

Гуманизм и «гуманизмы»: (еще раз) к постановке методологической проблемы*

Ованес Акопян

Вопрос о том, что такое «гуманизм», стоит перед учеными, занимающимися европейским Возрождением, примерно столько же лет, сколько существует сам термин «Ренессанс». И хотя любые обобщающие термины условны, трудно себе представить современного ученого, обходящегося без них. У всех исследователей проблемы ренессансного или просто новоевропейского гуманизма, от Дж. Джентиле до Дж. Хенкинса и С. Туссена, не вызывает сомнений, что он имел непосредственное отношение к «возрождению» античной культуры, однако степень его воздействия на тот тип культуры, который сейчас принято называть Ренессансом, до сих пор вызывает споры.

Начиная с классика этой области исследований и популяризатора термина «Ренессанс» Якоба Буркхардта, «гуманизм» зачастую понимался двойственно. С одной стороны, подразумевалось, что новое интеллектуальное течение было полноценной философией, которая «освободила» человека от оков средневековых суеверий и религиозных догм и открыла новые подходы к осмыслению личности и ее места в системе мироздания. С другой, гуманистическая ученость способствовала возрождению,

* Эта работа представляет собой дополненную и переработанную версию статьи, опубликованной в журнале *Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории* (Акопян 2014).

Ovanes Akopyan, Consortium of Humanities Centers and Institutes (CHCI), o.akopyan@outlook.com, 0000-0003-0194-2692

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Ованес Акопян, *Гуманизм и «гуманизмы»: (еще раз) к постановке методологической проблемы*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0893-2.03, in Marcello Garzaniti, Ovanes Akopyan, Iris Karafillidis, Francesca Romoli (edited by), *In dialogo con l'Occidente: Rinascimento e renovatio nella Russia del Cinquecento / В диалоге с Западом: возрождение и религиозное обновление в России XVI века*, pp. 17-31, 2025, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0893-2, DOI 10.36253/979-12-215-0893-2

казалось бы, потерянного античного наследия. Правда, те, кто акцентировал свое внимание преимущественно на этом аспекте, расходились в оценке «революционности» такого возрождения: немногие, подобно современным исследователям, воспринимали *studia humanitatis* как путь к возникновению гуманитарных наук¹ – для большинства обращение к прошлому было духовной практикой и возвращением к культурно-национальным и прочим «истокам».² Обе эти концепции, одновременно впитавшие романтизированное представление о ренессансной эпохе и неизбежно ориентиовавшиеся на мысль Ницше, нашли как сторонников, так и противников, в том числе среди представителей как называемой русской религиозной философии. Пожалуй, Николай Бердяев, оставивший чрезвычайно критические эссе о пагубном влиянии «ренессансного гуманизма» на культуру Нового времени, в том числе на возникновение социалистических движений, и Владимир Забугин, которому посвящена замечательная статья Ольги Кусенко в этом сборнике, – самые очевидные примеры размышлений русских философов начала XX века о феномене европейского Возрождения.

На более же научные рельсы проблема ренессансного гуманизма была поставлена уже в первой половине XX века. Она разрабатывалась прежде всего на итальянском материале. Это объясняется не только тем, что обе концепции, о которых речь пойдет ниже, были созданы учеными-«итальянистами», но и первостепенным значением культуры Италии в этот период в сравнении с другими странами. Неудивительно, что апробированные на итальянской почве представления о гуманизме и, в целом, о Ренессансе затем были перенесены на культуры заальпийских территорий. Поэтому нет ничего странного в том, что наши дальнейшие рассуждения будут непосредственно касаться творчества некоторых видных мыслителей итальянского Возрождения.

На пути решения вопроса о сущности гуманизма в значительной степени повлияли актуальные тогда философские течения – прежде всего экзистенциализм – и политическая обстановка. В сложные годы между двумя мировыми войнами и после окончания второй из них европейские интеллектуалы чувствовали глубокий кризис традиционной культуры, что привело к особенному интересу к истории Средневековья и Ренессанса как времени формирования исконной цивилизации Старого Света. Обращаясь к прошлому, они не только пытались понять, каким образом западноевропейская цивилизация умудрилась встать на кровавый путь (для кого-то кульминацией оно было революция 1917 года и последо-

¹ Из наиболее известных работ, посвященных этому вопросу, см. Grafton, and Jardine 1986; Celenza 2021.

² Особенно важная работа в этом контексте Ruehl 2015. О том, как германские интеллектуалы использовали прошлое для создания национального мифа, см. также Marchand 2009.

вавшая затем советизация России, для других – Освенцим и ужасы национал-социализма), но и создали несколько идеалистическую картину конкретной эпохи, в которой человеческое достоинство и безграничные возможности творца были основами созидания, а не уничтожения.

Одновременно на эти же вызовы, но под своим углом зрения, стремились ответить философы; и доказательством тому, что исследования ренессансного гуманизма шли параллельно с современными им интеллектуальными спорами, может служить простой факт: в те же годы, когда появились монографии Эудженио Гарэна и Пауля Оскара Кристеллера, свои, не связанные с научными поисками, работы о том, что такое «гуманизм», публикуют два видных философа XX века – Мартин Хайдеггер (*Письмо о гуманизме* [1947], см. Хайдеггер 2007) и Жан-Поль Сартр (*Экзистенциализм – это гуманизм* [1946], см. Сартр 1953). Незадолго до этого французский кардинал Анри де Любак опубликовал свою книгу об «атеистическом гуманизме», где, вдохновляясь, помимо прочего, романами Достоевского, ставит диагноз пост-ницшеанской философии и ее стремлению низвергнуть Бога и заменить Его «сверхчеловеком» (De Lubac 1944). Это хронологическое совпадение заставляет поставить два принципиальных вопроса: насколько сильным было влияние философии на научный анализ гуманизма эпохи Возрождения, и были ли прочтения этих «гуманизмов» в чем-то идентичными?

Две важнейшие – и концептуально противоположные – теории «ренессансного гуманизма» принадлежат итальянскому ученому Э. Гарэну и американскому историку немецкого происхождения П.О. Кристеллеру. В русскоязычной литературе к трудам этих авторитетнейших ученых обращались неоднократно, хотя, очевидно, симпатии исследователей были в целом на стороне Э. Гарэна в силу как политических (не стоит забывать о тесных связях Коммунистической партии Италии с советскими коммунистами), так и личных причин (многие замечательные отечественные историки были лично знакомы с ним).³ Поэтому неудивительно, что в СССР, а затем и в России, взгляды итальянского ученого часто находили и находят поддержку (см. Баткин 1995: 45-55; Брагина 2002: 7-16). С другой стороны, отдавая должное таланту Кристеллера, советские и российские ученые считали его видение Ренессанса и в особенности гуманизма однобоким и бесперспективным.⁴ Не столько для реабилитации Кристеллера в глазах российского читателя, в которой он несколько не нуждается, сколько для уяснения реального положения вещей обратимся еще раз к трудам Гарэна и его американского друга и оппонента.

³ В доказательство положительного отношения к Гарэну отечественных историков можно напомнить, что еще в позднесоветский период на русском языке был издан сборник статей итальянского ученого: Гарэн 1986. Насколько мне известно, до сих пор ни одной работы Кристеллера по-русски не опубликовано.

⁴ Л. Баткин (1995: 55), правда, предлагает сочетать «узкое» прочтение гуманизма Кристеллера с более «широкими» взглядами Гарэна.

Начнем с точки зрения Гарэна, которую он изложил в книге *Итальянский гуманизм: гражданская жизнь и философия в эпоху Возрождения*, вышедшей в 1947 году на немецком языке.⁵ Как следует из названия, для Гарэна не существует дихотомии между гуманизмом и философией. Ренессанс, а вместе с ним и гуманизм как представление о человеке, прошли последовательные стадии. Сперва это был «гражданский гуманизм»,⁶ который не избегал моральной и этической философии, но концентрировался на политических вопросах. Примерно после середины XV века, по мнению Гарэна, наметился переход к платонизму как новому витку философской мысли, а XVI век ознаменовался поворотом в сторону натурфилософии. Надо признать, что подобная хронология, при всей своей понятной условности, тем не менее принята в научном сообществе. Она позволяет подтвердить главный тезис Гарэна: гуманизм и Возрождение – понятия неразрывно связанные, тесно сплетенные в истории мысли эпохи, которая, в свою очередь, характеризуется резким изменением сознания человека, представлений о себе и об окружающем мире. Именно антропологическая составляющая стала центром концепции Гарэна, что позволяло говорить о гуманизме не только в философии, но и прежде всего в искусстве.

Гарэн разработал свою теорию при значительном участии двух людей, Джентиле и Э. Грасси, которые покровительствовали молодому ученому.⁷ Грасси, бывший ученик Хайдеггера, занимался в фашистской Италии исследованиями Возрождения, уделяя особое внимание национальным аспектам. Одной из основных задач своих научных изысканий Грасси считал утверждение исключительности итальянского Ренессанса с националистических позиций. Справедливости ради надо отметить, что книга Гарэна, вышедшая в свет уже после капитуляции фашистской Италии, то есть при иной политической обстановке, в целом лишена подобного псевдопатриотического пафоса. Однако очевидно, что, заказав Гарэну книгу *Итальянский гуманизм: гражданская жизнь и философия в эпоху Возрождения* еще до начала Второй мировой войны, Грасси рассчитывал на нужный себе результат.

Второй же наставник Гарэна, неогегельянец Джентиле с собственных философских позиций воспринимал Ренессанс как поворотный момент в истории европейской духовности. Он считал, что сущность Возрождения теснейшим образом связана с идеей свободы человека. По мнению Джентиле, историческая ценность Ренессанса заключается именно в том, что в

⁵ Garin 1947 (новое итальянское переиздание – Garin 2008).

⁶ Сам термин «гражданский гуманизм» был впервые использован в фундаментальной работе Х. Барона, которая чрезвычайно важна для понимания культурных и политических процессов раннего Возрождения: Baron 1966. Критическое переосмысление термина см. в Hankins 2000; Baker, and Maxson 2015.

⁷ Об этом см. Hankins 2003: 573-90; Fubini 2007. О «гуманизме» как части более обширной философской концепции, преимущественно среди итальянских ученых конца XIX–начала XX вв., см. Rubini 2014.

этот период был осуществлен решительный поворот к изучению человека. Поэтому в его трудах выкристаллизовалось мифическое представление о «достоинстве человека» как основе трудов флорентийских мыслителей конца XV века, в особенности Джованни Пико делла Мирандола. Согласно этой точке зрения, которая впоследствии была поддержана не только Гарэном, но и множеством его последователей и учеников, *Речь о достоинстве человека* – центральное сочинение Джованни Пико делла Мирандола, в котором будто бы представлено совершенно новое видение свободы и позиции человека как «узла мира» в универсуме.⁸ В подобном контексте остальные труды Пико становятся вспомогательным инструментарием, который лишь дополнительно подтверждает главный тезис его творчества. Учитывая антропологическую ориентацию гуманизма Гарэна, неудивительно, что именно *Речь о достоинстве человека* получила особенный статус как апофеоз новой, обращенной к человеку, культуры.

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

Тем не менее идея Джентиле оказалась чрезвычайно живучей. Под эгидой неогегельянства, а затем и неокантианства в лице крупного немецкого философа Эрнста Кассирера (Кассирер 2013, немецкое издание – 1927 года)⁹ это узкое прочтение творчества Пико нашло серьезных сторонников. Надо ли удивляться тому, что первое крупное самостоятельное исследование Гарэна (Garin 1937) было посвящено творчеству Пико, и идея свободы стала сквозной темой книги?

Русскоязычная традиция безоговорочно переняла этот весьма спорный тезис и, к сожалению, до сих пор продолжает его тиражировать, хотя в западных исследованиях он уже был принципиально пересмотрен.¹⁰

⁸ Критическое издание см. в Pico della Mirandola 2003. В последнем вышедшем на данный момент англоязычном издании текста, в переводе Б. Копенхейвера (2022), выражение «о достоинстве человека» принципиально опущено.

⁹ См. также Cassirer 1942.

¹⁰ Б. Копенхейвер суммировал результаты своих исследований на протяжении многих лет в книге Sorenhaver 2019. Его точка зрения – что «Речь» – прежде всего каббалистический текст – была справедливо подвергнута критике, в частности потому, что он, подобно Гарэну, которого Копенхейвер беспощадно критикует, концентрируется всего лишь на одном аспекте взглядов Пико, игнорируя в той или иной мере все прочие.

Следование за безусловным авторитетом итальянского ученого привело к полному искажению в сознании широкого круга читателей верного представления о цели творчества, которую поставил перед собой сам Джованни Пико делла Мирандола: органично соединить разнообразные философские и теологические учения в рамках универсальной доктрины, христианской по своей сущности. Именно этому посвящена большая часть *Речи о достоинстве человека*, которая, к слову, не была широко известна при жизни самого философа, должна была служить всего лишь введением к его фундаментальному труду *900 тезисов по философии, теологии и каббалистике* и вдобавок получила дополнение «о достоинстве человека» лишь после смерти автора. Из этого можно сделать вывод, что Гарэн, вслед за Джентиле избравший *Речь* одним из центральных текстов всего Ренессанса, преувеличил значение данного трактата, а следовательно, и его роли в становлении ренессансной антропологии. Но чрезмерно «прогрессивная» интерпретация *Речи о достоинстве человека* стала лишь частью сложившейся в СССР концепции Ренессанса. Акцент на индивидуализме Возрождения, личностном начале и – чаще всего – их противопоставление коллективному мышлению Средних веков, очевидно, искажали облик всей эпохи. Подобные категории были восприняты в других гуманитарных областях. И если в случае архитектурных или художественных новаций гуманистическое влияние может быть подтверждено не только визуально, но и текстуально (классический пример: Wittkower 1949), то в иных ситуациях результаты такого рода экстраполяции вряд ли можно считать удовлетворительными. Показательным – и одновременно важным для русскоязычного читателя – примером служат попытки – по большей части безуспешные – обнаружить следы проникновения ренессансного индивидуализма в культуру русского Средневековья XV–XVI веков. Это, в свою очередь, существенно затрудняет понимание действительного места Московской Руси – государства, демонстрировавшего устойчивую враждебность к любым проявлениям «иной» культуры, но при этом вынужденного каким-то образом воспринимать, переосмысливать или купировать её редкие проблески – в контексте «глобального Ренессанса». При этом будет неверно говорить о том, что подобный подход не принес существенных научных результатов: труды Л. Брагиной и Л. Баткина, некогда открывшие совершенно новые горизонты в изучении Ренессанса, до сих пор представляют большую ценность благодаря глубокой проницательности их авторов. Однако, несмотря на свои выдающиеся достоинства, написанные под влиянием концепции Гарэна, в то время, казалось бы, полностью удовлетворявшей научное сообщество, как минимум европейское, сейчас эти труды не могут полностью соответствовать меняющемуся вектору историографии, в первую очередь в разделах, посвященных гуманизму и связанной с ним антропологии. Но не будем забывать, что, кроме отечественных ученых, по пути, намеченному Гарэном, пошли многие коллеги из европейских стран, прежде всего Италии и Франции.

Научный путь Кристеллера был не менее тернист (Monfasani 2001; Kristeller, and King 1994). Студент университетов Гейдельберга, Берлина и Фрайбурга, Кристеллер первоначально намеревался заниматься отнюдь не гуманизмом и Ренессансом, а позднеантичным неоплатонизмом. Его магистерская работа, защищенная в 1928 году, была посвящена творчеству Плотина. Однако во Фрайбурге ему довелось учиться у самого Мартина Хайдеггера, который посоветовал молодому талантливому студенту обратиться к изучению наследия итальянского мыслителя и переводчика Марсилио Фичино. Как вспоминает Кристеллер, Хайдеггер испытывал серьезный интерес к Фичино, хотя его познания в этой области не были особенно значительными. Разумеется, Хайдеггер сам имел некоторые виды на Фичино, поскольку платоновское наследие возродилось прежде всего благодаря титаническим стараниям флорентийца.

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

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

Кристеллер в своих рассуждениях четко разделял философскую составляющую Ренессанса и гуманизм, который, по его мнению, не может иметь ничего общего с философией (Fubini 2007: 511-12). Так, по мысли Кристеллера, развитие философии было тесно связано с рациональной метафизикой (или «первой философией»), которая прошла последовательный путь от античности до Канта и Гегеля, и на этом пути Фичино занимал особое место как переводчик Платона и неоплатоников (Hankins 2003: 583; Fubini 2007: 510). Кристеллер признавал, что на этом большом временном отрезке гуманизм и прочие интеллектуальные течения оказывали сильное воздействие на философию, однако они так и не поглотили метафизику.

Концепция Кристеллера выработалась под значительным влиянием так называемого неогуманизма немецкого мыслителя Фридриха

Нитхаммера и трудов Вернера Йегера, чьи лекции молодой Кристеллер посещал в Берлине. Будучи идейным последователем Нитхаммера (которому, собственно, принадлежит сам термин «гуманизм» в современном его значении, см. Toussaint 2008: 107-45), Йегер придерживался идеи непрерывности культур с преобладающей ролью греческого наследия. Он считал, что между греческой и германской культурами «существует мистическая связь» (Toussaint 2008: 111). Для ощущения этой близости было необходимо изучать греческих авторов, и здесь Йегер и его окружение шли по стопам Нитхаммера, видевшего в идее «гуманизма» исключительно филологические аспекты. Идеи неогуманистов глубоко затронули немецкую культурную и университетскую среду, и Кристеллер не был исключением.

По мнению Кристеллера, под понятием *studia humanitatis* стоит понимать только тот набор профессиональных занятий, который пришел на смену средневековым тривиуму и квадривиуму.¹¹ Признавая влияние филологических штудий, этики и педагогики на формирование новой культуры, немецко-американский ученый тем не менее не видел ее сугубо прогрессивного характера и в отличие от своего визави в меньшей степени акцентировал внимание на антропологии. Многие отечественные исследователи ставят Кристеллеру в упрек то, что его концепция, в отличие от гарэновской, не дает целостного представления о Ренессансе и гуманизме. Однако, на мой взгляд, подобная критика не совсем справедлива. Как уже было сказано выше, один из главных текстов, будто бы подтверждающий основной тезис Гарэна, в действительности не может быть интерпретирован столь прямо, а представление о всей культуре Ренессанса от XIV до XVII века как постоянной эволюции представлений о человеке приводит, наоборот, к узости восприятия всего периода. Так, неудивительно, что абсолютный акцент на светской по духу антропологии исключает из поля зрения отечественных исследователей многие ключевые проблемы, прежде всего связанные с восприятием христианства и Библии. Не получили должного освещения также вопросы магии, астрологии и прочих оккультных наук, а также мало вяжущееся с прогрессивным характером гарэновского «гуманизма» возрождение скептицизма как противостояния против распространения философии еще в конце XV века в той же Флоренции (и в круге все того же Джованни Пико della Мирандолы), где идея человеческого достоинства как будто получила столь мощную поддержку. С другой стороны, подход Кристеллера при более внимательном взгляде оставляет большое поле для исследований, не втиснутых в тесные рамки антропологии и светской культуры. Гуманизм Кристеллера, в гораздо большей степени связанный с античным восприятием термина *homo humanus*, подразумевает широкую образованность, эрудированность и высокую культуру гуманиста как знатока древности

¹¹ Хотя, разумеется, Кристеллер видел в этом процессе преемственность: Witt 2006.

и языков, стремящегося к самосовершенствованию. Пути же философии, пересекавшиеся с гуманистическим течением, тем не менее оставались независимыми. Это, в свою очередь, побуждает не искать во что бы то ни стало признаки абсолютизации человеческой свободы в трудах каждого мыслителя эпохи Возрождения, а рассматривать развитие ренессансной интеллектуальной культуры под иным углом. Современные исследователи убедительно показывают, что «гуманистический поворот» не привёл к быстрой победе платонизма (или атомизма) над «устаревшим» аристотелизмом.¹² Напротив, схоластическая традиция сохраняла доминирующее положение на протяжении всего раннего Нового времени, и многие «прогрессивные» нововведения были инициированы именно её представителями. Остальные философские направления – платонизм, атомизм, скептицизм, стоицизм – сосуществовали с ней, дополняли друг друга и далеко не всегда воспринимались ренессансными мыслителями как противоречащие или радикально отвергающие аристотелизм. Таким образом, концепция Кристеллера, как это ни покажется странным его критикам, оказывается более универсальным средством для описания всей целостности культуры Ренессанса, ибо в ней под одним ярлыком невозможно объединить Лоренцо Валлу, Марсилио Фичино и Франческо Патрици. В системе координат Кристеллера Фичино становится гуманистом только тогда, когда занимается профессиональным переводом с греческого на латынь; во всех остальных случаях он «философ». И подобный подход позволяет избежать острых углов, когда сама фигура мыслителя не укладывается в классические рамки нашего восприятия Возрождения. Наиболее характерный пример – философ Пьетро Помпонаци. Изучая его творчество в терминах Гарэна, придется признать, что Ренессанс не знал менее гуманистического мыслителя. Но при этом ни у кого не возникнет сомнений, что Помпонаци – один из наиболее ярких мыслителей Возрождения. Таким простым способом Кристеллер снимает проблему «гуманистической философии» или еще более абсурдной «гуманистической теологии»: в установленных им координатах такие понятия существовать не могут, в отличие, например, от «христианского гуманизма», ориентированного на новое прочтение и комментирование Библии. Поэтому было бы верным признать гуманизм одним из наиболее влиятельных явлений в интеллектуальной жизни Ренессанса, однако сама эта эпоха, многообразная и разносторонняя, никоим образом не может быть сведена только к гуманизму, пусть даже в самом широком его значении.

В последнее время, особенно после смерти Гарэна в 2004 году, сложившиеся стереотипы о гуманизме все больше пересматриваются. Подтверждением тому можно считать рост числа публикаций о гуманизме.

¹² Классическое исследование о роли аристотелизма в интеллектуальной культуре эпохи Возрождения – Schmitt 1983. Из наиболее важных работ последнего времени стоит выделить Martin 2011; Blum 2012; Martin 2014; Del Soldato 2020.

Помимо работ, посвященных историографическим спорам о сущности гуманизма, в первую очередь стоит выделить книгу Р. Уитта о возникновении гуманистического движения в грамматических школах севера Италии (Witt 2003). Не стоит также забывать о постоянном интересе к роли греческого и византийского наследия в развитии европейского гуманизма. Особое значение здесь имело изучение греческого языка – сначала в Италии конца XIV–начала XV веков, а затем и на просторах всей Европы.¹³ И приходится признать, что некогда разделенный на две части научный мир постепенно переходит к единству. Сложившаяся и укрепившаяся в англоязычном мире концепция Кристеллера постепенно выходит на первый план и в европейском ареале, ранее по преимуществу «гарэновском». Надо сказать, что в этом велика заслуга учеников Кристеллера – Дж. Хенкинса, Дж. Монфазани и некоторых других крупных ученых, верных заветам своего учителя. Наиболее ярким тому подтверждением служит двухтомный сборник статей Дж. Хенкинса *Гуманизм и платонизм в итальянском Ренессансе*, где автор четко проводит границу между *studia humanitatis* и философией. И хотя ценность трудов Гарэна – выдающегося историка и педагога – несомненна, безусловное следование его авторитету в условиях, когда современный научный мир в целом принял кристеллеровскую трактовку «гуманизма», только вводит в заблуждение и тем самым увеличивает отставание отечественной школы изучения Ренессанса.

Однако и Гарэн, и его оппонент Кристеллер сосредоточили внимание на термине *studia humanitatis*, лежавшем в основе «новой» культуры и противопоставлявшемся *studia divinitatis*, то есть средневековой схоластике. При этом оба – как и многие другие исследователи – подчеркивали, что гуманисты интеллектуально и философски продолжали опираться на достижения Средневековья и использовать наиболее выдающиеся образцы схоластической мысли. В то же время оба выдающихся учёных упустили из виду другое понятие – *humanitas*, которое, несмотря на внешнюю близость к *studia humanitatis*, имеет совершенно иную природу и тесно связано как с путями европейской философии, так и с современностью.

Humanitas впервые упоминается в античных источниках, где связывается прежде всего с вечным противопоставлением римской культуры варварам. Другим важным фактором древнего «гуманизма» стало усвоение римлянами эллинистической традиции: только тот, кто перенял греческую «пайдейю» и органично связал ее со своим римским происхождением, именовался гуманистом. Суть античного «гуманизма» емко выразил Хайдеггер:

¹³ Из множества замечательных работ, опубликованных по этой теме в последнее время, стоит выделить Lamers 2015; Ciccolella, and Silvano 2017; Lamers, and Constantinidou 2020.

Отчетливо и под своим именем *humanitas* впервые была продумана и поставлена как цель в эпоху римской республики. «Человечный человек», *homo humanus*, противопоставляет себя «варварскому человеку», *homo barbarus*. *Homo humanus* тут – римлянин, совершенствующий и облагораживающий римскую «добродетель», *virtus*, путем «усвоения» перенятой от греков «пайдей». Греки тут – греки позднего эллинизма, чья культура преподавалась в философских школах. Она охватывала «круг знаний», *eruditio*, и «наставление в добрых искусствах», *institutio in bonas artes*. Так понятая «пайдейя» переводится через *humanitas*. Собственно «римскость», *romanitas* «человека-римлянина», *homo romanus*, состоит в такой *humanitas*. В Риме мы встречаем первый «гуманизм». Он остается тем самым по сути специфически римским явлением, возникшим от встречи позднего латинства с образованностью позднего эллинизма (Хайдеггер 2007: 271-72).

Именно такой взгляд на «гуманизм» под видом *studia humanitatis*, то есть прежде всего педагогической новации, был перенят европейским Ренессансом. Но в конце XV века Марсилио Фичино предложил иное прочтение термина *humanitas*, которое выходило за указанные рамки.

В нескольких своих трудах, в первую очередь в письме к Томмазо Минербетти (Ficino 1990, 107) и в I главе VIII книги своего главного сочинения – *Платоновского богословия о бессмертии душ* (Ficino 2001-2006, vol. 2, 263-72) – Фичино дает исчерпывающее определение *humanitas*: это триада *eruditio*, *philanthropia* и *unitas*. Под первым членом этой триады Фичино со всей очевидностью разумел *studia humanitatis* – широкую интеллектуальную образованность, выраженную в знании древних языков и всего спектра филологических и философских предметов. Термин *philanthropia* не кажется особенно сложным для объяснения. При этом «человек любящий», по Фичино, не может находиться в отрыве от третьего члена *humanitas*: все человечество есть братство индивидов, которые «в равной степени красивы и добры»; и подобная *humanitas* существует извечно, объединяя живых, мертвых и еще не рожденных.¹⁴ Только при сочетании этих трех компонентов, которые в единстве придают термину *humanitas* принципиально иное значение, выводя его за рамки просто метафизики, этики или антропологии (Toussaint 2008: 47), возникает естественная гармония человеческого существования. Предложенная Фичино теория

¹⁴ «Ergo in his tribus una est communis humanitas per quam aequae sunt homines, una pulchritudinis natura, una etiam bonitatis, per quas aequae pulchri sunt et aequae boni. Humanitas ipsa quae his communis est, innumerabilibus quoque aliis qui sunt, fuerunt eruntque, quocumque in tempore et quocumque in loco nascantur, communis existit; similiter pulchritudo et reliqua: sed quod loquor de humanitate, de reliquis etiam dictum puta. Si ergo humanitas singulis personis, locis, temporibus se aequae communicat, nulli est astricta personae, nulli loco, nulli etiam tempore» (Ficino 2001-2006, vol. 2, 266).

оказывается намного шире любых рассуждений о «достоинстве человека», остающихся в рамках ренессансной антропологии, и не более того.

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

В среде же философов ко второй половине XV века четко наметилась тенденция привести христианское учение к согласию с древними языческими текстами, и особое место среди представителей этой тенденции занял именно Марсилио Фичино. После знаменитого Ферраро-Флорентийского собора 1438-1439 годов и последовавшего в 1453 году падения Константинополя на Запад бежали греки, которые привезли с собой многочисленные рукописи. Фактический правитель Флоренции Козимо Старый, будто бы по настоятельному предложению философа-неоплатоника Георгия Гемиста Плифона, одного из членов греческой делегации на Соборе, решил восстановить в своем городе Платоновскую Академию, разрушенную еще при императоре Юстиниане I. Но для осуществления честолюбивого замысла было необходимо прежде всего перевести труды самого Платона и – желательнее – его последователей.¹⁵ Для этой цели среди всех флорентийских гуманистов был избран сын придворного медика семейства Медичи Марсилио Фичино. И если реальное существование Платоновской Академии во Флоренции сегодня зачастую подвергается сомнению,¹⁶ то перевод всего платонического корпуса был сделан. Еще до начала работы над ним Фичино последовательно перевел так называемых *Халдейских оракулов*, *Орфические гимны* и *Герметический свод*. В эпоху Возрождения считалось, что эти оккультные, магические тексты были написаны задолго до Платона и прочих греческих мыслителей и потому были провозвестниками настоящей философии. Нас также не должна удивлять последовательность переводов: они выполнены так, будто каждый следующий текст продолжает предыдущий. Уже после публикации всего платоновского корпуса в 1484 году Фичино переходит к неоплатоникам

¹⁵ Об интеллектуальном и религиозном контексте, в котором работали Фичино и его современники, написано множество замечательных и глубоких работ. Из последних следует выделить Robichaud 2018.

¹⁶ Классическая работа по этой теме Hankins 1991.

и в 1492-м публикует первый латинский перевод *Эннеад* Плотина. Но его переводческий энтузиазм не угасает: после работы над *Эннеадами* он обращается к трудам самого христианского неоплатоника – Псевдо-Дионисия. И хотя *Ареопагитики* уже неоднократно переводились,¹⁷ Фичино не может пройти мимо этого важного звена в своей хронологической иерархии: вскоре он выпускает в свет новые переводы двух трактатов Псевдо-Дионисия – *О божественных именах* и *О мистическом богословии*. Так Фичино собственной переводческой деятельностью выстроил хронологию «древнего богословия», идущего от *Халдейских оракулов* и герметизма до Псевдо-Дионисия Ареопагита. Неудивительно, что следующим и последним гуманистическим опытом Фичино стал перевод Посланий апостола Павла – учителя Дионисия Ареопагита.

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

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

А вот судьба второго элемента – *philanthropia* – сложилась печально. На философском уровне смена взгляда на данную категорию была «санкционирована» некоторыми мыслителями XIX и XX веков, прежде всего Ницше, Хайдеггером и Сартром – авторами упомянутых выше влиятельнейших концепций «гуманизма». Философы, выступавшие будто бы в роли сторонников гуманизма, в действительности оказались в ином статусе. В отличие от Фичино, который наделил человека воистину космическим положением за границами метафизики, этики и всех прочих философских дисциплин, более поздние мыслители сделали все для того, чтобы отныне

¹⁷ В Средние века Иоанном Скотом Эриугеной, в эпоху Возрождения – Амброджо Траверсари.

человек был подчинен некоей «сверх-Идее», будь то Сверхчеловек, Бытие или атеистический экзистенциализм. Именно этот переворот позволил С. Туссену вслед за Анри де Любаком назвать философов XX века «антигуманистами». И надо сказать, что подобная тенденция продолжается и в наши дни, когда *humanitas* и самого человека заменили его «права».

Список использованной литературы

- Акопян, Ованес Л. 2014. “Что такое гуманизм? От Ренессанса к современности.” *Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории* 45: 117-30.
- Баткин, Леонид М. 1995. *Итальянское Возрождение. Проблемы и люди*. Москва: РГГУ.
- Брагина, Лидия М. 2002. *Итальянский гуманизм эпохи Возрождения. Идеалы и практика культуры*. Москва: Издательство МГУ.
- Гарэн, Эудженио. 1986. *Проблемы итальянского Возрождения*. Под ред. А.М. Брагиной. Москва: Прогресс.
- Кассирер, Эрнст. 2013. *Индивид и космос в философии Возрождения*. Пер. А.Г. Гаджикурбанова и др. Москва: Центр гуманитарных инициатив.
- Сартр, Жан-Поль. 1953. *Экзистенциализм – это гуманизм*. Пер. М.Н. Грецкого. Москва: Издательство иностранной литературы.
- Хайдеггер, Мартин. 2007. “Письмо о гуманизме.” In *Время и бытие*, пер. В.В. Библихина. 266-306. Санкт-Петербург: Наука.
- Baker, Nicholas S., and Brian J. Maxson, eds. 2015. *After Civic Humanism: Learning and Politics in Renaissance Italy*. Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies.
- Baron, Hans. 1966. *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*. Princeton: Princeton University Press.
- Blum, Paul Richard. 2012. *Studies on Early Modern Aristotelianism*. Leiden-Boston: Brill.
- Cassirer, Ernst. 1942. “Giovanni Pico della Mirandola: A Study in the History of Renaissance Ideas.” *Journal of the History of Ideas* III, 2-3: 123-44; 319-44.
- Celenza, Christopher S. 2021. *The Italian Renaissance and the Origins of the Modern Humanities: An Intellectual History, 1400-1800*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ciccolella, Federica, and Luigi Silvano, eds. 2017. *Teachers, Students, and Schools of Greek in the Renaissance*. Leiden-Boston: Brill.
- Copenhaver, Brian. 2019. *Magic and the Dignity of Man: Pico della Mirandola and His Oration in Modern Memory*. Cambridge (MA)-London: Harvard University Press.
- De Lubac, Henri. 1944. *Le drame de l'humanisme athée*. Paris: Spes.
- Del Soldato, Eva. 2020. *Early Modern Aristotle: On the Making and Unmaking of Authority*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Ficino, Marsilio. 2001-2006. *Platonic Theology*. 6 vols. translated by M.J.B. Allen with J. Warden; Latin text edited by J. Hankins with W. Bowen. Cambridge (MA)-London: Harvard University Press.
- Ficino, Marsilio. *Lettere. Epistolarum liber I*. A cura di S. Gentile. Firenze: Olshki.
- Fubini, Riccardo. 2007. “L'umanesimo italiano. Problemi e studi di ieri e di oggi.” *Studi francesi* LI, 3: 504-15.

- Garin, Eugenio. 1937. *Giovanni Pico della Mirandola: vita e dottrina*. Firenze: Le Monnier.
- Garin, Eugenio. 1947. *Der italienische Humanismus, Philosophie und bürgerliches Leben in Renaissance*. Bern: Francke.
- Garin, Eugenio. 2008. *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*. Roma-Bari: Laterza.
- Grafton, Anthony, and Lisa Jardine. 1986. *From Humanism to the Humanities: Education and the Liberal Arts in Fifteenth- and Sixteenth-Century Europe*. London: Duckworth.
- Hankins, James, ed. 2000. *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hankins, James. 1991. "The Myth of the Platonic Academy of Florence." *Renaissance Quarterly* XLIV, 3: 429–75.
- Hankins, James. 2003. *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*. Vol. 1 (*Humanism*). Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- King, Margaret L., and Paul Oskar Kristeller. 1994. "Iter Kristellerianum: The European Journey (1905-1939)." *Renaissance Quarterly* XLVII, 4: 907–29.
- Kristeller, Paul O. 1943. *The Philosophy of Marsilio Ficino*. New York: Columbia University Press.
- Lamers, Han, and Natasha Constantinidou, eds. 2020. *Receptions of Hellenism in Early Modern Europe: 15th-17th Centuries*. Leiden-Boston: Brill.
- Lamers, Han. 2015. *Greece Reinvented: Transformations of Byzantine Hellenism in Renaissance Italy*. Leiden-Boston: Brill.
- Marchand, Suzanne L. 2009. *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship*. Washington D.C.-Cambridge: German Historical Institute; Cambridge University Press.
- Martin, Craig. 2011. *Renaissance Meteorology: Pomponazzi to Descartes*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Martin, Craig. 2014. *Subverting Aristotle: Religion, History, and Philosophy in Early Modern Science*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Monfasani, John. 2001. "Paul Oskar Kristeller, 22 May 1905–7 June 1999." *Proceedings of the American Philosophical Society* CXLV, 2: 208-11.
- Pico della Mirandola, Giovanni. 2003. *Discorso sulla dignità dell'uomo*. A cura di F. Bausi. Parma: Fondazione Pietro Bembo; Ugo Guanda Editore.
- Robichaud, Denis J.-J. 2018. *Plato's Persona: Marsilio Ficino, Renaissance Humanism, and Platonic Traditions*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Rubini, Rocco. 2014. *The Other Renaissance: Italian Humanism between Hegel and Heidegger*. Chicago-London: University of Chicago Press.
- Ruehl, Martin A. 2015. *The Italian Renaissance in the German Historical Imagination, 1860-1930*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schmitt, Charles B. 1983. *Aristotle and the Renaissance*. Cambridge (MA)-London: Harvard University Press.
- Toussaint, Stéphane. 2008. *Humanismes / Antihumanismes. De Ficini à Heidegger*. Tome 1. Paris: Les Belles Lettres.
- Witt, Ronald G. 2003. *In the Footsteps of the Ancients: The Origins of Humanism from Lovato to Bruni*. Leiden-Boston: Brill.
- Witt, Ronald G. 2006. "Kristeller's Humanists as Heirs of the Medieval Dictators." In *Interpretations of Renaissance Humanism*, edited by A. Mazzocco, 21-35. Leiden-Boston: Brill.
- Wittkower, Rudolf. 1949. *Architectural Principles in the Age of Humanism*. London: The Warburg Institute.