотно изображаетъ ее въ своей перепискѣ и даже обнаруживаетъ наклонность поставить въ обязанность государямъ искусственно украшать природу въ своихъ владѣніяхъ *); но онъ рѣшительно осуждаетъ красоту во всѣхъ другихъ ея проявленіяхъ—и прежде всего въ человѣкѣ—и видитъ въ ней источникъ грѣховной привязанности къ міру и даже многихъ преступленій. „Красота—непостоянный и непрочный даръ природы,—говоритъ Петрарка,—не многимъ дана она на пользу, многимъ на гибель и никому для спасенія и вѣчной славы... Еслибы Елена родилась безобразной или, чтобы сказать о мужчинахъ, еслибы безобразнымъ былъ Парисъ, то Иліонъ, можетъ-быть, стоялъ бы до сихъ поръ“ **). Но

*) Одобряя Франческо Карару за осушеніе болотъ, онъ говоритъ utilitas cum decore certabit iuque multiplicem tibi laudem unico labore conflaveris,—другими словами, въ такой дѣятельности laus обусловливается не одною только пользою De re publica optime administranda Op., 378.

**) De remediis. Op., 107. То же самое высказываетъ онъ въ другомъ мѣ-

особенно губительна красота въ женщинѣ. „Женская красота тѣмъ страшнѣе и губительнѣе, чѣмъ она привлекательнѣе“ *); это „похититель покоя и времени, непрерывный мучитель, обильнѣйшій источникъ труда, причина опасностей, постоянная пытка“ и т. д. **).

Красота опасна и тамъ, гдѣ она проявляется не въ человѣкѣ, а въ звукахъ или краскахъ, потому что, доставляя наслажденіе, она отвлекаетъ отъ главной цѣли жизни—отъ спасенія. Такова точка зрѣнія Петрарки въ отношеніи къ искусству; ее прилагаетъ онъ и къ музыкѣ, и къ живописи. Музыка гибельна даже для животныхъ, тѣмъ опаснѣе она для человѣка: „пѣніемъ обманываютъ птицъ и дикихъ звѣрей... Ахъ, насколько полезнѣе было бы для человѣка наслаждаться слезами и воздыханіями, потому что лучше посредствомъ плача прійти къ радости, чѣмъ черезъ радость—къ воплямъ“ ***). То же самое говоритъ онъ о картинахъ. Наслажденіе живописью—„пустое и суетное наслажденіе“. Всякое земное наслажденіе, говоритъ Петрарка, еслибы оно управлялось разумомъ, возбуждало бы любовь къ небесному и напоминало бы о нашемъ происхожденіи... А вы, отягощенные, приникшіе къ землѣ и пригвожденные къ ней, не осмѣливаетесь взглянуть наверхъ и, забывъ Творца солнца и луны, смотрите съ такимъ удовольствіемъ на тончайшіе рисунки (tenuissimas picturas)“ ****). Даже античное искусство не встрѣчаетъ со стороны Петрарки такого благосклоннаго пріема, какъ древняя наука. Онъ осуждаетъ его такъ же, какъ музыку и поэзію. „На кого не производятъ впечатлѣнія коринѳскія вазы?“—спрашиваетъ Радость въ діалогѣ De remedus utriusque fortunae. Разумъ отвѣчаетъ: „земное не поражаетъ привыкшаго къ небесному,

---

стѣ этого трактата: forma multos tentavit ac tentandos praebuit, quosdam stravit vel in crimen impulit vel in mortem. Ibid., p. 65.

*) De vita solitaria. Op., p. 257.

**) De remedus. Op., p. 2.

***) Ibid., p. 21.

****) Ibid, p. 39.

потому что первое сравнительно съ послѣднимъ такъ скромно, такъ ничтожно, наводитъ, наконецъ, такую тоску, такое тяжелое отвращеніе. Какимъ образомъ духъ, помнящій о своемъ происхожденіи, будетъ изслѣдовать земныя отверстія и высоко цѣнить то, что изъ нихъ выкапывается, въ то время какъ онъ видитъ небо, солнце, звѣзды, самого себя и созерцаетъ высочайшаго Творца всего этого?“ *).

Относясь отрицательно къ эстетическимъ наслажденіямъ, въ которыхъ никоимъ образомъ нельзя было найти нравственнаго вреда, Петрарка съ тѣмъ большею рѣзкостью нападаетъ на тѣ изъ нихъ, которыя могутъ имѣть дурное вліяніе на мораль. Таковы, по его мнѣнію, театральныя зрѣлища. „Ты, можетъ быть, наслаждаешься циркомъ и театромъ,—говоритъ онъ,—два мѣста, которыя, какъ всѣмъ извѣстно, всегда были противны доброй нравственности; туда пойдетъ только дурной и вернется еще худшимъ; для хорошихъ людей путь туда неизвѣстенъ, и если они случайно, по незнанью, зайдутъ туда, то не избѣгнутъ заразы“*).

Не подлежитъ сомнѣнію, что еслибы эстетическія потребности Петрарки отличались такою же глубиной и интенсивностью, какъ его научныя стремленія или какъ его любовь къ поэзіи и краснорѣчію, то онъ безъ особеннаго труда нашелъ бы возможность примирить эстетическое чувство съ религіей и открыть его благотворное вліяніе на нравственность, какъ онъ сдѣлалъ это по отношенію къ языческой наукѣ и поэзіи. Но искусство не возбуждало въ Петраркѣ значительнаго интереса: о немъ почти совсѣмъ не упоминается ни въ его многочисленныхъ трактатахъ, ни въ обширной перепискѣ, несмотря на все разнообразіе ея содержанія. Правда, въ діалогѣ De remediis utriusque fortunae, гдѣ говорится о вліяніи на человѣка различныхъ сторонъ жизни и различныхъ явленій внѣшняго міра, есть главы „о статуяхъ“, „о картинахъ“, „о вазахъ“; но это потому, что Петрарка старается предусмотрѣть

*) Ibid., p. 40.

въ этомъ трактатѣ всевозможные случаи и разсуждаетъ даже о значеніи для человѣка имѣть хорошаго зятя или сына, который потомъ окажется чужимъ**). Первый гуманистъ еще не сознаетъ важности искусства, быстрое развитіе котораго стояло въ неразрывной связи съ тѣмъ настроеніемъ, которое лежало въ основѣ его собственнаго міросозерцанія. Эта родственная связь гуманистической культуры съ искусствомъ Возрожденія была ясно понята гуманистами только въ XV столѣтіи.

VII.

Общій характеръ и историческое значеніе міросозерцанія Франческо Петрарки.

Несмотря на весь интересъ къ философіи, первый гуманистъ не оставилъ законченной и опредѣленной философской системы. Такая задача была для него не по силамъ, что онъ и самъ признаетъ въ концѣ своей жизни. „Я пренебрегаю сектами,—говоритъ онъ въ старческихъ письмахъ,— и стремлюсь къ истинѣ; но такъ какъ трудно ея достигнуть, а я незначительный и слабый ея искатель, то, часто не довѣряя себѣ, чтобы не запутаться въ заблужденіяхъ, я принимаю за истину самое сомнѣніе. Такимъ образомъ, незамѣтно я сдѣлался академикомъ, хотя только пришельцемъ изъ числа многихъ и неопытнѣйшимъ среди низкой черни. Я ничего не отрицаю, ничего не утверждаю и сомнѣваюсь въ отдѣльныхъ вещахъ, кромѣ тѣхъ, сомнѣніе въ которыхъ считаю святотатствомъ“ ***). Но и въ этомъ признаніи философское безсиліе значительно скрашено такимъ объясненіемъ колебаній мысли, которое совсѣмъ не соотвѣтствуетъ дѣйствительности. Мы видѣли, какимъ академикомъ былъ Петрарка; что же касается до его скептицизма, то онъ не отличался ни особенною глубиной, ни системати-

*) Ibid., p. 27.

**) Напр., De optimo genero I, p 75, De filio qui alienus inventus est II, p. 50 etc.

***) Opera, p. 745.

ческою послѣдовательностью. Петрарка рѣшительно отрицалъ религіозную метафизику и натурфилософію, какъ ее тогда понимали; но основы его отрицанія не только не оригинальны, а даже находятся во взаимномъ противорѣчіи. Онъ отвергалъ ортодоксальную схоластику и теологію съ помощью той же аргументаціи, которою пользовались Дунсъ Скоттъ и неономиналисты, и возставалъ противъ натурфилософіи и даже противъ всякой науки, держась точки зрѣнія мистиковъ, что стояло въ противорѣчіи не только съ воззрѣніями Скотта и неономиналистовъ, но и съ его собственной этикой. Этотъ противорѣчивый скептицизмъ прилагается, кромѣ того, не ко всѣмъ отдѣламъ философіи: этику Петрарка не только признавалъ, но и считалъ ее самою существенною для человѣка доктриной.

Но, признавая важное значеніе этики, первый гуманистъ не оставилъ и опредѣленной моральной системы. Этическія системы древняго міра его не удовлетворяли и не могли удовлетворить *), потому что цѣлью земной жизни онъ считалъ подготовленіе къ загробной; но, признавая основную цѣль христіанской морали, онъ незамѣтно для себя разошелся съ аскетизмомъ, который считался тогда наилучшимъ средствомъ для достиженія этой цѣли, и не противопоставилъ ему другой системы практической морали. Правда, въ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ его воззрѣніяхъ,—во взглядѣ на внѣшній міръ и духовную природу человѣка, а также въ его отношеніи къ наукѣ и къ литературѣ,—заключаются существенные элементы новой этики; но Петрарка не только не привелъ ихъ въ систему, но и не примирилъ и даже, повидимому, не замѣтилъ противорѣчія между этими взглядами и своими же воззрѣніями на физическую природу человѣка, а также на красоту, на любовь, на женщину и на семью. Вслѣдствіе всего этого первый гуманистъ въ исторіи философскихъ ученій не имѣетъ права ни на само-

*) Выше другихъ онъ ставилъ ученіе стоиковъ. „Я не сомнѣваюсь,—говоритъ онъ въ своей автобіографіи,—что народнымъ заблужденіямъ слѣдуетъ предпочесть мнѣнія стоиковъ“, но въ то же время онъ находитъ, что и Stoicorum praecepta veritati propinquiora, quam usui. Op , p. 333.

стоятельное положеніе, ни на выдающееся мѣсто среди представителей какого-нибудь опредѣленнаго направленія. Но это не уничтожаетъ важнаго значенія его возрѣній для выясненія исторіи развитія новой философской мысли, причемъ самые ихъ философскіе недостатки—односторонность, отсутствіе оригинальности, крайне неискусный эклектизмъ и связанныя съ нимъ противорѣчія — получаютъ важный историческій интересъ

Философское міросозерцаніе Петрарки ясно показываетъ, какое вліяніе оказывала на первые фазисы развитія новой мысли самая жизнь, т.-е. духовныя потребности эпохи, и какую роль играли при этомъ философскія ученія предыдущихъ эпохъ — античнаго міра и среднихъ вѣковъ. Самой характерною чертой въ міросозерцаніи Петрарки, красною нитью, которая проходитъ черезъ всѣ его сочиненія, является индивидуализмъ въ смыслѣ глубокаго интереса къ личности, а также къ міру и къ жизни, поскольку они имѣютъ отношеніе къ человѣку. Петрарка чрезвычайно заинтересованъ внутреннею жизнью человѣка и прежде всего своею собственной. Его Canzoniere—лѣтопись сердца, замѣчательный образецъ самонаблюденія; его автобіографія представляетъ собою анализъ, по мѣстамъ глубокій и безпощадный, самыхъ интимныхъ сторонъ внутренней жизни. Результатомъ этого интереса къ своей духовной жизни является у Петрарки высокая оцѣнка ея важности. Онъ считаетъ необходимымъ сдѣлать извѣстной свою автобіографію, хотя и назвалъ ее secretum suum, и тщательно собираетъ свою многочисленную переписку съ тою цѣлью, чтобы читатель понялъ изъ нея ходъ развитія автора и теченіе его жизни*). Это повышенное самосознаніе развиваетъ критицизмъ, и Петрарка не только не оставляетъ безъ литературнаго отвѣта нападокъ на свою личность и дѣятельность, но подвергаетъ рѣзкой критикѣ то, что не соотвѣтствовало его воззрѣніямъ. Изъ такого отношенія

*) Et progressus mei seriem (si ea forte cura fuerit) vitaeque cursum lector intelliget. Fracass. III, p. 306

къ своему внутреннему міру естественно вытекало желаніе теоретически обосновать и оправдать свои симпатіи, стремленія и воззрѣнія, и міросозерцаніе Петрарки представляетъ собою нечто иное, какъ попытку такого обоснованія и оправданія. Петрарка отвергалъ теологію, метафизику и философію природы, потому что ихъ объектъ не имѣетъ непосредственнаго отношенія къ человѣку, причемъ въ этомъ отношеніи онъ не дѣлалъ различія между древней и средневѣковой философіей и если онъ болѣе рѣшительно отвергалъ схоластику, то только за полное отрицаніе ею требованій краснорѣчія. Допуская въ силу такого же отношенія къ личности во всей философіи одну только этику и сводя къ ней въ сущности всю культуру, онъ признаетъ моральную цѣну лишь за тѣми воззрѣніями и стремленіями, которыя соотвѣтствуютъ его симпатіямъ. Словомъ, этика Петрарки—обобщеніе его личныхъ взглядовъ, наклонностей и стремленій. Но эта этика во многихъ пунктахъ расходилась съ тогдашней церковной доктриной и потому требовала авторитетной санкціи, въ поискахъ за которой и обнаружилось вліяніе на Петрарку философскихъ ученій предыдущихъ эпохъ. Прежде всего Петрарка стоитъ въ тѣсной, неразрывной связи съ средневѣковою культурой, и самая потребность въ санкціи личныхъ воззрѣній внѣшнимъ авторитетомъ составляетъ уже наглядное проявленіе этой связи. Продолжительная и тяжелая ферула церковной опеки мѣшала развитію самостоятельности мысли, и первый гуманистъ, несмотря на повышенное самосознаніе, обнаруживаетъ на себѣ этотъ результатъ средневѣковаго воспитанія. Далѣе, для Петрарки, какъ и для средневѣковыхъ мыслителей, высшую санкцію философскаго міросозерцанія составляетъ религія. Въ силу этого онъ борется съ общепринятыми церковными воззрѣніями въ союзѣ съ оппозиціонными теченіями, возникшими на средневѣковой католической почвѣ: отрицаетъ теологію во имя христіанской морали и отвергаетъ схоластику согласно съ воззрѣніями христіанской мистики.

Но съ такими союзниками, какъ средневѣковые схоластики, хотя бы и оппозиціонные, Петрарка не могъ обосновать своихъ воззрѣній, въ особенности же этическихъ и научныхъ. Поэтому, при ихъ защитѣ онъ рѣшительно отвергъ всякую схоластику, какъ ортодоксальную, такъ и оппозиціонную, и противопоставилъ ей болѣе подходящую для его настроенія античную философію, науку и литературу, что и составляло для него вторую санкцію его личныхъ воззрѣній. Но этотъ второй авторитетъ имѣетъ въ его глазахъ только второстепенное и подчиненное значеніе: онъ получаетъ силу только въ томъ случаѣ, если находится въ согласіи съ первымъ авторитетомъ, т.-е. съ католическою религіей. Вслѣдствіе этого Петрарка всякій разъ, когда ему нужно, примиряетъ съ католицизмомъ языческую древность и дѣлаетъ это двоякимъ образомъ: или приписываетъ католицизму совершенно чуждыя ему воззрѣнія, или чисто внѣшнимъ, формальнымъ образомъ подчиняетъ ему языческую науку и литературу. Такъ, класическое воззрѣніе на природу, вполнѣ соотвѣтствовавшее отношенію къ ней Петрарки, онъ примиряетъ съ католицизмомъ, объявивъ ее орудіемъ божественнаго промысла, ведущаго человѣка къ вѣчному спасенію; чуждый церкви и аскетическому христіанству взглядъ на высокое достоинство духовной природы человѣка онъ признаетъ католическимъ, слегка измѣнивъ толкованіе первороднаго грѣха, а классическій взглядъ на государство просто объявляетъ „не противнымъ христіанской истинѣ и религіи“. Еще проще и короче примирялъ Петрарка съ католицизмомъ языческую науку и литературу: если наука не отрицаетъ божества, она не вредна для религіи, а если она занимается человѣкомъ, то имѣетъ морализующее вліяніе и поэтому стремится къ одной цѣли съ религіей. Такими нехитрыми средствами*) примирялись оба авторитета и

*) Даже очень неглубокое ученіе Петрарки объ отношеніи науки къ религіи едва ли оригинально: оно представляется примиреніемъ реализма, все приписывавшаго знанію и считавшаго даже религіозныя догмы доступными человѣческому разуму, съ номинализмомъ, который отрицалъ этическое вліяніе знанія и не умѣлъ найти для него мѣста въ своей системѣ

предоставлялась широкая возможность обильно черпать изъ античной литературы нужныя обоснованія для индивидуальныхъ стремленій.

Итакъ, историческое значеніе міросозерцанія Фр. Петрарки заключается въ томъ, что оно, иллюстрируя связь новой мысли съ предыдущими эпохами, формулируетъ исходные пункты, пріемы и основныя положенія философіи Возрожденія. Индивидуализмъ Петрарки со всѣми его результатами былъ усвоенъ его послѣдователями, которые тоже нѣкоторое время пытались примирить его съ католицизмомъ или оправдать древностью, но мало-по-малу заботы о религіозной санкціи новыхъ стремленій становятся все болѣе и болѣе формальными, а неотъемлемыя права индивидуальныхъ потребностей на полное удовлетвореніе заявляются все рѣшительнѣе и смѣлѣй.

БИБЛІОТЕКА
СОЦІАЛИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМІИ

М. С. Корелинъ.

(† 3 января 1899 г.).

Ушелъ съ середины пути человѣкъ, еще много обѣщавшій и котораго не забудетъ никто изъ знавшихъ его. При воспоминаніи о немъ несомнѣнныя и крупныя его умственныя достоинства заслоняются въ моихъ глазахъ образомъ его *цѣлой* личности. Михаилъ Сергѣевичъ Корелинъ былъ болѣе чѣмъ честнымъ (фактически) человѣкомъ,—онъ былъ честнымъ *характеромъ*,—а это гораздо рѣже и особенно рѣдко въ Россіи, гдѣ, какъ давно замѣчено, даже святыхъ больше, чѣмъ людей доблестныхъ. Корелинъ (родился въ 1855 г., въ крестьянской семьѣ) началъ свою дѣятельность въ такую пору, когда русское общество подверглось великому испытанію, въ которомъ устоять до конца на пути добра удалось очень немногимъ даже между зрѣлыми тогда мужами, не говоря уже о юношахъ. Но Корелинъ имѣлъ нравственную натуру рѣдкой цѣльности, и разъ узнавши его точку зрѣнія,—которая въ сущности примыкала къ лучшей сторонѣ русскаго гуманизма такъ называемыхъ сороковыхъ годовъ,—можно было уже съ безошибочною увѣренностью сказать, какъ отнесется онъ къ тому или другому явленію и вопросу нашей жизни. Когда онъ признавалъ что-нибудь чернымъ *по существу*, онъ совсѣмъ не умѣлъ наводить на то же самое въ примѣненіи бѣлую, или

хотя бы сѣрую краску. Радостно было встрѣчать въ нашемъ обществѣ человѣка, у котораго и собственные пути и оцѣнки чужихъ опредѣлились окончательно не психологическими соображеніями, а этическими; утѣшительно было видѣть дѣйствіе „практическаго разума“ въ такомъ живомъ, горячемъ и страстномъ воплощеніи. Лишь черезъ долгіе промежутки сходясь съ Корелинымъ, я ни разу не испыталъ съ его стороны ни малѣйшей изъ тѣхъ неожиданностей, которыя даже на хорошихъ людей наносятся мутными житейскими волнами. Снаружи разговоръ Корелина производилъ впечатлѣніе не только рѣзкости, но и сердитости, которая однако была лишь другою стороною той *сердечности*, съ которою онъ относился къ дѣламъ общественнымъ такъ же, какъ и къ личнымъ,—душевною подкладкою его практическаго идеализма.

Какъ историкъ, Корелинъ изучалъ жизнь человѣчества главнымъ образомъ со стороны развитія идей. Первое его сочиненіе (легенда о Фаустѣ) напечатано въ „Вѣстникѣ Европы“. Большой двухтомный трудъ о раннемъ итальянскомъ гуманизмѣ и его исторіографіи, скромно представленный имъ въ качествѣ магистерской диссертаціи, былъ по достоинству оцѣненъ историко-филологическимъ факультетомъ Московскаго университета и вмѣстѣ съ докторскою степенью далъ Корелину мѣсто на славной каѳедрѣ Грановскаго. Читая много лекцій, онъ продолжалъ печатать свои труды въ разныхъ изданіяхъ, особенно въ „Русской Мысли“, въ „Вопросахъ Философіи и Психологіи“ и въ „Энциклопедическомъ Словарѣ“ Брокгауза-Ефрона. Въ послѣдній годъ онъ сталъ, между прочимъ, заниматься публицистикою (въ обновленной московской газетѣ „Курьеръ“). Я не знаю примѣровъ, чтобы умственный трудъ самъ по себѣ былъ когда-нибудь вреденъ для здоровья; другое дѣло—обильныя лекціи и особенно та сердечная напряженность, съ которою Корелинъ относился ко всѣмъ дѣламъ. Уже болѣе года ходили зловѣщіе слухи о состояніи его здоровья, но еще въ этомъ декабрѣ я видѣлъ его, хотя

замѣтно измѣнившимся наружно, но выѣзжающимъ и совершенно бодрымъ умственно. Двѣ недѣли потомъ произошло быстрое ухудшеніе, и онъ скончался. Хотя историческая наука въ Россіи, безъ сомнѣнія, лишилась въ немъ значительной умственной силы, но всего болѣе чувствительна потеря настоящаго *человѣка* съ рѣдкою твердостью и ясностью взгляда въ различеніи добра и зла общественнаго.

Владиміръ Соловьевъ.

М. С. Корелинъ.

(† 3 января 1899 г).

М. С. Корелинъ, профессоръ всеобщей исторіи въ Московскомъ университетѣ, происходилъ изъ крестьянъ, родился 30 августа 1855 г. въ селѣ Комлевѣ, Рузскаго уѣзда, Московской губ., въ 1868 г. изъ рузскаго уѣзднаго училища поступилъ въ первую московскую гимназію, въ 1880 г. кончилъ курсъ въ Московскомъ университетѣ, въ 1892 г. получилъ степень доктора исторіи за диссертацію „Ранній итальянскій гуманизмъ и его исторіографія".

Пишу о немъ не какъ объ ученомъ, а какъ о товарищѣ по профессіи, съ которымъ нерѣдко приходилось дѣлиться мыслями. А его образъ мыслей, думаю, не лишенъ и общаго интереса.

Въ него надобно было пристально и долго всматриваться, чтобы помирить одно видимое противорѣчіе въ его характерѣ. Въ немъ совмѣщались особенности, обыкновенно признаваемыя несовмѣстимыми и дѣйствительно рѣдко уживающіяся вмѣстѣ въ одной сколько-нибудь складно сложившейся личности. Одна изъ нихъ била въ глаза своимъ усиленнымъ проявленіемъ и казалась неосторожной привычкой или недостаткомъ умѣнія обращаться съ людьми: это его наклонность съ излишней откровенностью называть вещи своими именами и особенно дурныхъ людей и дурныя вещи—именами, соотвѣтствующими ихъ природѣ. Не замѣчая настроенія, внушавшаго эту наклонность, спѣшили приписать ее злоязычію. Даже люди доброжелательные и по-

тому медлительные въ строгихъ приговорахъ о ближнемъ готовы были видѣть въ этой привычкѣ своего добраго знакомаго отраженіе пессимистическаго образа мыслей, не умѣя найти для нея лучшаго источника, и снисходительно оправдывали такой образъ мыслей трудностью присужденнаго ему судьбой житейскаго пути, не умѣя подыскать ему какого-либо лучшаго оправданія. Но это была совсѣмъ не нужная снисходительность, потому что М. С. Корелинъ какъ родился, такъ и умеръ устойчивымъ оптимистомъ наперекоръ судьбѣ, которая повела его такимъ труднымъ житейскимъ путемъ. Онъ вѣрилъ въ идеи, какъ понималъ ихъ, а понималъ ихъ, какъ высокія и благотворныя мысли, свѣтлыми откровеніями западавшія въ избранные умы, и вѣрилъ, что эти мысли и суть настоящія историческія силы; эти силы, проникая въ людскую жизнь посредствомъ слова, рѣзца, кисти, музыкальнаго звука, превращаются въ дѣятельные житейскіе факты, становятся историческими факторами, пружинами, движущими человѣчество все впередъ и впередъ, все къ лучшему и совершеннѣйшему состоянію. Это былъ идеологъ и идеофилъ въ хорошемъ смыслѣ этихъ словъ. Отсюда у него, профессора всеобщей исторіи,—особенная любовь къ исторіи литературы и искусства, преобладающій интересъ къ судьбамъ личной жизни, къ успѣхамъ умственнаго и нравственнаго развитія, къ исторіи культуры. Его вниманіе приковывали къ себѣ эпохи и движенія, особенно обильныя сильными умами и идеями, глубоко проникавшими въ жизнь людскихъ массъ и на цѣлые вѣка ею овладѣвавшими,—древній Востокъ, языческій и библейскій, колыбель религій, гуманизмъ, какъ первый широкій и смѣлый размахъ свободной мысли. Онъ понималъ историческую силу въ смыслѣ героической, а не статистической величины, а героизмомъ въ исторіи онъ признавалъ только умственное и нравственное богатырство, и оно одно способно было плѣнить его осторожную мысль, дорожившую больше всего своей независимостью.

Хотя такой взглядъ на историческій процессъ находитъ

себѣ все меньше и меньше сторонниковъ, никто еще не взвѣсилъ съ провѣренной и общепризнанной точностью, сколько въ немъ субъективнаго увлеченія и сколько научной правды. Но большой интересъ, біографическій и психологическій, представляетъ тотъ случай, что такой взглядъ могъ сложиться въ русскомъ ученомъ второй половины XIX вѣка, родившемся и воспитавшемся въ средѣ, какъ нельзя болѣе удаленной отъ міровой сцены, на которой разыгрывались такія героическія драмы. Да и всякому ученому нашего времени, не только русскому, даже люди иного образа мыслей не рѣшатся отказать въ значительной умственной и нравственной энергіи и устойчивости, если онъ могъ въ полной сохранности, безъ уступокъ и потерь, пронести такой до вѣрованія убѣжденный взглядъ сквозь усиленный напоръ историческихъ воззрѣній совсѣмъ не столь ободрительнаго оптимистическаго свойства. Во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что такой взглядъ могъ лишь помочь М. С. Корелину твердымъ шагомъ пройти очень плохо выровненный путь отъ сельской мельницы на р. Рузѣ до каѳедры въ Московскомъ университетѣ.

Но, оставшись до конца историкомъ-оптимистомъ, онъ не вынесъ изъ своего опыта дѣтски-простодушной идилліи съ вѣчно-безоблачнымъ лазурнымъ міросозерцаніемъ. Совсѣмъ напротивъ, пережитыя испытанія и собранныя наблюденія научили его отчетливо считать и взвѣшивать историческія условія, мѣшающія безостановочному движенію человѣческаго прогресса. И во взглядѣ на эти зловредныя условія онъ остался вѣренъ своему историческому оптимизму. Онъ не признавалъ за ними ни исторической необходимости, ни метафизической надобности. Въ этомъ отношеніи онъ не былъ похожъ на древняго дуалиста Зендавесты, который все же оправдывалъ бытіе людей и дѣлъ отрицательнаго порядка, возводя ихъ къ особому самобытному міровому началу зла. По отношенію къ этимъ непріятнымъ явленіямъ М. С. Корелинъ не допускалъ ни оправданія отъ высшей телеологіи, ни сердобольнаго снисхожденія по человѣколюбію,

какъ къ жалкой глупости, ни даже простой полицейской терпимости, какъ къ неизбѣжному злу стихійнаго происхожденія. Ни въ человѣкѣ, ни въ природѣ онъ не находилъ никакого прирожденнаго имъ злого начала и думалъ, что въ дурныхъ или неразумныхъ дѣлахъ и людяхъ, причиняющихъ столько огорченій людямъ добрымъ и умнымъ, прежде и больше всего виноваты сами же эти добрые и умные люди: если бы послѣдніе все толково обдумывали и за всѣмъ хорошенько присматривали, считая то и другое своимъ общественнымъ долгомъ, подъ условіемъ котораго имъ даны и умъ и доброта, то на свѣтѣ не было бы ни зла, ни глупости, и такимъ образомъ глупцы и негодяи таковы не по своей природѣ, а по тому положенію, какое позволили имъ или заставили ихъ занять недоразумѣнія или равнодушіе умныхъ и добрыхъ людей. Вотъ почему людямъ, скорбѣвшимъ о дурномъ и неразумномъ въ мірѣ, отъ языка М. С. Корелина доставалось не легче, нежели тѣмъ, кто дѣлаетъ дурное и неразумное. Не было пощады ни дурнымъ, ни добрымъ, потому что и въ дурныхъ оказывались виноватыми добрые же. Притомъ обличенія высказывались безъ горечи и негодованія, а какъ будто даже съ нѣкоторымъ самодовольствомъ, какъ говорятъ о наказанномъ порокѣ. Да онъ не щадилъ и самого себя, находя какое-то удовольствіе въ томъ, чтобы говорить о своихъ недостаткахъ и приписывать себѣ не особенное возвышенныя побужденія. Казалось несообразнымъ такое сочетаніе пессимизма словъ съ оптимизмомъ научныхъ воззрѣній. Пытались объяснить совмѣщеніе такихъ противоположностей различіемъ ихъ источниковъ: пессимизмъ языка считали свойствомъ характера, оптимизмъ воззрѣній приписывали направленію мышленія. Иначе говоря, одно противорѣчіе мирили другимъ худшимъ, разладъ между словомъ и мыслью оправдывали разладомъ между умомъ и характеромъ.

Нѣтъ никакой нужды въ такомъ примиреніи, потому что нѣтъ самаго противорѣчія. Оптимизмъ—вовсе не сантиментальность. Истинный оптимистъ не тотъ, кто думаетъ, что

все на свѣтѣ устроено къ лучшему и какъ нельзя лучше, а кто убѣжденъ, что все здѣсь можно и должно устроить лучше, чѣмъ это стоитъ теперь. Это обычный признакъ оптимизма, даже характерный пріемъ оптимистическаго мышленія — соединеніе свѣтлыхъ упованій на будущее съ недовольнымъ взглядомъ на настоящее. Съ этой чертой мышленія тѣсно связана и одна нравственная особенность оптимизма — совмѣщеніе вѣры въ человѣка съ недовѣріемъ къ людямъ, потому что люди пока такъ еще мало оправдываютъ свой общій идеалъ *человѣка*, конечно, человѣка, идеалистически построеннаго. Происходитъ это оттого, что люди берутся за дѣла не по плечу, идеи высокія или признанныя таковыми проводятся умами средняго роста и проводятся такъ, что искренно вѣрующіе въ нихъ только портятъ ихъ, а проводники поразсчетливѣе сами не вѣрятъ въ проводимыя ими идеи, какъ въ несбыточныя мечты. Въ этомъ виновата не злая природа людей, а ихъ неумѣлость или неразвитость, недомысліе или легкомысліе; по винѣ этихъ недостатковъ коренные принципы жизни размѣниваются на мелкіе интересы, высокія идеи вырождаются въ низменныя тенденціи. М. С. Корелинъ безъ излишней брезгливости смотрѣлъ на неопрятную механику жизни. „Въ сущности нѣмцы, — писалъ онъ въ одномъ частномъ письмѣ изъ Германіи лѣтомъ прошлаго года, вскорѣ послѣ выборовъ въ новый рейхстагъ,—нѣмцы совершенно довольны тѣмъ количествомъ свободы, какое предоставлено въ ихъ распоряженіе, а весьма многіе очень бы желали ея ограниченія и притомъ съ разныхъ концовъ. Юнкера и вообще землевладѣльцы очень не прочь юридически позадержать деревенскихъ рабочихъ отъ переселенія въ городъ и вполнѣ сочувствуютъ фабрикантамъ, когда они заговариваютъ объ ограниченіи рабочихъ союзовъ. А какъ относятся къ свободѣ соціалисты,—хорошо извѣстно. Ими старались запугать избирателей. Но этого пугала здѣсь никто не боится, такъ какъ соціалистическіе идеалы признаются во глубинѣ души мечтами и самими

соціалистами. Очень жаль, что при недавнемъ распредѣленіи портфелей во Франціи обошли соціалистовъ, я убѣжденъ, что соціалистическій министръ оказался бы заурядным оппортунистомъ".

Но всякая подобная фальшь—дѣло поправимое. Зло не можетъ быть ни своею цѣлью, ни своимъ источникомъ; оно не рождается само изъ себя, а возникаетъ изъ неумѣлаго обращенія съ добромъ. Потому оно—не вѣчное бѣдствіе человѣчества, а только временное затрудненіе. Время и избавитъ отъ него: люди еще поучатся, понаберутъ знаній и опытовъ, поглубже вдумаются въ себя и въ вещи, поплачутъ и поумнѣютъ,—и будущее дождется свѣтлыхъ дней, какихъ не видало прошедшее. На что же тутъ негодовать или брюзжать, чѣмъ огорчаться? Это было бы похоже на логику ребенка, который сердится и кричитъ, пока не накажутъ предмета, о который онъ ушибся. Надобно не злиться на зло, а переработывать его въ добро, а этому очень много помогаетъ, когда называютъ вещи подобающими именами, глупое глупымъ, смѣшное смѣшнымъ. Когда въ отвѣтъ на теорію послѣдовательнаго историческаго прогресса М. С. Корелину полушутя напоминали извѣстные заунывные стихи Горація о послѣдовательной порчѣ поколѣній *), онъ соглашался, что бываютъ времена упадка, эпохи декадентства; но историческій процессъ измѣряется не отдѣльными эпохами, а цѣлыми періодами. Когда дѣло идетъ къ веснѣ, минутныя колебанія термометра, зависящія отъ перемѣнчивости вѣтровъ, не мѣшаютъ общему подъему средняго уровня температуры. Даже въ катастрофахъ, какія постигаютъ людей съ ихъ высокими идеями, надобно видѣть не крушеніе самихъ идей, а

*) Damnosa quid non imminuet dies?
Aetas parentum, peior avis, tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosiorem.

(Чего не испортитъ губительное время? Вѣкъ нашихъ отцовъ былъ хуже дѣдовскаго и произвелъ насъ, которые еще хуже, а мы не замедлимъ произвести поколѣніе извращеннѣе прежнихъ).

только неудачныя испытанія людей, недостаточно приготовившихся къ дѣлу. Въ томъ же письмѣ, отвѣчая на одинъ поставленный корреспондентомъ вопросъ, онъ настойчиво пишетъ даже о „неизбѣжности культуры", постепеннаго ея движенія впредъ, и о невозможности поворота назадъ. „Можетъ быть, некультурный человѣкъ живетъ и умираетъ счастливѣе насъ, но къ его состоянію нельзя уже вернуться, потому что это противно законамъ человѣческаго духа, а слѣдовательно и исторіи". Тожество законовъ человѣческаго духа и исторіи—одно изъ основныхъ положеній историческаго идеализма, какъ онъ сложился въ міровоззрѣніи М. С. Корелина. „Намъ не остается, значитъ,—продолжаетъ онъ далѣе,—никакого другого выхода, кромѣ работы надъ тѣмъ, чтобы при культурныхъ формахъ жить счастливо и умирать спокойно. И это возможно, потому что во всемъ мірѣ нѣтъ существа сильнѣе слабаго, хрупкаго человѣка; онъ подчинилъ себѣ природу, не будучи въ состояніи создать крупинки матеріи и самаго минимальнаго количества силы; ужели онъ не справится съ условіями и формами собственнаго общежитія? Невѣроятно, по моему мнѣнію".

Понятно важное, даже преобладающее значеніе, какое придавалъ онъ въ историческомъ процессѣ силамъ умственнымъ и, особенно, нравственнымъ. И онъ внимательно слѣдилъ за движеніемъ вопроса объ этомъ въ исторической наукѣ. Въ оставшейся послѣ него записной тетради сохранилось конспективное изложеніе статьи К. Лампрехта: „Was ist Kulturgeschichte?" Здѣсь съ особеннымъ удареніемъ отмѣчено, что „авторъ отрицаетъ, какъ односторонность, признаніе исключительнымъ факторомъ исторіи силъ моральныхъ, какъ дѣлаетъ Кантъ, силъ умственныхъ или матеріальныхъ, какъ дѣлаютъ Бокль и Марксъ.

М. С. Корелинъ былъ далекъ отъ такой односторонности. Но по самому характеру того, что онъ называлъ своимъ міросозерцаніемъ, онъ не могъ придавать одинаковаго значенія всѣмъ этимъ силамъ. Для него личность всегда была главнымъ историческимъ факторомъ; она — и основной ры-

чагъ, и цѣль человѣческаго развитія. „Я согласенъ —писалъ онъ въ одномъ письмѣ,—что цѣль культуры—улучшеніе индивидуальнаго существованія; вопреки остроумной баснѣ Вольтера я продолжаю думать, что міръ долженъ служить человѣку, и на его подчиненіе направлена вся культурная исторія". Но въ умственной и матеріальной жизни лицо слишкомъ зависитъ отъ другихъ, отъ общества; въ жизни нравственной каждый изъ насъ болѣе предоставленъ самому себѣ, потому болѣе самобытенъ и своеобразенъ, болѣе индивидуаленъ, самъ несетъ на себѣ всю отвѣтственность за свое *я* и проявляетъ наиболѣе энергіи. При томъ взглядѣ на значеніе личности въ исторіи, какого держался М. С. Корелинъ, нравственная жизнь, какъ наиболѣе энергичное проявленіе главнаго историческаго фактора, необходимо представляется важнѣйшимъ моментомъ историческаго процесса. Этимъ же и условливается направленіе, и обезпечивается успѣхъ самой культуры. Признавая „неизбѣжность культуры", развивающейся въ силу внутренней потребности человѣка, естественно признавать, что она не придетъ къ нему сама, откуда-то со стороны, какъ милостыня или незаслуженный даръ небесъ, а можетъ быть только плодомъ его собственныхъ усилій. „Чтобы получить культуру, человѣкъ долженъ же что-нибудь дѣлать; а посему культура отчасти выхаживается, но это нисколько не исключаетъ ея неизбѣжности, потому что человѣкъ стремится къ ней въ силу инстинктивной потребности". Если же нравственная жизнь—важнѣйшій моментъ историческаго процесса, понятно, что культурная самодѣятельность человѣка рано или поздно должна сосредоточиться на разработкѣ его нравственныхъ силъ, чѣмъ и довершится его работа надъ своимъ счастіемъ. Отсюда основное положеніе историческаго оптимизма: человѣкъ самъ долженъ и можетъ устроить все къ лучшему. Практическій выводъ изъ положенія: мы должны не просто ждать лучшаго будущаго, но и создавать его. Значитъ, конечная цѣль историческаго процесса—согласить культуру со счастіемъ. Это согласованіе возможно: справился же

слабый человѣкъ съ самой природой; „ужели онъ не справится съ условіями и формами собственнаго общежитія?“

Итакъ, культурная работа человѣка въ моральномъ направленіи представлялась М. С. Корелину не призывомъ къ избранію лучшаго изъ возможныхъ путей прогресса, а призваніемъ къ счастью, заложеннымъ въ самомъ существѣ людского общежитія, не нравственно-назидательнымъ требованіемъ, а историческою потребностью, влеченіемъ, которое надобно только освободить отъ наслоившихся на него примѣсей и парализующихъ или извращающихъ его вліяній. Историкъ-оптимистъ является вмѣстѣ моралистомъ и эвдемонистомъ.

Не знаю, удалось ли мнѣ изложить научный образъ мыслей М. С. Корелина достаточно полно и точно. Я изложилъ его, какъ его понялъ по наблюденіямъ и впечатлѣніямъ, вынесеннымъ изъ переписки, изъ нерѣдкихъ бесѣдъ и споровъ, при многолѣтнемъ и близкомъ знакомствѣ. Личныя міросозерцанія не теряютъ общаго интереса оттого, что составныя ихъ части, основныя идеи не отличаются новизною и оригинальностью. Любопытно не только ихъ содержаніе, но и самое построеніе. Мы всѣ думаемъ большею частью объ одномъ и томъ же, но каждый по-своему; потому безконечно разнообразны индивидуальныя сочетанія и проявленія всѣмъ намъ знакомыхъ идей и мотивовъ, и въ этомъ ихъ не маловажный интересъ. Въ нихъ часто не все стройно и послѣдовательно съ логической точки зрѣнія: это не философскія системы, а жизненные компромиссы или психологическія комбинаціи, сложившіяся подъ разнообразными житейскими вліяніями, нерѣдко даже съ участіемъ научныхъ. Жизнь полна такими логическими диссонансами, слаживаемыми практически, т.-е. исторіей, и ими она держится, по крайней мѣрѣ до поры до времени, въ ожиданіи лучшаго будущаго. Такія міросозерцанія не совсѣмъ удобны для изученія: мы такъ пріучили свое мышленіе гармонично строить человѣка на какомъ-либо одномъ мотивѣ. И въ из-

ложенномъ образѣ мыслей замѣтны такія нестройности, къ которымъ можно прибавить и еще одну: это культъ избранныхъ личностей, предназначенныхъ направлять своими идеями жизнь косныхъ массъ, и рядомъ съ нимъ глубокое убѣжденіе въ практической силѣ и пользѣ просвѣщенія, науки для этихъ массъ, въ ихъ способности воспріять эту науку и по ней перестроить свою жизнь. Всѣ такія невыяснившіяся точки въ образѣ мыслей М. С. Корелина сводятся къ основной, какъ бы сказать, логической антиноміи, которую можно выразить такъ: *оптимизмъ въ пессимистической окраскѣ*. Это и казалось необъяснимымъ противорѣчіемъ въ его характерѣ. Но съ его точки зрѣнія это противорѣчіе было понятно, если только здѣсь было противорѣчіе. Оптимистическій идеализмъ его имѣлъ научный источникъ чисто пессимистическій. М. С. Корелинъ былъ настолько основательный историкъ, чтобы знать, какой коловоротъ ужасовъ представляетъ исторія человѣчества. Если оно еще не погибло въ хаосѣ внѣшнихъ бѣдствій и своихъ собственныхъ заблужденій, значитъ, есть въ немъ спасительныя силы могущественнѣе этого хаоса, которыя со временемъ одолѣютъ его, водворятъ прочный порядокъ: это идеи, выражающія лучшія свойства и стремленія человѣческаго духа, его идеалы. Съ другой стороны, оптимизмъ М. С. Корелина по самому складу его характера производилъ на него самого впечатлѣніе, внушавшее ему взглядъ на людей и дѣла тоже пессимистическій. Онъ былъ настолько трезвый и внимательный наблюдатель дѣйствительности, что не могъ не видѣть, какъ она далека отъ этихъ идеаловъ, къ которымъ должна приближаться. Чѣмъ глубже вживался онъ духомъ въ эти идеалы, тѣмъ дальше расходилось это разстояніе и тѣмъ больше находилъ онъ болѣзненнаго удовольствія колоть этимъ глаза и себѣ, и другимъ: онъ и себя не выдѣлялъ изъ числа всѣхъ. Чѣмъ ярче свѣтъ, тѣмъ гуще кажутся окружающія его тѣни. Всѣ извѣстныя излишества языка М. С. Корелина въ сужденіяхъ о людяхъ можно выразить такими словами: всѣ вы, господа, плохіе люди, но не

сердитесь на меня: вѣдь и я нисколько не лучше васъ и всѣ мы ничего не стоимъ въ сравненіи съ тѣмъ, чѣмъ быть должны. Простой пессимистъ, безъ оптимистической основы, никогда этого не скажетъ. Онъ отнесется къ людямъ снисходительнѣе и презрительнѣе, подумаетъ, но тоже не скажетъ: они не могутъ быть ничѣмъ лучше того, что они теперь, а потому такими и должны оставаться; за что же ихъ осуждать и бранить? Описанное сочетаніе такого образа мыслей съ такой манерой отношеній къ людямъ заслуживаетъ вниманія не только съ психологической стороны, но и въ интересѣ исторіи русской культуры. Впрочемъ, это уже дѣло біографіи, а не дружескаго воспоминанія о покойномъ.

Прибавлю только двѣ черты. Во-первыхъ, сколько мнѣ извѣстно, покойный не допускалъ въ преподаваніе отрицательнаго элемента своего образа мыслей: къ учащимся была обращена только лицевая сторона его, и преподаватель производилъ на нихъ цѣльное и сильное ободряющее впечатлѣніе, приготовляя ихъ къ жизненной борьбѣ твердостью и законченностью своихъ убѣжденій, ихъ близостью къ самымъ основамъ жизни, къ первичнымъ запросамъ молодыхъ умовъ, прямотою и задушевностью обращенія. Потомъ, обычные его отзывы о Россіи и Западѣ возбуждали во многихъ подозрѣніе въ недостаткѣ у него любви къ отечеству. Въ отвѣтъ на это приведу выдержки изъ одного письма его ко мнѣ 1886 г. изъ-за границы. Въ томъ году совершились извѣстныя болгарскія событія, встревожившія западную Европу, объединеніе Болгаріи, паденіе князя Александра и пр. Въ западной прессѣ поднялся ужасный шумъ и гамъ противъ Россіи. «Въ газетахъ, кромѣ поразительнаго невѣжества, особенно любопытна совершенно патологическая, психопатическая вражда и ненависть къ нашей родинѣ... Въ этомъ всеобщемъ лаѣ не было, однако, и тѣни презрѣнія, что особенно характерно... Въ основѣ этой психической болѣзни лежитъ трусость, совершенно невѣроятная по своимъ размѣрамъ... Всѣ опасенія усиливаются въ виду

свойствъ врага: что-то огромное, страшное, неизвѣстное, почти стихійное. У себя дома Россія непобѣдима—это прямо говорятъ журналисты, когда расчувствуются. А что будетъ съ буржуазно-скаредною экономностью и съ полированною нищетой, если это чудище перевалится за границу? Конечно, вслухъ объ этомъ не говорятъ, но въ частныхъ разговорахъ эта мысль проскальзываетъ частенько. Изъ массы примѣровъ приведу одинъ. Дѣло происходило нынѣшнимъ лѣтомъ въ Англійскомъ саду въ Мюнхенѣ. Моя дочь играла съ своей куклой и, конечно, болтала по-русски. Въ это время проходитъ мимо нея совсѣмъ интеллигентный старикъ, гладитъ ее по головѣ и говоритъ: о Русскіе, Русскіе! вы еще много надѣлаете намъ хлопотъ. Не правда ли, характерно, какія мысли наводитъ на нѣмца играющій русскій ребенокъ, да еще дѣвочка!.. Это всеобщее помѣшательство производило на меня двоякое впечатлѣніе: во-первыхъ, заставляло задумываться о томъ, что такое европейское общественное мнѣніе и какую оно имѣетъ цѣну, и, во-вторыхъ, будило любовь и, странно сказать, даже нѣжность къ этому страшному и темному чудищу. Темныя стороны вдали забывались, свѣтлыя выступали ярче, и въ результатѣ являлось искреннее желаніе отдать всѣ свои силы, всего себя на служеніе этому гиганту".

В. Ключевскій.

Библиотека социалистическая