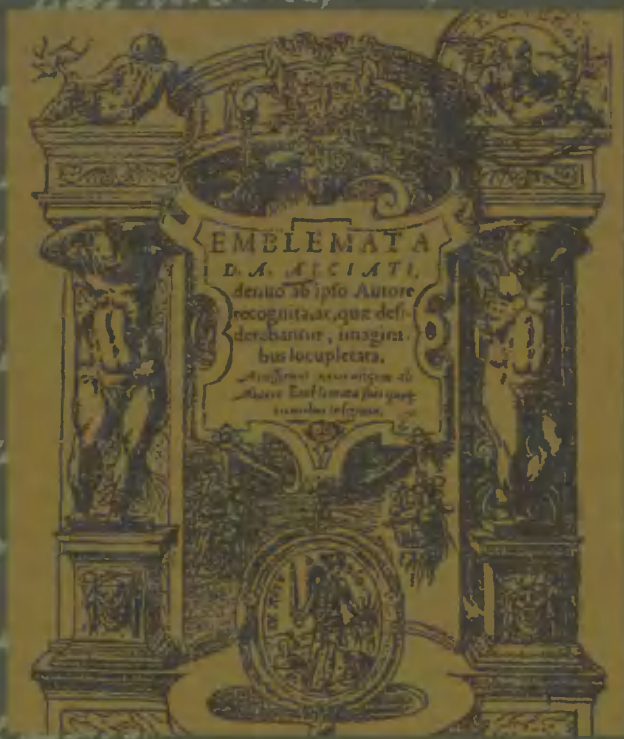


ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Ю. В. Иванова, П. В. Соколов

**КРОМЕ ДЕКАРТА:
РАЗМЫШЛЕНИЯ О МЕТОДЕ
В ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ
КУЛЬТУРЕ ЕВРОПЫ
РАННЕГО НОВОГО
ВРЕМЕНИ**



ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Монография посвящена основным событиям истории метода в тех областях знания, которые ныне относятся к ведению гуманитарных наук, в XV – начале XVIII вв. Вопрос о методе, то есть о продуктивном и корректном способе производства суждений как в научном знании в целом, так и в каждой отдельно взятой дисциплине, впервые был поставлен еще Аристотелем. Логика, медицина, герменевтика, право, математика, филология – каждая из областей знания по-своему решала проблему метода. В центре внимания авторов монографии – две взаимосвязанные проблемы, ключевые для истории метода в XV–XVII вв.: превращение метода в инструмент социального и политического действия в «прагматической историографии» и процесс обретения гуманитарными науками логически обоснованной автономии в системе дисциплин раннего Нового времени.

Книга предназначена для специалистов-историков, филологов, историков науки и историков философии, преподавателей и студентов гуманитарных факультетов и для всех, интересующих историей интеллектуальной культуры Европы.





Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»

Институт гуманитарных историко-теоретических исследований
им. А. В. Поletaева

Центр истории наук о языке и тексте

При подготовке издания использованы результаты,
полученные в ходе выполнения исследовательских проектов:

Ю. В. Иванова. Рассуждения о методе до «Рассуждения о методе»: методологические дискуссии в философии, историографии, истории права XVI в. — индивидуальный исследовательский проект № 09-01-0078 в рамках Программы «Научный фонд НИУ ВШЭ», 2009 г.;

П. В. Соколов. Ньютон-библейст: герменевтика природы и физика Писания — индивидуальный исследовательский проект № 10-01-0138 в рамках Программы «Научный фонд НИУ ВШЭ», 2010 г.;

Формирование дисциплинарного поля в социальных и гуманитарных науках в XIX—XXI вв. (ТЗ-51.0) — коллективный проект в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ, 2011 г.

Ю. В. Иванова, П. В. Соколов

КРОМЕ ДЕКАРТА:

**РАЗМЫШЛЕНИЯ О МЕТОДЕ
В ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ ЕВРОПЫ
РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ**

ГУМАНИТАРНЫЕ ДИСЦИПЛИНЫ

Научная монография

**Москва
Квадрига
2011**

УДК 001.8:009"654"

ББК 74.202в7

И21

Рецензент

*доктор исторических наук,
профессор И. М. Савельева*

Иванова Ю. В., Соколов П. В.

И21 Кроме Декарта: размышления о методе в интеллектуальной культуре Европы раннего Нового времени. Гуманитарные дисциплины. Научная монография / Ю. В. Иванова, П. В. Соколов. — М.: Квадрига, 2011. — 304 с.

ISBN 978-5-91791-081-9

Монография посвящена основным событиям истории метода в тех областях знания, которые ныне относятся к ведению гуманитарных наук, в XV – начале XVIII вв. Вопрос о методе, то есть о продуктивном и корректном способе производства суждений как в научном знании в целом, так и в каждой отдельно взятой дисциплине, впервые был поставлен еще Аристотелем. Логика, медицина, герменевтика, право, математика, филология – каждая из областей знания по-своему решала проблему метода. В центре внимания авторов монографии – две взаимосвязанные проблемы, ключевые для истории метода в XV–XVII вв.: превращение метода в инструмент социального и политического действия в «прагматической историографии» и процесс обретения гуманитарными науками логически обоснованной автономии в системе дисциплин раннего Нового времени.

Книга предназначена для специалистов-историков, филологов, историков науки и историков философии, преподавателей и студентов гуманитарных факультетов и для всех, интересующих историей интеллектуальной культуры Европы.

УДК 001.8:009"654"

ББК 74.202в7

ISBN 978-5-91791-081-9

- © Иванова Ю. В., Соколов П. В., 2011
- © Иванов В.Л., переводы и примечания к текстам Петра Рамуса, Варфоломея Кекерманна, Иоганна Генриха Альстеда, 2011
- © Никулин А. Ю., дизайн переплета, 2011
- © Издательство «Квадрига», оформление, 2011

ОТ АВТОРОВ

Эта книга — результат исследовательской и преподавательской работы, осуществлявшейся на протяжении 2009—2011 гг. в Центре истории наук о языке и тексте, созданном нами при Институте гуманитарных историко-теоретических исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (ИГИ-ТИ НИУ ВШЭ). Наш Центр объединил специалистов-гуманитариев, которые в исследовательской практике исходят из того, что сегодня изучение истории наук о языке и тексте требует преодоления эмпирического изоляционизма, свойственного традиционным гуманитарным дисциплинам (в частности, классической филологии и древней истории). Поэтому мы видим свою задачу в достижении синтеза методологий историко-филологических дисциплин, с одной стороны, и гуманитарно-теоретических дисциплин — таких, как философская герменевтика, философия языка, политическая теория, теория исторических нарративов, критика идеологии, теория аргументации, «новая риторика», — с другой. Основные направления наших исследований — реконструкция самосознания гуманитарных наук, формы и способы обращения к опыту истории *studia humanitatis* в современной гуманитарной теории; проблема статуса гуманитарного знания и демаркации дисциплин в европейском научном мышлении, история методов и принципов работы с текстом, герменевтические аспекты политической культуры, литературные жанры и формы интеллектуальной культуры, проблемы исторического нарратива; концептуальные основания институционализации и классификации гуманитарных дисциплин.

Исследовательскую работу мы совмещаем с преподавательской деятельностью, цель которой — помочь молодым гуманитариям стать компетентными специалистами в области теории и истории гуманитарного знания, в особенности — ее доновременного периода.

Результаты исследований и методические разработки нашего Центра легли в основу «древнического» и теоретико-культурного блоков учебных программ **магистратуры «История знания в сравнительной перспективе»** (направление — «История»), **открытой при ИГИТИ и факультете Истории НИУ ВШЭ в 2011 г.** Этой магистерской программой руководит доктор исторических наук, профессор И. М. Савельева — автор 12 монографий по истории и теории исторического знания, изданных в России и за рубежом; с 1996 по 2001 г. — координатор совместного проекта Института «Открытое Общество» (Фонд Сороса) и Центрально-Европейского Университета «Переводная литература по общественным наукам» (Translation Project), в рамках которого был осуществлен перевод и издание более 400 западных фундаментальных исследований по основным социальным и гуманитарным дисциплинам.

Учебные программы нашего Центра характеризует не встречающееся в учебных планах отечественных образовательных институций сочетание курсов и особое внимание к теоретическим вопросам, являющимся обязательной частью содержания каждого из этих курсов. Стратегия подготовки слушателей в системе лекционных и семинарских курсов Центра предполагает движение от изучения эмпирических методов источниковедческого анализа к осмыслению концептуального содержания памятников истории гуманитарных наук в опоре на достижения современной гуманитарной теории.

Мы приглашаем к работе в проектах нашего Центра всех заинтересованных в этом ученых-историков философии, права, естественных наук, филологов и историков-«древников», а также специалистов в области современной философии и гуманитарной теории. Тем, кто начинает свой путь в науке, мы рады сообщить, что на протяжении многих лет в наших проектах принимают активное участие не только состоявшиеся и авторитетные специалисты, но и молодые ученые — студенты и аспиранты.

* * *

Мы благодарим директора ИГИТИ доктора исторических наук, профессора Ирину Максимовну Савельеву — за то, что выработанная ею стратегия руководства коллективом Института сочетает неусыпную требовательность с глубоко человеческим отношением к нам. Мы особенно благодарим Ирину Максимовну за то, что она, в весьма трудных для себя жизненных обстоятельствах решившись

на создание магистратуры «История знания в сравнительной перспективе», дала нам возможность в идеальной пропорции сочетать исследовательскую работу с преподавательской практикой и апробировать наши идеи в общении с юными гражданами Республики ученых. Мы благодарим заместителя директора нашего Института доктора исторических наук, профессора Елену Анатольевну Вишленкову — за создание комфортной и творческой атмосферы в коллективе и за то, что мы постоянно ощущаем ее дружескую поддержку, а пример ее трудолюбия, исследовательского, педагогического и человеческого энтузиазма придает нам сил. Мы благодарим наших друзей — сотрудников ИГИТИ, интересных, умных и увлеченных своим делом людей, чье присутствие превращает каждую нашу рабочую встречу в маленькое торжество.

ОГЛАВЛЕНИЕ

От авторов	5
Введение	9
I. Метаморфозы нелегкого метода познания истории: от риторики классицизма к риторике объективности	16
1. Онтология как эффект стиля	20
2. Virtù: разрушение онтологии	50
3. Tabula nuda ac simplex: метод как тавтология действительности	80
II. Невозможная наука о единичном: эпистемологический статус гуманитарного знания	108
1. Изобретая исторический силлогизм	108
2. От «лидийского камня разума» к «лидийскому камню аллоброгов»: герменевтика между философией и критическим искусством	140
3. Вместо Декарта: концепции гуманитарного метода Джамбаттисты Вико и Исаака Ньютона	164
Заключение. Methodos или iter transversum?	189
Приложения	191
Якопо Дзабарелла. Раздел «О методах» «Логических сочинений» (пер. и прим. Ю. В. Ивановой и П. В. Соколова).....	191
Петр Рамус. Две книги диалектики. Книга вторая, то есть О суждении (пер. и прим. В. Л. Иванова)	201
Варфоломей Кекерманн. Комментарий о природе и свойствах исто- рии (пер. и прим. В. Л. Иванова).....	218
Иоганн Генрих Альстед. Энциклопедия (пер. и прим. В. Л. Иванова).....	260
Восьмая книга Энциклопедии, излагающая Логику	260
Тридцать вторая книга Энциклопедии, излагающая Историческую дисциплину	273
Лодевейк Мейер. Философия — толкователь Священного Писания. Пролог (пер. и прим. П. В. Соколова)	279
Бенедетто Варки. О методе (пер. и прим. Ю. В. Ивановой и П. В. Соколова)	286
Сведения об авторах и переводчиках:.....	303

ВВЕДЕНИЕ

Вильгельм Дильтей, высказывавшийся обыкновенно весьма категорично о доромантическом периоде истории гуманитарных наук, написал в самом начале «Введения в науки о духе», что если до начала XVIII в. науки об обществе и истории оставались под пятой у метафизики, то уже с середины этого же столетия они попали в столь же безысходное рабство к естественным наукам¹. Доисторический период в жизни наук о духе продолжался долго: пробудить «от догматического сна» историографию смогло лишь появление «исторической школы»², а герменевтику — разумеется, Шлейермахер³. В такой трактовке те науки XVI—XVII вв., которые мы бы сейчас назвали гуманитарными, занимают место инертного, консервативного знания, развитие которого лишь следовало смене эпох в истории науки и, само по себе, не было способно инициировать парадигмальные трансформации в новоевропейской науке и философии.

Скептицизм Дильтея стал отправной точкой размышлений о том, как следует писать историю наук о человеке в раннее Новое время. Введение «абсолютной дистанции» между «доисторическим» и «историческим» периодом существования *Geisteswissenschaften* рождало бесчисленное множество вопросов. Возможно ли писать историю этих наук по образцу истории наук естественных⁴? Правильно ли говорить об интервенции естественнонаучного метода в сферу наук о человеке в раннее Новое время, и каков масштаб этой интервенции⁵? Должны ли мы обращаться исключительно к герме-

¹ Дильтей В. Введение в науки о духе // *Его же*. Собрание сочинений в 6 тт. Под ред. А. В. Михайлова и Н. С. Плотникова. Т. I / Пер. с нем. под ред. В. С. Малахова. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. С. 270.

² Там же.

³ Дильтей В. Возникновение герменевтики // *Его же*. Собрание сочинений в 6 тт. Под ред. А. В. Михайлова и Н. С. Плотникова. Т. IV / Пер. с нем. под ред. В. С. Малахова. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. С. 79.

⁴ Гадамер Г.-Г. Риторика и герменевтика // *Его же*. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 203–206.

⁵ Thouard D. Einleitung. Die Folgen der Philologisierung / *Philologie als Wissensmodell / La Philologie comme Modèle de Savoir* / Hg. von D. Thouard, F. Vollhardt, F. Zini. Göttingen: Walter De Gruyter, 2010. S. 8–9.

невтической и историографической практике, минуя теоретические построения ранненовременных авторов, и каков статус этих теоретических построений? Как возможна теория в гуманитарных науках этого времени? Как строятся в раннее Новое время отношения между философией, риторикой и «наукой»?

Именно в раннее Новое время проблема статуса гуманитарного знания оказывается неразрывно связана с проблемой *метода*. Главное, что авторы хотели показать самой композицией книги, — то, что в ранненовременной гуманитарной литературе формируются два несводимых друг к другу способа *рассуждений о методе*.

Один из этих способов — принципиально атеоретический, возникающий всегда *a contrario* как отрицание любой нормативности: неважно, поэтологической, этической или риторической, — способ, релятивизирующий любую возможную интерпретацию. «Рассуждения о методе» этого рода таковы, что в них менее всего можно усмотреть какой бы то ни было метод — чтобы увидеть признаки этого жанра, скажем, в сочинениях Макиавелли, понадобилось не одно столетие. Семантика базовых категорий у авторов-«прагматиков» столь широка, что заставляет поколения исследователей состязаться в апофатике. *Virtù* Макиавелли — это *не* мудрость правителя, *не* медицинский термин, *не* удачливость особого рода и *не* артистизм⁶ — и, в то же время, все это вместе. *Veritas* Валлы — *не* субъективная и *не* объективная истина, *не* этическая относительность и *не* предвосхищение философии обыденного языка — и все же в каждой из этих версий есть своя *veritas*⁷. Категория «метода» в историографии, которую в исследовательской литературе принято называть *реалистической* или *прагматической*, — столь же неуловимая и всеобъемлющая. Проблема упорядочения и систематизации материала в «прагматической историографии» выходит на первый план не в силу некоего «логического императива» или эпистемологической потребности в непогрешимом инструменте исследования. Именно поэтому аргумент скептиков, оперировавших теоретическими аргументами, таких, как Варфоломей Кекерманн, не достигает цели. Историография этого жанра практиковала перформативный подход к истории. «Метод легкого познания истории» для этих авторов состоит в том, чтобы превратить историю в инструмент действия: это, прежде всего, ме-

⁶ См. с. 66–70 наст. изд.

⁷ См. с. 42–45, 113 и 117 наст. изд.

тод эффективного ориентирования в актуальной действительности, метод создания сценариев оперативного принятия решений. В историографической практике вырабатывались и опробовались различные конструкции объяснения социального и политического действия: недаром писали исторические труды и Макиавелли, и Гвиччардини, а «Шесть книг о республике» Бодена, столь ценившиеся Гоббсом, были фактически переработкой его «Метода легкого познания истории». Вот почему в текстах, подобных трактату Бодена, метод оказывается почти неотличим от экономии повествования и внутренней логики самого материала, и только значительные герменевтические усилия исследователей могут вообще сделать его заметным. Истина, понимаемая как совпадение с действительностью, отождествляется с действием — разумеется, действием политическим.

Впрочем, у этой «нетеоретической» историографии XVI—XVII вв. были, разумеется, задачи и поскромнее. Расцвет книгопечатания, интенсивность научной коммуникации, ожесточенность политических, научных и богословских дискуссий в ранненовоязычной Европе вызвали к жизни настоящую индустрию массовой справочной литературы. И здесь идея методической организации знания оказалась как нельзя более к месту: открытый Эразмом Роттердамским и популяризованный Филиппом Меланхтоном и Петром Рамусом метод «общих мест» (*loci communes*) превратился в универсальную схему упорядочения любого научного содержания. Одним из наиболее значительных следствий бурного распространения литературы «общих мест» стала, по мнению многих исследователей, трансформация структуры новоевропейского научного мышления. Экспансия пространственной метафоры в трактатах этого жанра, дихотомическое строение науки, пристрастие к классификациям и схемам можно считать одной из предпосылок геометризации картины мира и появления «пространственного воображаемого» (*spatial imagery*) в научном мышлении Модерна⁸.

Однако бок о бок с этими практиками-экспериментаторами работали кабинетные мыслители — строители грандиозных систем, на которые так богата эпоха барокко. Для них проблема исторического ме-

⁸ Ong W. J. *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue: From the Art of Discourse to the Art of Reason*. Chicago: The Chicago University Press, 2004 (1958); Moss A. *Printed Common-Place Books and the Structuring of Renaissance Thought*. Oxford: Oxford University Press, 1996; Randall J. H. *The School of Padua and the Emergence of Modern Science* (Saggi e Testi 1). Padua, 1961. P. 63.

тогда представляет собой всего лишь логическую апорию науки о *res singularis*⁹; даже когда они говорят о практике, речь идет всего лишь о соответствующем разделе философии. Как аристотелевская эпистемология, так и картезианская модель метода не содержали в себе логически обоснованных условий возможности для возникновения автономных, стоящих на собственном методологическом фундаменте наук о человеке. Даже беглый обзор схоластических общих мест, относящихся к истории, может показать, насколько безнадежным было ее положение в тесных границах аристотелевской эпистемологии: «Если расскажут историков и можно верить, познать их невозможно» (*historialia etsi credantur, non intelliguntur*); «о единичном не может быть науки» (*de singularibus non est scientia*), «наука может быть только об общем» (*scientia est de universalibus*), «история — это описание без доказательства» (*descriptio sine demonstratione*). Высказывания об истории Декарта достаточно хорошо известны, чтобы приводить их здесь.

Поэтому центральный вопрос второго раздела книги — как возможен гуманитарный метод в раннее Новое время? В условиях, когда не было и не могло быть теоретических социальных наук, таких, как социология, политология или экономика, источниками метода для истории могли быть только логика или риторика. Риторика как метод историописания была дискредитирована дважды. Впервые — еще в лоне гуманистической культуры, вознесшей ее на недосягаемую высоту: это произошло, когда Лоренцо Валла в полемике с Бартоломео Фацио и Франческо ди Поджо Браччолини выступил против отождествления исторической истины с риторической нормативностью. Инвективы Валлы против адептов *storia illustre* породили в риторической историографии внутренние противоречия, с которыми она так и не смогла справиться¹⁰. Второй раз, уже окончательно, — в эпоху Просвещения, когда было сочтено, что «свободная достоверность» риторики размывает идеал строгой «объясняющей» науки¹¹. Логика действительно, по крайней мере, дважды триумфаль-

⁹ Неокантианское различие индивидуализирующего метода наук о культуре и генерализирующего — наук о природе как двух «логических функций разума» (Н. Риккерт) полагивляет древний «неразрешенный и неразрешимый спор», иницированный именно этой апорией.

¹⁰ См. о дискуссии о вымышленных речах на с. 117–119 наст. изд.

¹¹ For the dominant Enlightenment investigations, rhetoric lacked explanatory power (*Struvever N. S. Rhetoric, Modality, Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press, 2009. P. 10).

но вступает на территорию гуманитарного знания: сначала в концепции логического метода в истории Варфоломея Кекерманна, а затем в проекте «логической герменевтики» Конрада Генриха Даннхауэра и Иоганна Клауберга. Однако обе эти попытки «выйти за померий аристотелевской логики, прибавив к ней еще один город» (говоря словами Даннхауэра), оказались чреваты выхолащиванием собственного содержания этих дисциплин. История в концепции Кекерманна — пассивный материал, субстрат логического метода, а теория интерпретации у Даннхауэра — сколок с аристотелевской герменевтики, эклектический конгломерат многократно опробованных техник работы с текстом¹². Новые возможности для гуманитарных наук открылись после того, как были изменены границы дисциплин, утвердившиеся еще в схоластическом *currículum'e*, и из синтеза риторики и логики возникла гуманистическая диалектика. К середине XVII столетия благодаря идее «универсального метода» и «системы дисциплин» история и герменевтика были интегрированы во «всеобъемлющее поле знания» (*kontinuirliches wissenschaftliches Feld*, по выражению В. Шмидта-Бигеманна), однако вопрос о «собственном методе» этих дисциплин оставался открытым.

Впервые этот вопрос применительно к историографии поставил Ж. Боден, но получил от аристотеликов суровую отповедь. Гуманитарная эпистемология в подлинном смысле этого слова родилась тогда, когда в социальном мире были найдены свои собственные «универсалии», константные величины «мира гражданственности». Предвосхищение максим *sensus communis* мы находим еще в «естественной диалектике» Петра Рамуса, но превращение истории в «метафизический горизонт, общий для всех людей», было, безусловно, заслугой Джамбаттисты Вико¹³.

Отношения гуманитарных и естественных наук в раннее Новое время, точно так же как отношения гуманитарных наук и метафизики, не могут мыслиться по модели механической рецепции или интервенции. Прежде всего потому, что в научной литературе этого времени дисциплины и проблемные поля, которые для нововременного научно-го мышления представляются радикально несоизмеримыми и лежа-

¹² О *hermeneutica generalis* Даннхауэра см.: *Sdzuj R. Historische Studien zur Interpretationsmetodologie der frühen Neuzeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1997. S. 112–124.

¹³ *Sabetta A. Giambattista Vico. Metafisica e storia*. R.: Edizioni Studium-Roma, 2011. P. 95.

щими в разных плоскостях, образуют непрерывный континуум. Уже в начале 1980-х гг. после «открытия» Р. Вестфалом богословских и исторических рукописей Ньютона вопрос о вкладе гуманитарных дисциплин в событие Научной Революции вполне естественным образом оказался на повестке дня¹⁴. На наш взгляд, правильнее всего было бы описать отношения между гуманитарными и естественными науками как взаимное «узнавание». Так, проблема предельной достоверности была столь же актуальна в протестантской герменевтике, как и в картезианской философии, и в каждой из этих сфер имела свое решение. Вот почему, когда Лодевейк Мейер решился перейти границу этих двух сфер, создав «картезианскую герменевтику», он «опознал» в методе Декарта уже знакомые ему категории и аргументативные структуры. Проблема возможности «тонкого доказательства» наряду с доказательством «геометрическим» была предвосхищена в науках о тексте задолго до философии Паскаля — поэтому Спиноза так легко задействует аргумент против *esprit de finesse* для доказательства невозможности рациональной герменевтики. Сходным образом, некоторые базовые понятия натурфилософского языка Исаака Ньютона и язык его экзегезы обнаруживают удивительную близость¹⁵. Категориальный аппарат философии и естественных наук зачастую выступает своего рода несобственным языком гуманитарных дисциплин. Язык метафизики и точных наук в историографии и герменевтике функционирует очень специфическим образом — как своего рода «риторика достоверности» (М. Мамиани), цель которой — создать у читателя «эффект узнавания».

Наша книга завершается подборкой текстов XVI—XVII вв., в которых затрагиваются вопросы как о методе наук в целом, так и о методе истории. Собранные и переведенные нами тексты — очень разной важности и сложности, поэтому и объемы, и подробность комментариев разнятся от текста к тексту. Мы намеренно включили в «Приложения» не только фрагменты трудов тех авторов, о которых идет речь

¹⁴ Westfall R. S. *Never at Rest: a Biography of Isaac Newton*. Cambridge, 1983.

¹⁵ См. об этом: *Mamiani M.* Introduzione. *La scienza esatta delle profezie // Newton I. Trattato sull'Apocalisse*. Torino: Bollati Boringheri, 1994. P. VII–XLIV; *Popkin R. H.* *Newton as Bible Scholar // Essays on Contest, Nature and Influence of Isaac Newton's Theology / Eds. J. E. Force, R. H. Popkin*. Dordrecht; Kluwer, 1990; *Id.* *Newton's Biblical Theology and his Theological Physics // Newton's scientific and philosophical legacy / Eds. P. B. Scheurer, G. Debrock*. Dordrecht: Kluwer, 1988. P. 81–97.

в основных разделах книги, но и сочинения, над которыми читателю предлагается поразмыслить самостоятельно.

Разумеется, в этом — первом — томе мы не могли претендовать на то, чтобы охватить все богатство литературы раннего Нового времени, посвященной проблеме метода в гуманитарной сфере. В настоящем издании мы сосредоточили свои усилия на науках об истории и тексте — разделах знания, которые в раннее Новое время были так тесно связаны, что не всегда представляется возможным отделить их друг от друга. В дальнейшем мы предполагаем рассмотреть теоретический статус других наук о практическом мире в раннее Новое время. Предметом исследования станут, прежде всего, полемика о методе в юриспруденции и проекты «возведения в ранг науки» политики — такие, как «политическая архитектоника» Иоганна Николаса Херциуса и «*ius publicum universale*» Германа Конринга. Мы надеемся, что коллектив участников наших следующих проектов, посвященных исследованиям метода и достоверности в гуманитарных науках раннего Нового времени, пополнится читателями этой книги.

I

МЕТАМОРФОЗЫ НЕЛЕГКОГО МЕТОДА ПОЗНАНИЯ ИСТОРИИ: ОТ РИТОРИКИ КЛАССИЦИЗМА К РИТОРИКЕ ОБЪЕКТИВНОСТИ

Самосознание истории всегда было и будет отягощено фактом тавтологии этой формы знания и жизненной действительности. Один из персонажей нашей книги, Варфоломей Кекерманн, обозначая смыслы, в которых могло толковаться слово «история» в их эпоху, говорит, что иногда «история» отождествляется со «всей вообще человеческой ученостью». Читая Жана Бодена, мы приходим к выводу, что для него история — это все мыслимые вещи вообще, видимые и невидимые, от объектов физического мира и политических событий до абстрактных понятий, а историческое знание — это знание всех этих вещей.

Являясь единственной формой знания, границы которой претендуют совпасть с границами мыслимого мира, история в разные времена стремится то эмансипироваться от практической жизни — отойти к сонму искусств и существовать по их правилам, стать одним из родов изящной литературы, — то, напротив, внедриться в политическую действительность, из познанного прошлого превратившись в способ познания настоящего и определения будущего. Ренессансная эпоха в истории исторического знания интересна тем, что в это время история с огромной интенсивностью реализовывала обе этих, противоположных по сути своей, возможности. В гуманистической культуре уже в первые десятилетия XV в. историческое повествование становится языковой лабораторией, в которой из синтеза общественной мысли античности и политических нужд актуальной современности возникают важнейшие категории социально-политического дискурса Новой Европы. Именно в этом качестве оно развивается на протяжении двух последующих столетий. Изобретая инструменты описания и анализа устройства общества в разные периоды его жиз-

ни и проверяя эти инструменты «в действии» — то есть добиваясь логичности, отчетливости, полноты и убедительности той картины действительности, которая возникала в исторических повествованиях, — ренессансные историографы не просто каталогизируют и связывают между собой события прошлого. Их усилиями создается новый социальный порядок: исторические аналогии привносят новый смысл в установления современного общества. Тождественность жанров повествований об отдаленном прошлом тем формам, в которые облакалось рассмотрение совсем недавних событий, служит основанием для применения к исследованию современной общественной жизни законов и принципов, усмотренных историками-классиками в жизни античных обществ.

Работе в области истории начиная от первых поколений гуманистов был свойствен синкретизм: создание исторического труда являлось одновременно и научным исследованием, и риторическим упражнением, и способом позиционирования того государства, история которого писалась, на политической арене, а заодно и средством саморепрезентации и зарабатывания как символического, так и вполне реального капитала. Историки занимали высочайшие государственные должности и в полной мере участвовали в политике своей эпохи. Так, в разные времена канцлерами Флорентийской республики были виднейшие историографы Кваттроценти: Леонардо Бруни, Франческо ди Поджо Браччолини и Бартоломео Скала; Никколо Макьявелли служил там же государственным секретарем; важные посты, вплоть до губернаторского, занимал Франческо Гвиччардини. Поэтому естественно, что прагматические интересы задавали тон в исторических исследованиях, часто превращая их в полигон для политических экспериментов или в школу государственного администрирования.

Одно примечательное наблюдение Джузеппе Тоффанина — исследователя, в чьем лице история общественной мысли Италии XVI в. нашла своего первого теоретика, — демонстрирует, до чего зыбкой была в эпоху Ренессанса граница между историческими штудиями и политической практикой. В своей знаменитой книге 1921 г.¹ Тоффанин говорит, что если мысль историков-гуманистов XV — начала XVI вв. черпала энергию из трудов Ти-

¹ *Toffanin G. Machiavelli e il "Tacitismo". La "Politica storica" al tempo della Controriforma. Padova, 1921.* Далее мы приводим ссылку на это сочинение по неаполитанскому изданию 1972 г.

та Ливия — ему подражали в собственных сочинениях, его комментировали², — то к середине XVI в. писать о Ливии почти перестают, и на авансцену историко-политических дискуссий выдвигается новая фигура: Корнелий Тацит³. Центральный для ренессансной интеллектуальной культуры жанр — комментарий — фиксирует перемены, происшедшие как в политической ориентации, так и в выборе классических авторитетов, в чьих повествованиях о давнем прошлом угадывались контуры событий насущной современности. Те уроженцы Италии, которым выпало начать сознательную жизнь в последние десятилетия относительно благополучного Кваттроченто и дожить до следующего, XVI столетия, именовали новые времена железным веком. Гвиччардини подробно и красноречиво рассказывает в своей «Истории Италии» о длившихся с 1494-го по 1530-й г. войнах, развернутых на италийских землях французами и испанцами. Поэтому зачин Тацитовой истории, повествующей о жизни Рима под властью императоров, в первые десятилетия Чинквеченто звучит весьма современно: «Я приступаю к рассказу о временах, исполненных несчастий, избыточных битвами, смутами и распрями, о временах свирепых даже в мирную пору»⁴. Множественность возможных толкований текста, порой прямо противоречащих друг другу, возведена Тацитом в принцип письма, а деяния его героев таковы, что в их описаниях понятия традиционной этики демонстрируют самое жалкое бессилие и самую беспомощную нищету содержания. Способы организации государственной жизни в период становления абсолютизма в Европе накануне Нового времени претерпевают метаморфозы, в описании и исследовании которых оказывается весьма полезным опыт историка, жившего в эпоху Империи. Политическая власть, с одной стороны, все более бескомпромиссно отождествляет с собой государство: с другой стороны, она перерождается из гаранта исполнения закона в абстрактную силу, исходящую в своих действиях из очень непрозрачных оснований и откровенно преследующую одну-единственную цель: сохранение государства — то есть самой себя — любыми средствами. Тоффанин объясняет популярность

² Вспомним, что к числу комментировавших Ливия историков принадлежит и Никколо Макьявелли с его «Рассуждениями о первой декаде Тита Ливия».

³ *Toffanin G.* Op. cit. p. 132–135.

⁴ История, I, 2. Пер. Г. С. Квабе.

Тацита среди чинквечентистских историков и политических мыслителей тем, что они проецируют на его повествование собственный опыт чтения «Государя»: трактат Макьявелли воспринимается как теоретический экстракт «Истории» Тацита, а «История» — как иллюстрация к максимам «Государя».

Неразличение древности и современности, позволяющее политической мысли сегодня говорить на языке истории, имеет своим ближайшим следствием неразличение истории как повествования и истории как череды событий. Поэтому вопрос о том, *как писать историю*, с неизбежностью оказывается отнюдь не только внутренним вопросом исторической науки: в зависимости от того, в контексте какой эпохи и области интеллектуальной культуры он поставлен, он может трактоваться как проблема эпистемологии, или политической науки, или риторики и поэтики. Синкретизм понятия истории сказывается и в трактовке *метода истории*. Если понимать метод как средство наведения порядка внутри какой-то области знания, то что он должен упорядочивать в истории? Повествование ли о прошлом? Тогда *метод истории* будет просто одним из разделов общей поэтики. Наше восприятие политического мира, как прошлого, так и современности? Тогда его следует понимать как инструмент конвертации опыта прошлого в инструкции по принятию оптимальных политически решений. Так понятый метод истории нужен, чтобы угадать Архимедову точку, оперевшись на которую, можно перевернуть весь мир: это метод определения узловых моментов в веренице человеческих действий, видения подводных течений истории, обнаружения неявно действующих в ней сил. Но, возможно, *метод истории* — это процесс обретения вообще всякого знания о мире? Тогда он должен состоять из приемов абстрагирования от жизненной действительности, превращения вещей действительного мира в объекты; из приемов, которые позволили бы справиться с многообразием мира, подчинив его классификациям, и редуцировать до немногих ясных образов, легко поддающихся запоминанию, — схем и таблиц. Наверное — и даже наверняка — можно насчитать еще немало возможных истолкований понятия *метода истории*. Но в первом разделе нашего исследования мы ограничимся этими тремя. Мы проследим, как, на протяжении двух веков Ренессанса сменяя друг друга, они породили классицистическую историческую культуру Кваттроченто, теорию истории и практику политического анализа Пикколо Макьявелли и идею всеобщей и наилучшей системы права французских юристов, и среди них — Жана Бодена.

1

Онтология как эффект стиля

Два слагаемых гуманистической историографии — этико-риторическая традиция, воспринятая гуманистами от античности, и интуиция тотальной реконструкции прошлого, приведшая к возникновению масштабных реставрационных проектов, а также археологии и коллекционирования — практик, в которых материальные вещи мыслятся как своеобразные метонимии духовного содержания ушедших эпох. В наши задачи, конечно же, не входит объяснение и тем более исследование причин, спровоцировавших небывалый рост интереса к прошлому и материальным свидетельствам о нем, наблюдающийся в Италии начиная с XIV в., а в других частях Европы с той же интенсивностью — лишь на столетие или полтора позже: мы ограничимся лишь тем, что просто отметим этот факт. Примечательно, что такие, как может казаться в начале XXI в., далекие от практической жизни дисциплины, как археология и эпиграфика, обязаны своим рождением в середине Треченто самым насущным политическим потребностям — равно как и складывание настоящего культа исторического знания и историописания в Италии XV-го и во Франции XVI-го столетия. Совершенно очевидно — и в дальнейшем нам предстоит еще не раз убеждаться в этом, — что радикальные повороты в самосознании народов, как правило, сопровождаются не менее радикальными трансформациями в понимании того, как следует писать и читать историю.

Первыми каталогизаторами римских древностей, от руин городских построек до монет, сохранивших изображения императоров, были Франческо Петрарка (1304—1374)⁵ и Кола ди Риенцо (1313—1354)⁶. Оба они находились под влиянием идеи, буд-

⁵ См. биографию Петрарки и библиографию литературы о нем в недавнем издании: Petrarch: A Critical Guide to Complete Works / Ed. by V. Kirkham and A. Maggi. Chicago — London: The University of Chicago Press, 2009 (разделы об исторических сочинениях Петрарки помещены на с. 103—112 — о «De viris illustribus», 229—244 — о путеводителе в Святую землю); см. также статьи: Kallendorf C. The Historical Petrarch // The American Historical Review. Vol. 101. No. 1 (Feb., 1996). P. 130—141; Kohl B. G. Petrarch's Prefaces to de Viris Illustribus // History and Theory, Vol. 13, No. 2 (May, 1974). P. 132—144.

⁶ Подробнейшее изложение биографии Кола ди Риенцо см. в кн.: Musto R. G. Apocalypse in Rome: Cola Di Rienzo and the Politics of the New Age. Berkeley: University of California Press, 2003.

то Риму можно вернуть давно утраченное могущество руками людей нынешнего века — стоит лишь предъявить им и истолковать для них свидетельства славного прошлого столицы мира, а этими свидетельствами и должны служить памятники античности. М. С. Корелин, считавший Кола ди Риенцо автором сочинения «Описание города Рима и его достопримечательностей» (*Descriptio urbis Romae ejusque excellentiarum*), так характеризует кульминацию его политической карьеры: «...на один момент археологические утопии сделались фантастической, почти сумасбродною действительностью, когда восторженный археолог, захвативши в руки власть, попытался осуществить свои заветные мечты». Реставраторский пафос вырастает из сознания разрыва между современностью, представляющей уцербной эпохой, и завершившейся с наступлением «тысячелетнего варварства» античностью, мыслимой как эпоха классическая. Восстанавливая для себя картину славного прошлого, «нынешний век» не только подражает минувшему, но и соревнуется с ним, сиюсь овладеть его главным достоянием — материалом и средствами, позволившими античности создать то, что вызывает восхищение спустя тысячелетия. Эта конструктивистская интуиция, в истории художественной культуры спровоцировавшая тот комплекс явлений, который принято называть Возрождением, находит богатую пищу для своего развития в политической ситуации рубежа XIV—XV вв.

В это время политика в городах, которым вскоре предстоит стать центрами новой, гуманистической культуры, постепенно начинает обретать формы, характерные для Нового времени⁷. Она превращается в совокупность техник отчуждения власти при поддержании иллюзии тотальной включенности всех представителей общества в политическую жизнь. Примером здесь может служить политическое устройство Флорентийской республики, которой суждено было сделаться хронологически первым центром развития гуманистической историографии. Во Флоренции Кваттроценти существовало поистине

⁷ См. очерк политической ситуации Кваттроценти в кн.: *Гукковский М. А.* Итальянское Возрождение. Т. 1—2. Л.: Изд-во ЛГУ, 1947—1961; *Cherubini G.* Le città italiane dell'età di Dante. Pisa: Pacini, 1991; *Fubini R.* Italia quattrocentesca: Politica e diplomazia nell'età di Lorenzo il Magnifico (Studi e ricerche storiche). Milano: Francesco Angeli Editore, 1994 (2-ое изд. — 2002); *Jones Ph.* The Italian City-State: From Commune to Signoria. Oxford: Clarendon Press, 1997; *Manselli R.* Il sistema degli stati italiani dal 1250 al 1454 // *Storia d'Italia* / Dir. da G. Galasso. Vol. IV. Comuni e Signorie: istituzioni, società e lotte per l'egemonia. Torino: Utet, 1981. P. 177—263; *Pullan B. A.* History of Early Renaissance Italy. London: Lane, 1973.

огромное число выборных и сменяемых в кратчайшие (иногда протяженностью в два месяца) сроки государственных должностей. Вовлечение в политическую орбиту значительной части населения и постоянная ротация пребывающих на государственной службе лиц, естественно, требовали от социально активных граждан владения словом — умения публично излагать и защищать собственное мнение, от которого могла зависеть судьба государства. Парадокс состоит в том, что в это же самое время в предкапиталистической Флоренции возникают и набирают силу тенденции к такому расслоению общества, которое не представлялось возможным никогда ранее и в условиях которого разговор о какой бы то ни было демократии просто теряет всякий смысл⁸. Город теперь зависит не только от средств, поступающих в его бюджет от налогов, но и от крупных частных вложений. Взносы, которые был способен сделать в казну, например, Козимо Медичи Старший (1389—1464)⁹, оказываются сопоставимыми с размерами городского бюджета. Его внук Лоренцо (1449—1492)¹⁰, прозванный Великолепным, идет еще дальше: он правит государством, не только не занимая никаких официальных должностей, но и, как показывают современные исследования, располагая довольно скромными, в сравнении с состоянием своего деда, средствами. Правит потому, что ему удается обеспечить себе монополию на поступающую в город информацию политического характера, и потому, что он виртуозно владеет политическими технологиями, позволяющими его семье сохранять популярность даже при наличии сильных врагов Медичи среди представителей флорентийской элиты.

⁸ См. о внутренней политике во Флоренции конца XIII—XV вв.: *Brucker G. A. Renaissance Florence*. Berkeley — Los Angeles — London: University of California Press, 1969. P. 128—171; *Becker M. B. The Republican City-State in Florence: An Enquiry into its Origins and Survival, 1280—1434* // *Speculum*. Vol. 35. No. 1 (Jan., 1960). P. 39—50; *Rubinstein N. The Government of Florence under the Medici (1434 to 1494)*. Oxford: Clarendon Press, 1997 (2-ое изд.).

⁹ Изложение биографии Козимо Медичи Старшего см. в кн.: *Ewart D. K. Cosimo de' Medici*. N.-Y.: Kennikat Press, 1970. О меценатской деятельности Козимо см.: *Kent D. V. Cosimo de' Medici and the Florentine Renaissance: The Patron's Oeuvre*. New Haven — London: Yale University Press, 2000; *Jurdjevic M. Civic Humanism and the Rise of the Medici* // *Renaissance Quarterly*. Vol. 52. No. 4 (Winter, 1999). P. 994—1020.

¹⁰ См. о нем: *Клуцас И. Лоренцо Великолепный* / Пер. с франц. П. П. Зубкова. М.: Молодая Гвардия, 2007 (книга доступна на сайте проекта *Belpaese*: <http://belpaese2000.papod.ru/Teca/Quattro/Medici/cloulas/clou000.htm>; см. также библиографию русскоязычных книг и статей, посвященных культуре Ренессанса, в конце книги). См. также: *Rubinstein N. Op. cit.* P. 199—263. О литературной деятельности Лоренцо см.: *Андреев М. Л. Лоренцо Медичи* // *История литературы Италии* / Отв. ред. М. Л. Андреев. Т. 2. Возрождение. Кн. 1. Век гуманизма. М.: ИМЛИ РАН, 2007. С. 439—463 (библиография на с. 671—672).

На протяжении XIV — начала XV вв. в целом ряде городов Италии происходит возвышение семейств, которые будут поставлять этим городам единоличных правителей, чья власть совсем не может считаться легитимной, если рассматривать ее с позиций современного той эпохе права¹¹. Вместе в тем, сосредоточение власти в руках одного семейства, а порой и просто в руках удачливого кондотьера, очевидным образом противоречит демократическим традициям итальянских городов. Власть, которая не располагает никакими прямыми средствами обоснования собственной законности и востребованности со стороны управляемого ею общества, обращается к средствам косвенным, которые позволили бы если не легитимировать ее, то, по крайней мере, сделать популярной. Политическая жизнь становится областью масштабнейшей эстетизации. Репрезентация власти, происхождение которой сомнительно, а настоящее — зыбко, охотно использует эстетику героизма, а образцы ее в изобилии предоставляет античная культура. Не дело героя — хранить устои общества; его призвание — ниспровергнув их, привести свой народ к прекрасному будущему: поэтому героический, возвышенный пафос оказывается весьма продуктивной стратегией самопозиционирования для режимов, не имеющих корней. Вполне естественно, что частью реализации этой стратегии станет революция в области искусств. Задача максимум, возлагаемая в новой политической ситуации как на фигуративные, так и на словесные искусства, — это, по сути, переформатирование действительности: создание такого образа мира, в котором сегодняшнее положение дел не только находило бы рациональное и эстетическое обоснование, но еще и представало бы финалом славной героической *истории*. Отсюда ясно, какими тесными узами будут связаны историописание и риторика на протяжении ренессансной эпохи. Определение Цицерона, согласно которому история есть *opus oratorium maxime*¹² (произведение ораторское по преимуществу), позволяло ввести историю в число риторических жанров и руководствоваться при ее создании или оценке, в первую очередь, критериями риторики¹³.

¹¹ О трансформации самосознания власти в эту эпоху см. чрезвычайно важное замечание Р. Фубини: *Fubini R. L'umanesimo italiano e i suoi storici: Origini rinascimentali — critica moderna*. Milano: Franco Angeli Storia, 2007 (7-ое изд.). P. 30–31.

¹² О законах, I, 5.

¹³ Об исторической культуре раннего Возрождения см.: *Барг М. А. Ренессансный историзм // Барг М. А. Эпохи и идеи. Становление историзма*. М.: Мысль, 1987. С. 243–290; *Cochrane E. Historians and Historiography in the Italian Renaissance*.

Престиж ораторского мастерства уже на рубеже XIV—XV вв. чрезвычайно высок: стремительно растет спрос на обучение красноречию — не только латинскому, но и греческому¹⁴. В последние годы XVI в. правительство Флоренции сочло для себя возможным и полезным учреждение кафедры эллинской словесности, для чего в город из Византии был приглашен выдающийся преподаватель греческого языка и риторики Мануил Хризолор (1350—1415), и труд его оплачивался из городской казны. О флорентийском канцлере Колуччо Салутати (1331—1406)¹⁵, за стремление подражать стилю выдающегося римского оратора прозванном обезьяной Цицерона, герцог враждебного Флоренции Милана говорил, что письма красноречивого канцлера нанесли Милану больше ущерба, чем вся флорентийская конница. В первой половине Кваттроченто ораторское мастерство обретает почти сакральный статус. Захватывая, видимость убеждает: в одной из четырех «Застольных бесед» (*Intercenalia*) Ф. ди Поджо Браччолини (1380—1459) два гуманиста, в разное время занимавшие пост канцлера Флоренции, — автор и Леонардо Бруни Аретино (1370 или 1374—1444), спорят о том, могли ли рядовые граждане Рима понимать выступления Цицерона или же великий оратор произносил свои речи на языке, непонятном простонародью, уже в те времена говорившему на вольгаре. Принимая во внимание тот общеизвестный факт, что выступления Цицерона предназначались для заседаний суда и народных собраний, гуманисты вполне могли согласиться с тем, что Цицерону удавалось подвигнуть слушателей к весьма важным судебным или политическим решениям, заворожив их аллитерациями и ассонансами ритмически совершенных периодов речи, произнесенной на непонятном или мало понятном аудитории языке.

Chicago: University of Chicago Press, 1981; La storiografia umanistica. Messina: Sicania, 1992; *Struener N. S.* The Language of History in the Renaissance. Rhetoric and Historical Consciousness in Florentine Humanism. Princeton: Princeton University Press, 1970; *Tateo F.* I miti della storiografia umanistica. Roma: Bulzoni, 1990; *Valsecchi F.* Caratteri ed aspetti della storiografia del Rinascimento. Roma, 1960; *Varese C.* Storia e politica nella prosa del Quattrocento. Torino: Einaudi, 1961; *Wilcox D.* The Development of Florentine Humanistic Historiography in the Fifteenth Century. Cambridge: Harvard University Press, 1969.

¹⁴ См. о присутствии византийцев в Италии Кваттроченто, а также об их роли в культуре Ренессанса нашу статью: *Иванова Ю. В.* Греки в Италии // История литературы Италии / Отв. ред. М. Л. Андреев. Т. 2. Возрождение. Кн. 1. Век гуманизма. М.: ИМЛИ РАН, 2007. С. 66—100.

¹⁵ О Салутати см.: *Корелли М. С.* Ранний итальянский гуманизм и его историография. Т. 4. СПб, 1914. С. 219—257.

Современникам Поджо и Бруни такое предположение и не должно было казаться абсурдным: ведь в их времена было вполне принято, полагая, что уподобляешься Цицерону, произносить перед народом и послами соседних городов речь, совершенно непонятную большинству присутствующих. Но, что самое удивительное, положительный исход этого предприятия вовсе не представлялся невероятным: суггестивную силу имело в данном случае вовсе не буквально воспринятое действительное содержание речи, а сама отсылка к авторитету классической древности. Первая задача оратора состояла в том, чтобы убедительно продемонстрировать свое умение следовать обретаемому в блестящем прошлом *образцу убедительности*.

Когда Леонардо Бруни¹⁶, первый представитель гуманистического движения, которого можно назвать историком в том смысле, в котором мы сейчас употребляем это слово, написал свою «Историю флорентийского народа», современники говорили, что *флорентийцы* закончили свою историю. Хотя очевидно, что из флорентийцев мало кто смог бы прочесть этот объемный труд, написанный на латыни, которую Бруни к тому же старается (правда, вовсе не всегда успешно) угодить языку золотого века римской литературы. Через несколько лет Флорентийская Синьория поручила Донато Аччайуоли перевод труда Бруни на народный язык. Этот факт заставляет предположить, что в историографической деятельности символический компонент, жест власти — как бы возвышение истории собственного народа посредством ее пересоздания на языке великой истории римлян — оказывается едва ли не более значимым, чем компонент содержательный.

Переведенные на реанимированную гуманистами классическую латынь, и «народ», и «прошлое народа» уже в исторических трудах ранних гуманистов заметно дистанцируются от той обыденной повседневности, в которой жил позднесредневековый хронист вместе

¹⁶ Леонардо Бруни Аретино — один из виднейших представителей первых поколений гуманистического движения, канцлер Флорентийской республики и создатель «Истории флорентийского народа» (*Historiarum Florentinorum libri*, изд. 1610), повествующей о событиях от основания Флоренции до 1402 г. Работа Бруни над этим трудом была прервана его смертью. Леонардо Бруни удостоился погребения в Санта Кроче — официальном месте захоронения виднейших граждан Флоренции. Надгробный памятник изображает усопшего Бруни, на груди которого лежит «История флорентийского народа». См. современное издание: *Bruni L., Poggio Bracciolini F. Storie fiorentine / A cura di E. Garin. Arezzo: Biblioteca della Città di Arezzo, 1984. Библиография работ о Бруни см. в изд.: Fubini R. L'umanesimo italiano e i suoi storici... P. 66—69.*

со своими современниками — персонажами его сочинения или ближайшими родственниками и прямыми потомками этих персонажей. Вещи и персоналии актуального настоящего или ближайшего прошлого, когда историк сопоставляет их с реалиями классической древности и предлагает понимать на фоне и при посредстве этих реалий, попадают в новую перспективу и существенно расширяют свою семантику. Когда во введении к своей флорентийской истории Бруни называет вечно враждебную Флоренции Пизу вторым Карфагеном, этот жест подразумевает сразу целый ряд следствий¹⁷. Во-первых, если Пиза — Карфаген, то Флоренция, само собой, Рим. Во-вторых, война между Флоренцией и Пизой — не рутина ежедневных дипломатических интриг, ложных обещаний и предательств, переросших в вооруженный конфликт местного значения, а вечная и неизбежная, почти священная, историческая необходимость. И в-третьих, права Флоренции на Пизу подтверждены авторитетом Вечного Города и его обыкновением расправляться с варварами, если они враждебно настроены к римлянам и по духу своему вероломны.

На протяжении всего Кваттроченто нам предстоит наблюдать глубокую перманентную диффузию актуальной политики и исторической эрудиции, основанной на блестящем знании трудов античных писателей и не в меньшей степени — на хорошем владении древними языками: ведь присвоение подходящих имен и отыскание уместных аналогий требует умения пускать в ход терминологический инструментарий. Стоит только правильно подобрать аналогии и назвать современные вещи античными именами так, чтобы это звучало убедительно, — и тогда сама история предоставит твердые ориентиры для того, чтобы жить и действовать в современном политическом мире. Но если под писанием истории подразумевается, фактически, установление аналогий между событиями недавнего прошлого и классической эпохи, то не подменяет ли историк явление современности тем явлением, о котором уже написано у классиков?

Историки-позитивисты XIX века возмущались бесполезностью весьма объемного корпуса исторической литературы, созданной гуманистами: всякий читавший Ливия или Светония легко опознает

¹⁷ См. предисловия Л. Бруни к его историческим сочинениям в нашем переводе в изд.: *Историописание и историческая мысль западноевропейского Средневековья (Книга третья: XV—XVII века). Практикум-хрестоматия / Сост. М. С. Бобкова, С. Г. Мереминский, А. И. Сидоров. М.: ИВИ РАН, 2010. С. 87—95 (упоминание о Пизе — с. 89).*

в латинских исторических сочинениях Кватроченто гигантской протяженности цитаты из этих и других классических авторов в тех именно местах, где хотелось бы прочитать о событиях, очевидцем которых был кваттрочентистский историк. А между тем задача, стоявшая перед большинством кваттрочентистских историков, была как раз обратной достижению буквалистски понятой адекватности. В окружающем мире они находили слишком мало порядка: сама политическая действительность, пожалуй, не в меньшей степени, чем впервые создаваемое повествование, нуждалась в риторических схемах и готовых высказываниях, которые помогли бы ей обрести форму и последовательность. Статичные схемы и заученные на школьной скамье латинские или греческие фразы представлялись аксиомами не только потому, что сама их расхожесть уже служила некоторой гарантией убедительности, но и потому, что одновременно с порядком изложения событий предлагали их *интерпретацию*, авторитетность которой, в силу ее принадлежности к классическому миру, не вызывала сомнений. Был ли историк гражданином свободной республики (скажем, Флорентийской) или подданным монарха (если он, к примеру, неаполитанец) — древние довольно написали и о республиканской свободе, и о величии полководцев и императоров: на все случаи жизни можно было найти в арсенале риторики средства, при помощи которых собственное отечество становилось вровень со Спартой или Римом, а образ его повелителя освещался лучами славы Августа или Александра.

Таким образом, тяготение кваттрочентистской историографии к риторике на самом деле следует объяснять гораздо более серьезными задачами, нежели простая дидактика, которая, как писали сами историки, «поучает, развлекая». Они не просто славили республиканскую свободу или льстили монарху, а творили новый социальный мир из языкового хаоса, который народный язык не в силах был превозмочь. Язык классической историографии оказывался на заре ренессансного мира единственной онтологией этого мира.

Онтологический статус исторического события предстает в воззрениях ранних гуманистов Кваттроченто как эффект ясности языка, при посредстве которого об этом событии повествуется. Неаполитанский историк Бартоломео Фацио (ок. 1400—1457), желая показать всю важность компетентного описания «дел своего времени», заявляет, что едва ли найдется такой невежда, которому не было бы известно, что события и деяния великих людей древности представляются нам столь величественными большей частью потому, что писате-

ли древности сильно приукрасили их благодаря своему красноречию. Во введении к «Запискам о делах своего времени» (*Rerum suo tempore gestarum commentaries*, после 1440)¹⁸ Леонардо Бруни называет имена авторов древности, продолжателем дела которых он видит себя в этом историческом труде. Сначала идут Цицерон и Демосфен, эпоха которых, по мнению Бруни, известна его современникам лучше, чем события шестидесятилетней давности: великие ораторы говорят о делах далеких времен так ясно и с таким чувством, что прошлое будто оживает перед нашим взором. Таковы же и письма Платона (!), запечатлевшего в них память об ученых занятиях своей юности, о событиях в родных Афинах, о происшествиях, имевших место при сицилийском дворе.

Ход мысли Бруни ясен. Небрежность в повествовании, будь то погрешность против логики изложения или череда грамматических ошибок, препятствует привычному течению процесса читательского восприятия, под которым у Бруни имплицитно понимается простое подверстывание прочитанного под раз навсегда установленные языковые нормы и риторические приемы, известные всякому грамотному читателю. Письмо, понимание и фактичность события оказываются у него неожиданно близки. Бруни был многоопытным переводчиком: из-под его пера вышли латинские версии сочинений Платона, Ксенофонта, Плутарха, фрагментов Гомера и Аристофана, аристотелевых «Никомаховой этики» и «Политики», псевдо-аристотелевой «Экономики»¹⁹. Когда ему доводилось браться за переводы классических сочинений, латинские версии которых уже существовали в Средние века, его перевод оказывался резко полемическим по отношению к тому, что было сделано его предшественниками. Бруни мог на собственном опыте убедиться, что автор, взявшийся сообщать чужие мысли или рассказывать о чужих деяниях, вполне в силах *испортить* их, — то есть лишить их действительности, — если он изложит эти деяния или мысли запутанно и без должной эlegantности. К такому выводу он пришел в результате многократных обращений к трудам средневековых авторов — от хронистов до переводчиков. Бруни приравнивает историографию к переводческой деятельности на том лишь — весь-

¹⁸ Историописание и историческая мысль... С. 92—93.

¹⁹ См. о переводческой деятельности гуманистов: *Copenhagen B. P. Translation, Terminology and Style in Philosophical Discourse / The Cambridge History of Renaissance Philosophy / Ed. by Ch. B. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler, J. Krayer. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. P. 75—110.*

ма натуралистически воспринятом — основании, что и текст перевода, и текст истории вторичны по отношению к чужому слову или совершившимся уже когда-то событиям. Хороший слог историка — вот главное условие действительности исторического факта. «Я полагаю, нет таких, кому бы недоставало желаниа писать, а вот способности недостает многим. Однако же писания, если они не внятны и не красноречивы, не придадут событиям ясности и памяти о них не продлят».

Примерно то же говорит и церковный историк Антонио дельи Альби (1400—1477). Кажется, он был едва ли не большим лингвистом, чем Бруни: «Ведь жизни святых и их деяния для читателей словно закон и средство самовоспитания (*lex quaedam ac disciplina*), более того — образец добродетели и форма (*virtutis exemplar ac forma*), согласно которой нам надлежит мыслить и выстраивать (*effingere atque componere* — буквально: воображать и составлять/сочинять) самих себя», — здесь уже не только история, но и сам человек описывается в терминологии нарратива. Отмечая удивительную суггестивную мощь исторического повествования, читатель которого часто оказывается настолько захвачен образами прошлого, что в нем рождается неукротимое стремление подражать его героям, он сетует на неподобающее отношение к историописанию, которое демонстрируют многие историки недавнего прошлого и настоящего. Порочность этих писателей, по мнению Альби, состоит по большей части в том, что они, желая казаться красноречивыми, допускают смехотворную помпезность там, где следует держаться умеренности и сохранять строгость стиля, — поэтому их труды напоминают старческий бред, из которого невозможно извлечь никакого содержания. Они нравятся себе в такой степени, что больше заботятся о напыщенности и пространности своей речи (*ut prolixè dicant*), нежели о том, чтобы употреблять слова, которые подобающим образом отражали бы суть дела (*ut dicant apte, decenter, opportune*). А вот и результат следования этой порочной стратегии: «Самые что ни на есть подлинные вещи они описывают так, что вовсе не кажется, будто они достойны хоть какого-то доверия» (*Res autem verissimas ita scribunt ut nulla omnino fide digna videre possint*)²⁰.

Содержание события и его оценка целиком определяются жанровым целым, в рамках которого это событие излагается: оно может (и должно) менять свой облик в зависимости от того, вписано ли оно в контекст «целой» истории города-государства, сжатого исторического *commentarius*

²⁰ Miglio M. *Storiografia pontificia del Quattrocento*. Bologna: Patron, 1975.

(«записок» — образцом для составления истории недавнего прошлого было сочинение Юлия Цезаря о Галльской войне) или панегирика (который занимал не последнее место в иерархии жанров гуманистической историографии). Если, например, задача состоит в том, чтобы написать похвалу государственному устройству Флоренции (с ее знаменитой *Florentina libertas* — флорентийской свободой), или Венеции (почитавшейся совершенством благодаря сочетанию всех трех описанных древними форм правления — монархии, аристократии и демократии), или же кому-то из сильных мира сего — то современную жизнь этих государств или выдающихся личностей следует изображать согласно тем же правилам и с помощью тех же языковых средств, которые изобрели классические авторы для описания совершенных государственных устройств или совершенных личностей своей эпохи. На жанр похвалы нельзя распространять требование «ни под каким видом не допускать лжи», некогда предъявленное к историческому труду Цицероном: законы этого жанра позволяют историку идти в восхвалениях избранного предмета так далеко, как того требует задача создания образа политического и/или нравственного совершенства.

Итак, факты способны преобразиться в историю только под пером просвещенного писателя, виртуозно владеющего словом и потому способного внести в хаос действительности логическую ясность и дидактическую убедительность. События минувшего обретают смысл, лишь когда они превращены в частные примеры (*exempla*) абстрактных качеств, присущих человеческой природе во все времена. Мы сталкиваемся с одним из примечательнейших парадоксов гуманистического мировоззрения: *только утратив собственную историчность, прошлое может стать историей для нас.*

Первая попытка обобщения опыта гуманистической историографии и артикуляции норм, которым эта историография в большей или меньшей степени подчинялась, не формулируя их, была предпринята на исходе XV в. Джовиано (Джованни) Понтано (1429–1503) в диалоге «Акций» (*Actius*, 1496–1501)²¹. По аттракции с поэтикой

²¹ Критическое издание текста «Акция»: *Pontano G. I Dialoghi* / A cura di C. Previtera. Firenze, 1943. О теории и практике историописания у Понтано см.: *Grassi E. Humanistic Rhetorical Philosophizing: Giovanni Pontano's Theory of the Unity of Poetry, Rhetoric, and History // Philosophy & Rhetoric, Vol. 17. No. 3 (1984). P. 135–155; Hagge M. Vera narratio: come raccontare la realtà // Modern Language Notes (MLN), Vol. 98, No. 1. Italian Issue (Jan., 1983). P. 1–29; Monti Sabia L. Pontano e la storia. Dal «De bello Neapolitano» all'«Actius». Roma: Bulzoni, 1995; *Id. Giovanni Pontano tra prassi e teoria storiografica. II «De bello Neapolitano» e l'«Actius» // La**

и риторикой, относительно которых от античности сохранились целые тома предписаний, можно было ожидать от классиков древности столь же подробных рекомендаций, касавшихся писания истории. Однако здесь историкам-гуманистам удалось обнаружить очень немного: скорее всего, их эпохе было известно в буквальном смысле несколько слов Квинтилиана, чей труд в 1415 г. Поджо Браччолини нашел в одной из монастырских библиотек во время своего пребывания на соборе в Констанце, и десяток кратких замечаний Цицерона, разбросанных по разным его трудам. Но последние могли, скорее, разочаровать того, кто хотел вычитать из древних готовое учение об истории. Ведь Цицерон говорил, что никаких особых рекомендаций, касающихся ее составления, существовать не может, кроме простого требования писать правду и не допускать лжи; а для того, чтобы высказать все свои соображения по поводу стиля и композиции произведений этого жанра, ему вполне хватило тридцати строк²². Итак, составляя исторические сочинения, классики как раз не искали рецептов. Единственный известный нам сейчас образец рефлексии в историописании — памфлет Лукиана: словно возможность истории выработать собственную теорию была поставлена под сомнение, еще не достигнув сколько-нибудь отчетливой артикуляции. Гуманистам все пестрое многообразие жанров и форм исторических повествований античности досталось оптом. Потому, очевидно, и возник соблазн увидеть в этом многообразии *систему* — со своими уровнями, полюсами, с жесткими внутренними правилами.

Если представить основные модели историописания, выработанные гуманистической мыслью эпохи Кватроченто, в самом общем виде, то они будут выглядеть так. Историографы городов, управляемых единовластно, отождествляли историю государства с эпически осмысленной биографией монарха (или кондотьера). Историки, обслуживающие республиканские режимы, изобретают другие, более сложные приемы организации повествования. Например, Леонардо Бруни строит изложение при посредстве сквозного сюжета, каковым для него является многовековая судьба флорентийской свободы (*Florentina libertas*). А целостность создававшейся при медичейском режиме истории Франческо ди Поджо Браччолини обеспечивается

storiografia umanistica ... P. 573–651; *Senatore F. Pontano storico // Studi Storici. Anno 39. No. 1 (Jan. — Mar., 1998). P. 291–296.*

²² Об опатаре, II, 9–15.

по большей части тем, что автор применяет к современному материалу композиционные приемы классической римской историографии, подчиняя повествование литературному, то есть гетерогенному по отношению собственно к предмету истории, принципу. Создавая свою *поэтику истории*, Джовиано Понтано как будто бы движется в русле уже обозначившейся в кваттрочентистской историографии тенденции к отождествлению истории с изящной словесностью, утверждению ее в качестве риторического жанра *rag excellence*, ценой чего должно было стать окончательное превращение истории-повествования и истории-действительности в омонимы.

Написанный Понтано диалог «Акций», как правило, причисляют к теоретическим сочинениям по историографии — хотя содержащиеся там наставления по-своему характеру мало похожи на теорию; скорее это система рецептов, претендующая быть тотальной, — всеобъемлющее описание вместо теории. И полная пригодность историографических наставлений «Акция» к самому непосредственному осуществлению, их насущная полезность для всякого, кто взялся бы сочинять историю, только лишний раз выдает их глубоко чуждую теории природу. Как и то обстоятельство, что для желающих разобраться в устройстве классических исторических сочинений крупной формы предписания «Акция» тоже до сих пор не утратили своей ценности.

Историографический пассаж из «Акция» — это анатомия исторического сочинения. Излюбленный прием его автора — резекция: «история» делится на «дела» (или «совокупность предметов изложения» — *res*) и «слова» (*verba*); из числа «дел» выделяются «дела военные» (*res bellicae*), описания которых, само собой разумеется, должны состоять из зачина, основного действия, его завершения и следствий. В свою очередь, эти зачин, основное действие, завершение и следствия делятся на еще меньшие сегменты, порядок которых нетрудно запомнить, потому что легко угадать, припомнив категории классической логики (причины действия, его место и время, прочие обстоятельства, цели и т.п.). Выходит, чем лучше подготовлен историк по методу Понтано, тем в меньшей степени его занимает все именно историческое, то есть индивидуальное и неповторимое — ведь гораздо важнее, чтобы у описываемого события были зачин, середина и т.п. Да и вообще непонятно, можно ли говорить о событии в собственном смысле, когда риторическая схема оказывается порождающей моделью всякого события. Разнообразнейшие и наиподробнее классификации, которыми изобилует диалог Понтано, основаны на том опыте, который

его автор смог извлечь из чтения сочинений римских историков, — то есть они отражают не действительное устройство исторического процесса, а действительное устройство *описаний* исторического процесса в досконально изученных гуманистом классических произведениях. Как известно, стоит построить классификацию, и она сама начнет создавать для себя объекты, их признаки и вообще все, что она только способна в себя вобрать.

Классификации в «Акции», как правило, одноуровневые. В одном ряду оказываются «слова» и «дела», язык и композиция, материал и форма. Разница между реальностью литературного произведения и реальностью исторического процесса безболезненно устраняется. Становится возможно, сказав однажды, что история состоит из «слов» и «дел», дальше делать вид, будто конечным предметом размышления и являются эти самые «слова» и «дела», окончательно превратившиеся в категории поэтики.

Поэтому Понтано ведет себя очень последовательно, начиная и заканчивая разговор о деятельности историка в «Акции» рассуждениями о видах и стилях красноречия, а персонажей своих заставляя до и после посвященного историографии монолога обсуждать вопросы, относящиеся к компетенции поэтики. Не споря с Цицероном и Лукианом, автор рекомендует историку придерживаться стиля «мужественного и строгого (*virilis et gravis*)», ровного, без скачков, но и не слишком тяжелого, способного наскучить читателю (однако же характеристик стиля Понтано приводит столько, что его читатель уж точно может быть утомлен одним только их перечислением). Более прочего в историческом сочинении поощряется уже известная нам краткость (*brevitas*) — поскольку она позволяет достичь целей, которые Понтано признает для историка существеннейшими: таковы обучение, услаждение читателя и воздействие на его чувства (*brevitas... sit maxime idonea ad docendum, ad delectandum, ad movendum*) — снова все как у Цицерона. Под краткостью в данном случае подразумевается абсолютный минимум «слов» при обилии излагаемых событий и умозаключений (*sententiae*), не допускающий, однако же, «темноты» (*obscuritas*), «запутанности» (*loquendi perplexio*) и «неясности» (*dubietas*) стиля. Наряду с краткостью приветствуется «скорость» (*celeritas*) — то есть быстрый темп изложения, удерживающий внимание читателя в постоянном напряжении, — и «разнообразие» (*varietas*), «неотъемлемое свойство самой природы», сообщающее повествованию красоту и величественность. Синтаксические кон-

струкции, сочетаемость и последовательность описаний, словоупотребление, ритмические и фонетические особенности речи — никакие тонкости не ускользают от внимания Понтано, и всякое свое суждение он сопровождает цитатами из римских классиков, иногда пространными (герою, рассуждающему о том, как следует писать историю, приходится порой произносить наизусть по несколько десятков строк прозаического текста). Идеалы автора — Саллюстий (образец уравновешенности, точности и строгости языка) и Ливий (чей стиль «несколько более возвышен» и хорош для тех, кому нравится речь величаявая и торжественная).

После рекомендаций относительно стиля повествования Понтано переходит к «событиям» — поскольку из них состоит «изложение» (*enarratio*). В «дела» следует прежде всего внести «порядок» (*ordo*), а из него родится «расположение и целого, и частей» (*dispositio et totius et partium*). «Порядок» и «расположение» необходимы, поскольку они отображают временное и пространственное существование вещей. Соображения «порядка» требуют особого внимания к установлению и объяснению причин событий — для этого порой бывает не лишним прибегнуть к «повторному воспроизведению» (*repetitio*) уже, возможно, известных читателю сведений. Так, Саллюстий, повествуя о заговоре Катилины, счел уместным вести речь «от основания Рима (*ab urbe condita*) — какими устремлениями город возрастал прежде, и какими именно обычаями в дальнейшем было развращено юношество, каковая испорченность и привела и побудила Катилину к вступлению в заговор». В рассуждении о причинах исторических событий Понтано, как и подавляющее большинство его современников, не идет дальше популярной психологии: обнажению движущих механизмов истории служат описания «замыслов» (*consilia*), «суждений» (*sententiae*) и «намерений» (*voluntates*) участников событий. Понтано не советует избегать в повествовании изложения противоположных мнений персонажей-антагонистов — они проясняют друг друга и предоставляют читателю возможность сделать собственные заключения относительно действительного положения вещей.

Описание «деяний», большая часть которых совершается на войне (*res gestae plerunque sunt bellicae* — золотая формула древнеримской и гуманистической парадной историографии) требует следующего порядка. Необходимо рассказать о военачальниках, об их талантах, нравах и воспитании; о силах, которыми располагает государство; коснуться его политического режима, образа жиз-

ни и нравов граждан; сказать о средствах, имеющихся в распоряжении вступающего в войну государства, о его союзниках и сторонниках. Затем следует перейти к описанию военных сил, как сухопутных, так и морских; рассказать о родах войск и их вооружении; не упустить из виду «предсказаний, гаданий, пророчеств, оракулов, видений, знамений, свидетельств перебежчиков и, наконец, показаний разведки»; не оставить без внимания дипломатические миссии, их поручения и цели, а также причины, поводы и способ объявления войны. После этого перейти к описанию регионов, где надлежит проследовать войскам, и мест, где состоятся битвы, объясняя при этом, какие именно особенности ландшафта и для каких военных операций могут быть удобны или непригодны. Исторические сведения, а также легенды и предания об упоминаемых в повествовании городах и народах рекомендуется излагать со всей тщательностью, поскольку это служит «разнообразию» рассказа. Особую занимательность ему придают также всевозможные неожиданности, частые в делах войны: перемены погодных условий, эпидемии, слухи и страхи, провокации, подозрения — даже если они не имеют непосредственного отношения к предмету данного повествования. В этом перечне рекомендаций налицо нерасчлененность различных сфер опыта: как бы далеко они не отстояли друг от друга в и действительной истории, перед словом писателя все они оказываются равны. Зато о речах исторических лиц — а их сочинение принадлежит к числу излюбленных приемов Понтано — говорится особо. Историк не обязательно ограничиваться лишь теми из них, которые вправду сохранились до нашего времени, — достаточно, чтобы они звучали правдоподобно (*verisimilia*).

Перед тем, как описывать битву, следует рассказать, каковы были порядок построения войск, состояние духа воинов и вождей; что именно предвещало победу или поражение; воздать должное власти судьбы или случая; затем определить, кто первый подал сигнал к бегству или наступлению. После битвы нужно указать количество убитых и пленных, описать трофеи (знамена и оружие), прочие виды добычи и награды, доставшиеся победителям; упомянуть о грабежах и насилии, чинимых над побежденными; похвалить мужество, заклеить малодушие, оплакать превратности человеческого состояния, удивиться непостоянству и капризам фортуны, а также отвести место рассуждениям о гневе или благосклонности богов. Историк здесь не может и не должен отделять себя от сонма своих

персонажей: ему надлежит открыто сочувствовать героям и вместе с ними переживать излагаемые события, питать отвращение к одним и восхищаться другими. Наряду со своими личными чувствами и идеями, вымышленными или имевшими место в действительности, он может изображать и чужие (уж точно вымышленные), поскольку их описание позволяет рассказу скорее достичь правдоподобия. Понтано проговаривается: «история в высочайшей степени подобна поэтическому искусству, само же поэтическое искусство наилучшим образом подражает природе».

Что касается «слов», употребляемых в истории, то главное поставить и соединить их таким образом, чтобы «разнообразие предметов описания» (*diversitas materiae*) предстало в выгодном свете и выглядело естественно — как члены, из которых состоит человеческое тело (сравнение, восходящее к платоновскому «Федру»). Достойные исторического сочинения вокабулы и правила их расположения легко изучить, если усердно читать, в первую очередь, Саллюстия и Ливия, а также Цезаря, Тацита и Курция, но не пренебрегать и прочими авторами, греческими и латинскими.

Историографическая часть «Акция» завершается похвалой истории и историкам, чей труд по своей значимости приравнивается к труду законодателей: и те, и другие дают нам предписания, позволяющие благополучно жить в обществе, только законодатели осуществляют это непосредственно, а историки — предлагая примеры достойного поведения. В этом уподоблении истории юриспруденции Понтано, на самом деле, проговаривается уже второй раз (если первым считать сравнение истории с поэзией). Ведь юридическая практика как раз и нацелена на то, чтобы описать единичное действие в рамках заранее данной нормативной схемы и ввести его таким образом в готовую систему смыслов. Историю, по слову Понтано, следует читать и писать не только ради улучшения общественных нравов (хотя здесь заслуги ее бесценны), но и для того, «чтобы ничто, чему придется случиться, люди не почитали бы новым; ничему, что произойдет неожиданно, не удивлялись бы; не воображали бы, якобы что-то вовсе не может произойти, и не думали, будто что-то никогда не могло совершиться». История — лучшее средство против действительности.

Линию в развитии историографии, кульминирующую в «Акции» Джовиано Понтано, мы предложили бы назвать *классицистической*. Наиболее яркими представителями ее, кроме Джовиано Понтано, бы-

ли Антонио Беккаделли (Панормита) и Бартоломео Фацио²³ — все трое в разные периоды XV в. служили придворными историками при дворе неаполитанских королей. Образ протагониста и общая направленность повествования, создаваемого в русле классицистической стратегии историописания, определяются дидактическими задачами. Что касается предмета изображения, то историки-неаполитанцы согласны между собой в том, что история должна состоять по преимуществу из войн — то есть из явлений, в изображении которых уместна героизация. В истории нет места никаким будничным сценам и уж тем более приключениям, которые могли бы послужить удовлетворению нескромного любопытства читающей публики. Невоенные эпизоды допускаются в том случае, если они обладают потенциями к театрализации — мы назвали бы их трагическими. Желательно, чтобы излагаемые события легко поддавались извлечению из них моральных уроков, а в их основе лежали бы чисто психологические движения вовлеченных в них людей. Историческое повествование имеет целью создать у читателя высокий и прекрасный образ монарха (а вовсе не рассказать о том, «как все в его жизни происходило на самом деле», — ведь это удел таких презренных жанров, как фацеции или анекдоты). При описании его личных свойств и действий надлежит соблюдать принцип *dignitas personae* (достоинства монаршей персоны), поэтому все сказанное о протагонисте должно иллюстрировать его *maiestas* (величие). А в самой ткани повествования первостепенной важностью обладают *decorum* (украшение речи подобающим достоинству произведения образом) и *brevitas* (краткость) — принцип селекции фактов, достойных попасть в историю: «низменные» предметы и «незначительные» события и персонажи отсеиваются, «возвышенные» остаются. Что же касается изображения действий монарха, то он обречен во всех своих проявлениях представлять в той именно позе, которую

²³ Антонио Беккаделли, по прозвищу Панормита (1394–1471) — основатель Неаполитанской Академии, поэт и историк, автор именного скандальной славы сборника латинских стихов (большой частью непристойных) под названием «Гермафродит» (*Hermaphroditus*, 1425? — *Beccadelli A. L'hermafrodito / Cura e trad. di J. Tognelli. Roma — Napoli, 1968*), а также исторических сочинений «О словах и делах короля Альфонса» (*De dictis et factis Alphonsi regis, 1455*) и «Книга деяний короля Фердинанда» (*Liber Rerum Gestarum Ferdinandi Regis, ок. 1469* — о событиях с момента приезда Фердинанда в Италию из Арагона в 1438 г. до смерти его отца, Альфонса I, в 1458 г.). См. о неаполитанской ренессансной историографии: *Figliuolo B. La storiografia umanistica napoletana e la sua influenza su quella europea (1450–1550) // Studi Storici. Anno 43. No. 2 (Apr. — Jun., 2002). P. 347–365.*

мы всегда безошибочно опознаем как классицистическую: в каждом деянии или речении он обязан быть воплощением той или иной добродетели (*humanitas* — человечности, *honestas* — неколебимой честности, *magnanimitas* — великодушия и т. п.) и непременно являть величие, отвечающее его высочайшему сану. Нетрудно увидеть, в какой степени этот монарх неаполитанских историков уже заранее отвечает тем требованиям, которые в XVII столетии классицистические поэтики предъявляют к персонажу эпоса или трагедии. Понятно также, что история, осью которой оказывается серия примеров, демонстрирующих различные добродетели короля-протагониста, гнушается многими фактами не только социальной или экономической жизни, но часто и жизни политической.

«Акций» Понтано был кульминацией неаполитанской историографии и обобщением ее опыта. Удивительно, что классические компендиумы по истории изящной словесности раннего Нового времени не упоминают Понтано в числе предшественников теоретиков классицизма как направления в литературе. Какой бы аспект историописания ни рассматривался в «Акциях», классицистическая стратегия налицо. Система предписаний риторики оказывается этически нагружена: следование нормам стиля, уместного в составлении истории, понимается как непосредственный перенос этических представлений в область языка. Доминантой творчества историка становится стиль (*genus dicendi*) — категория, которая в контексте классицистического мышления оказывается едва ли не главным инструментом интерпретации текста как для его творца, так и для его потребителя. Стиль «работает» как способ соотнесения повествования, во-первых, с действительностью — так как он фактически становится критерием отбора и иерархизации событий, претендующих быть изображенными; а во-вторых, с корпусом авторитетных (классических) текстов, которые автор избирает для себя в качестве образцов — то есть стиль позволяет автору сделать его собственный текст частью определенной традиции. Требования стиля являются матрицей события; стиль в существенной степени определяет и его облик, и его интерпретацию — впрочем, этого нам уже приходилось касаться подробнее, когда мы говорили о более ранних историках Кваттроченто — флорентийских предшественниках Понтано.

Обратим внимание на то, что у Понтано между стилем, которому отводится столь существенная интерпретаторская роль, и классификациями, из которых состоят многие приводимые в «Акциях» рецепты

по составлению исторического повествования, устанавливается связь (хотя она и не артикулируется отчетливо). В каком-то смысле стиль и классификации дублируют селективные функции друг друга. Если стиль определяет отбор событий и реалий, а равно и слов, служащих для их описания, причем критерии и образцы для отбора автору предоставляет жестко ограниченный корпус классических текстов, — то классификации, являясь формой рефлексии над этими же образцовыми текстами и возникая в результате их анализа, выполняют, помимо селекции, еще и функцию обобщения и абстрагирования. Реалии возможного исторического повествования превращаются в объекты классификации; сама классификация обеспечивает их однородность (даже если в действительности и с позиций здравого смысла они никак не могут принадлежать к одному ряду вещей или явлений); а возникающие внутри классификации связи могут быть как сходным с действительными отношениями между подвергнутыми классификации вещами, так и сколь угодно отличаться от них. Классификация формирует собственный «искусственный» мир, имеющий свои жестко установленные границы и существующий по особым, специально для него изобретенным законам. Чем с более подробной классификацией нам приходится иметь дело, тем большей убедительностью обладает объектная действительность, порождаемая этой классификацией. В «Акции» Понтано предлагает применить двойную фильтрацию в ходе преобразования истории-процесса в историю-повествование: предметами стилевого отбора и классификаций становятся не только вещи, но и обозначающие их слова, приобретающие благодаря этому характер терминов. Если принять во внимание цели нашего исследования, немаловажным представляется то наблюдение, что подобным же образом — путем создания четко ограниченного объектного поля и специального языка для обозначения его составляющих и операций над ними — формируются предметные области и языки научных дисциплин.

Рассматривая классицистическую линию историографии Кваттроценти, мы увидели, как в исторической культуре формируются представления о соотношении повествования и действительности, а равно и о способах организации повествования, которые начинают восприниматься как средства ориентации в политической жизни. Мы также увидели, что важнейшими из таких средств являются риторическая система, привносящая в описания исторических личностей и событий этические оценки, и классификация, задающая и ограни-

чивающая множество элементов исторического нарратива. Слабость классицистической стратегии историописания состоит в том, что она, во-первых, предполагает заведомую вторичность современных исторических повествований по отношению к античным образцам, а во-вторых, деформирует описания личностей и событий ради соблюдения требований стиля, экстрагируемых опять-таки из классических сочинений древних историков. Эти недостатки были очевидны уже самим историкам-гуманистам. Лоренцо Валла (1407–1457), единственный представитель гуманистической культуры своего времени, которого можно, принимая во внимание его интересы и пути их реализации в его творчестве, назвать философом, был в гуманистической среде своего времени и единственным настоящим историком²⁴. Не писателем-классицистом, сочинявшим в жанре, который итальянцы называют *storia illustre* — *парадная историография*, —

²⁴ Во время своего пребывания при неаполитанском дворе Лоренцо Валла написал исторический труд «Деяния Фердинанда Арагонского» (*Gesta Ferdinandi Regis Aragonum*, 1445–1446). Три книги «Десяний» охватывают период с 1410 по 1416 год: есть свидетельства, что сначала Валла предполагал писать «Историю Фердинанда отца и Альфонса сына», но впоследствии отказался от своего замысла продолжить историческое повествование настоящим временем и заодно сделаться придворным историком: принципы историографии, которые он фактически создал и которым не мог не следовать, слишком явным образом не соответствовали этому амплуа. См. издания исторических трудов Валлы: *Valla L. Antidotum in Facium* / Ed. M. Regoliosi. Padova, 1981 («Антидот», или «противоядие», — сочинение, написанное как ответ Бартоломео Фацио, подвергнувшего критике манеру исторического письма Валлы); *Id. Gesta Ferdinandi Regis Aragonum* / A cura di O. Besomi. Padova: Antenore, 1973; фрагменты сочинений в пер. на русский язык: *Валла Л. История деяний Фердинанда, короля Арагона* / Вступ.ст., пер. и коммент. Е. В. Финогентовой // *Средине века*. Вып. 59. М., 1997. С. 253–267; *ego же*. Исторические рассуждения / Вступ. ст., пер., коммент. Е. В. Финогентовой // *Гуманистическая мысль итальянского Возрождения*. М.: Наука, 2004. С. 233–241; *ego же*. Письмо о Тарквиниях. Два Тарквиния, Луций и Аррунт — сыновья или внуки Тарквиния Древнего / Вступ.ст., пер., коммент. Е. В. Финогентовой // Там же. С. 241–253 — и предисловие Валлы к «Десяниям Фердинанда Арагонского» в нашем пер.: *Историческая мысль и историописание... С. 124–131*. О Валле как историке см.: Ferrau G. *La concezione storiografica del Valla* // *Lorenzo Valla e l'Umanesimo italiano: Atti del Convegno internazionale di studi umanistici* (Parma 18–19 ottobre 1984). Padova, 1986. P. 280–286; *Gaeta F. Lorenzo Valla. Filologia e storia nell'Umanesimo italiano*. Roma — Bari, 1975; *Gardiner Janik L. Lorenzo Valla: The Primacy of Rhetoric and the De-Moralization of History* // *History and Theory*. Vol. 12. No. 4 (1973). P. 389–404; *Giannantonio P. Lorenzo Valla filologo e storiografo dell'Umanesimo*. Napoli: Liguori, 1972. О полемике между Л. Валлой и Б. Фацио см. также: *Bentley J. H. Politica e cultura nella Napoli Rinascimentale*. Trad. di C. Campagnolo. Napoli: Guida Editori, 1995. P. 242–248; *Финогентова Е. В.* Спор о языке истории между Лоренцо Валлой и Бартоломео Фацио // *Труды кафедры древних языков*. Вып. II (К 75-летию исторического факультета МГУ и 60-летию кафедры). М.: Индрик, 2009. С. 89–102.

а именно историком-исследователем. Принципы работы историка, которые он артикулировал и воплощал в собственных сочинениях, не нашли дальнейшей разработки в пределах Кваттроченто. Однако нам представляется, что историческое и политическое наследие такого автора следующего, XVI-го, века, как Никколо Макьявелли, стало бы доступнее нашему пониманию, если бы мы усмотрели в присутствии Макьявелли способе мыслить развитие тех принципов, которые были открыты Валлой. Но, к сожалению, вопрос влияния Валлы на Макьявелли до сих пор очень слабо освещен в исследовательской литературе.

Действительность в понимании Валлы радикальным образом отличается от действительности, как ее понимали авторы *storia illustre*. Для него действительность — то, что произошло на самом деле, но помимо имевших место фактов она включает в себя также и причинно-следственные связи между ними. Валлой движет интуиция воспроизведения событий «как было на самом деле» — со всеми неожиданностями, противоречиями, несходствами и непоследовательностью, которые отличают действительную жизнь от лучших образцов эпидейктического красноречия. У историка, разделяющего принципы Валлы, есть две основные задачи. Одна из них — воспроизвести облик события, самым точным образом соответствующий действительности. Для этого нужно изучить как можно большее количество свидетельств и выбрать из них самые достоверные, причем в ходе сбора информации не следует ориентироваться на такие гетерогенные исторической материи критерии, как, например, «непрестижность» корреспондента (для Валлы исторический источник — это не только хроники или государственные документы, но и показания людей низкого, даже презренного происхождения и положения — например, королевского шута). Здесь Валла сравнивает работу историка с работой судьи, терпеливо выслушивающего несходные показания, или врача, исследующего все симптомы болезни, прежде чем поставить диагноз.

Валла пересматривает иерархические отношения между философией, поэзией и историей, установленные Аристотелем. По его мнению, исторические штудии возникли ранее поэтических, а не наоборот, — ибо вымысел не может предшествовать действительности. Опять-таки вопреки мнению Аристотеля, и история тоже, а не одна лишь философия, имеет дело с универсалиями. Ведь она представляет собой неисчерпаемый кладезь частных примеров общих свойств, и ценность

этих примеров тем выше, что все они взяты из действительности, в отличие от большей части сюжетов поэтических, которые тоже суть частности, но частности вымышленные. Советы или максимы, приводимые историками в своих трудах, основательнее, мудрее и полезнее в гражданской жизни, чем те, что принадлежат философом: ведь мнения историков прочно укоренены в действительности. К тому же познание всякого предмета, к какой бы области науки он ни относился, в первую очередь осуществляется как раз в живой истории и лишь затем становится достоянием конкретной дисциплины. И призывы к упражнению в добродетелях, заключенные, например, в речах героев повествования, находят отклик в душе читателя скорее, нежели призывы поэтов или философов, потому что читатель исторического труда уверен в том, что историк изображает действительно имевшие место, а не вымышленные, события.

Brevitas историков-классицистов, — «краткости», предполагавшей, что в историю должны попасть только те события, значимость и эстетический облик которых отвечают высокому назначению жанра и достоинству предмета, — Валла противопоставляет категорию *veritas*, истины, которая состоит в адекватности повествования тому, как происходили события на самом деле и как они были связаны между собой. Иногда вместо *veritas* Валла употребляет даже слово *sinceritas* — искренность. *Veritas*, или *sinceritas*, — это индивидуальный, неповторимый, не сводимый ни к каким максимам или общим местам облик события. Естественно, концепция истории в том виде, как ее формулировал и реализовывал Валла, не могла не вызвать противления у его современников. Уже упоминавшийся нами среди историков-неаполитанцев Бартоломео Фацио вступил с ним в ожесточенную полемику, которую можно представить как противостояние двух концепций истины: истины как действительного состояния вещей и истины эстетической. Для сторонников «парадной» историографии подчиненное требованиям стиля и преследующее принцип *brevitas* изложение событий обладает явным преимуществом по отношению к изложению, сконцентрированному на эмпирике событий, уже в силу своей тотальной продуманности и целесообразности. Их отношение к истории подразумевает, что история находится целиком в руках историков. Историки призваны быть педагогами народов и царей (в первую очередь, когда они создают «Зеркала государевы») и нести всю ответственность за то, что станет достоянием памяти потомков — за то, какой вид примут судьбы сильных мира сего и вверен-

ных им государств под их пером. Так исторический процесс утрачивает собственную реальность и становится исключительно результатом репрезентации.

Очевидно, что между *veritas* Валлы и *brevitas* историков-панегиристов — неустранимое противоречие. Валла обвиняет оппонентов то в безумии, то во лжи: селекция фактов согласно требованиям *brevitas* и единства стиля представляется ему бессмысленным выхолащиванием действительности. Кто пишет историю, состоящую не из живых фактов, а из готовых смыслов, к тому же еще и деформированных диктатом стиля, — тот «взял за правило подражать вольности вымысла, свойственной поэзии, а не честности, присущей истории» («*poeticam fingendi licentiam, non historicam sinceritatem solet imitari*»). Бартоломео Фацио отвечает на это тем, что признает Валлу недостойным высокого звания историка и объявляет его сатириком. В ответ на замечание, что в истории королевских деяний не может быть места лицам низкого звания и деяниям презренным, Валла отвечает: если при жизни монархи не только содержат в своих домах поваров, конюхов и шутов, но и вовсе не могут обойтись без них, то как без них возможна монаршая история? Он не боится застигнуть королей в положениях, по мнению адептов «парадной истории», не подобающих их званию, — то есть тогда, когда они не демонстрируют никаких добродетелей, а, напротив, демонстрируют свойства, далекие от них: смеются над пленными, совершают побег, засыпают во время общения с послами других монархов. При этом для изображения низменных или просто незначительных действий и предметов следует, по мнению Валлы, применять слова, как можно более точно описывающие происходящее. Про *brevitas* он говорит Фацио: «Мои низменные речения ты исправляешь речениями краткими, будто бы то, о чем говорить гадко и отвратительно, будучи сказано кратко, перестанет быть таковым. Валла отмечает, что законы истории как она есть отнюдь не тождественны законам стиля и «краткости»: событие, по причине своей незначительности или даже непристойности — иными словами, в силу несоответствия *lex maiestatis*, «закону величия», — кажущееся недостойным упоминания в историческом труде, может иметь весьма значительные следствия, без которых учета которых *veritas* истории будет утрачена.

Если все изображенные им исторические события не структурированы посредством любимой историками-классицистами абстрактной терминологической схемы, это не значит, что они лишены смысла во-

все. Напротив, Валла сохраняет и совершенствует начавший складываться еще в античности аппарат для интерпретации излагаемых фактов. Он использует *sententiae* — умозаключения, объясняющие события и подводящие под них *rationes* (причины, основания). И во все не отрицает того, что исторические события следует подвергать осмыслению и делать из них некоторые выводы, превосходящие значимостью интерпретируемые факты. В «Противоядии против Фацио» он вспоминает цитероново изречение: «...мастерством слова всех, по моему мнению, превзошел Фукидид; содержанием он так богат и насыщен, что мыслей у него не меньше, чем слов»²⁵.

Валла располагает и средствами для того, что сейчас могли бы назвать «критикой идеологии». Еще Квинтилиан утверждал, что существует всего пять основных побуждений, лежащих в основании всякого человеческого действия: гнев, ненависть, страх, вожделение и надежда (*ira, odium, metus, cupiditas, spes*); любые другие мотивации поведения могут быть представлены как разновидности этих пяти. Валла поправляет Квинтилиана — на первый взгляд, незначительно: ненависть, зависть, страх, надежда (*odium, invidia, metus, spes*). На самом деле налицо отказ от Квинтилианова принципа. Квинтилиан обобщает мотивы действий в антагонистических пар свойств (гнев — страх, ненависть — вожделение) и добавляет *надежду* (*spes*) как стремление субъекта преодолеть нынешнее неполноценное состояние и достичь состояния более совершенного — свойство, возникающее от недостатка какого-либо блага (комфорта, безопасности и т. п.). Валла же признает исключительно отрицательные мотивы человеческих поступков. Если исходной интуицией предшественников и противников Валлы была интуиция полноты человеческой природы — человек действует как бы от переизбытка кроющихся в нем сил, — то теперь лишенность, ущемленность, тотальная слабость и неполноценность оказываются основными движущими силами в новой, «негероической» концепции истории. Осознание предпосылок человеческих действий во всей их изначальной неприглядности, пожалуй, главное, что позволяет Валле разумно и трезво оценивать действия протагонистов его повествования, реконструировать недоступные взгляду обывателя или ритора связи между разделенными временем событиями или явлениями разных уровней социальной действительности — словом, схватывать то, что мы называем политическим

²⁵ Об ораторе. II, 13. Пер. Ф. А. Петровского.

смыслом событий. Валла хотел быть не панегиристом и педагогом, а исследователем. Как и у историков «классицистического» направления, в историческом сочинении Валлы король, Фердинанд I Арагонский, тоже оказывается протагонистом истории. Однако повествование строится так, что становится очевидно: король в изображении Валлы — протагонист не потому, что он является воплощением идеальных этических качеств, а, скорее, потому, что он — обладатель таких свойств, которые позволяют взять власть и удержать ее, то есть привести вещи к их нынешнему положению, из которого Валла и описывает прошлое. В разных обстоятельствах Фердинанд проявляет изворотливость ума, холодность, скрытность, расчетливость, а иногда и жестокость или склонность к сомнительным компромиссам в предвкушении значительной выгоды. Его дело — практическая политика, а не демонстрация величественных поз по каждому мыслимому поводу. Он не собирается быть воплощением высоких достоинств, нарицаемых звучными латинскими словами, потому что он слишком озабочен борьбой с сильным, коварным и умным противником, а в такой борьбе трудно быть или даже казаться идеальным. Такой образ власти получит в итальянской историографии и политической мысли весьма примечательное развитие: через полвека после «Деяний Фердинанда» увидит свет произведение, которому, в отличие от всех историй Кваттроченто, будет суждена весьма долгая жизнь и громкая, при всей своей двусмысленности, слава — как раз потому, что именно таким его автор увидит действительно способного выполнить свое предназначение государя.

Veritas истории имеет в мышлении Валлы корреляты в области нравственной философии и философской теории. В каждой из этих областей для Валлы язык занимает исключительное положение и мыслится как главное средство анализа действительности; в сфере этики оказывается актуальным уже знакомое нам требование veritas, предъявлявшееся в сочинениях исторических к изложению событий человеческого прошлого. Сейчас нам придется ненадолго отступить от основного предмета нашего рассмотрения — историописания, — чтобы обозначить самые общие принципы философии Валлы, которые представляются нам особенно важными потому, что, принимая их во внимание, можно установить отношения преемственности между гуманистом Кваттроченто и гораздо более известным, чем Валла, творцом новой версии этического языка, подлежащего применению при анализе политической действительности, — Никколо Макья-

велли. Важно и то, что между Валлой и Макьявелли прослеживается близость именно методического характера. Говорить стоит, конечно, ни в коем случае не о сходстве их культурных интересов или тем их трудов, и тем более не о совпадениях в трактовках этих тем, но о глубинном родстве способов и приемов исследования, даже если они находят применение в очень разных исследовательских контекстах.

В диалоге, который в разных редакциях носит название «О подлинном и ложном благе» (*De vero falsoque bono*) или «О наслаждении» (*De voluptate*), Валла производит деконструкцию понятийной системы аристотелианской этики со свойственной ей семантической однозначностью и статичностью терминов, предназначенных для описания человека только в его предельных проявлениях. Формализм, ограниченность этического языка и прозрачность логических отношений в нем аристотелианцы отождествляли с точностью анализа практической жизни. Валле же этот язык представляется собранием гипербола — несовершенным средством описания, тяготеющим к упрощению и схематизации социального поведения людей и потому бесполезным для понимания действительности²⁶. Валла показывает, как действительность и такой язык, будучи совмещены, искажают облик и смысл друг друга. Ведь действительность, если измерять ее

²⁶ Один из персонажей названного диалога, Антонио да Ро, критикующий этику аристотелианцев с позиций христианского учения, приводит такой пример, признанный продемонстрировать несостоятельность их понятийной системы: «В самом деле, тот, кто чего-то избегает и страшится именно тех вещей, которых следует избегать, разве покажется тебе мужественным? Несомненно, он и не робок. Равно и тот, кто отдается некоторым дозволенным наслаждениям, называется ли из-за этого умеренным? Несколько. И никто действительно не пазовется мужественным на том основании, что избегает опасностей, но потому, что не избегает; и умеренным не называется на том основании, что отдается наслаждениям, но оттого, что знает в них меру для себя. Так некто, совершающий путь пешком, избегал унизившей вдали толпы разбойников, быстро побежал в глубину леса; любой скажет, что он сделал правильно. Но после того как он достиг середины леса, несколько уставший от бега, он видит платан, распростертый на цветущем лугу раскидистые ветви, овеваемый нежным ветерком, окруженный журчащим ручьем и с поющими птицами: привлеченный такой красивой места, он ложится под платан ненадолго и отдыхает; затем, еще сильнее плененный этой красотой, он уснул. И никто его в этом не станет упрекать. Так вот, что можно сказать менее подходящее, чем назвать этого человека либо мужественным за тот бег, либо умеренным за тот отдых и сон? И если этот самый путник, о котором я говорю, и не мужественный, и не бесрассудный, и не трусливый и если он, с другой стороны, не умеренный, и не неумеренный, и не глупый, как же он в конце концов называется?» (Цит. в пер. Н.В. Ревякиной по изд.: *Валла Л. Об истинном и ложном благе. О свободе воли / Отв. ред. А.Х. Горфункель. Сост. и вступ. ст. Н.В. Ревякиной. Пер. с лат. В.А. Андрушко, Н.В. Ревякиной, И.Х. Черныка. М.: Научка, 1989. С. 201).*

в предельных понятиях, неизбежно сужает и деформирует их смысл в зависимости от конкретного описываемого события, а предельные понятия, которые всегда вносят элемент оценки в изображение реальности, превращают всякую обыденную ситуацию в героическую. В то время как цель Валлы — создать язык, который годился бы для как можно более точного и детализованного описания, а не только лишь для схематически-приблизительного изображения события и для его оценки.

Когда оценка поведения уступает место его детальному и конкретному изображению и анализу, характеристики действий становятся производными не от системы понятий, с которой они так или иначе соотносятся, а от жизненного контекста осуществления этих действий: не от абстрактной этико-риторической схемы, а от рассказывания *истории*. Если подыскать языковые средства, позволяющие точно изобразить человеческие поступки, то категориальная оценка, статичная и инертная, вообще теряет смысл ввиду многозначности и противоречивости складывающейся картины²⁷. Категориальному языку схоластов Валла противопоставляет, по его мнению, наиболее точно описывающий реальность способ словоупотребления, который он обозначает термином *consuetudo* — «обычай», совокупность восстанавливаемых из реальных, то есть обнаруживаемых в сочинениях писателей той или иной эпохи, языковых контекстов²⁸.

Однако существует и «ложный» язык — это язык, оперирующий придуманными, фантомными понятиями, корреляты которых в природе или вовсе отсутствуют, или наличествуют, но совсем не соответствуют положению дел, которое язык стремится воспроизвести. Свое «Перекапывание диалектики» Валла начинает обсуждением классической проблематики «трансценденталий», выходящей из схоластической интерпретации аристотелевых «Категорий». Он последовательно устраняет пять из шести «трансценденталий», признаваемых схоластической философией: *сущее, нечто, единое, истин-*

²⁷ «...каждое из действий и каждую из вещей вернее оценивать в отдельности. В течение одного и того же часа я буду многократно умеренный и неумеренный многократно, так сказать, тысячу раз, и тысячу раз в течение этого же часа могу поступать правильно и наоборот — до такой степени обычно хвалят или порицают единственное слово» (Там же. С. 203).

²⁸ Необходимо отметить, что у Валлы, по-видимому, не было устойчивого мнения относительно социального характера *consuetudo*: в разных местах своих сочинений он говорит то о «языке грамотных и образованных людей» определенной исторической эпохи, то о *consuetudo popularis*, то есть о «языковом узусе простого народа».

ное, благое (ens, aliquid, unum, verum, bonum), — и оставляет в качестве единственной категории, которую, по его мнению, можно считать трансценденталией, — *вещь (res)*. При этом под *вещью* у Валлы понимается всякая мыслимая тема высказывания. Валла приводит примеры из латинской литературы, показывающие, что это слово может означать и всякий предмет, и процесс, и даже состояние (*Neque mirandum est, tot significata unam vocem habere specialia: cum omnia significata generaliter contineat*). И все трансценденталии, признаваемые схоластами, на самом деле не что иное как предикаты, которые следует относить к слову «вещь». Так, *ens* не следует понимать как «сущее»: ведь *сущее* с точки зрения грамматики — это всего лишь причастие, признак, а потому оно требует при себе определяемого слова, то есть указания на предмета действительности, которому оно приписывается. Говоря попросту, *сущее* есть не что иное как «существующая вещь», *aliquid* — «некая вещь», *verum* — «истинная вещь», *unum* — «единая вещь», *bonum* — «благая вещь». Остается только задаться вопросом: неужели после той дискредитации, которой Валла подвергает остальные пять трансценденталий, кроме *res*, *res* действительно сохраняет за собой статус трансценденталии? Ведь если строго следовать тому «грамматико-буквалистическому» методу, которым руководствуется Валла при разоблачении пяти трансценденталий, то на самом деле придется признать, что *res* тоже не вполне сохраняет за собой достоинство объективно существующего первопринципа. Приводимые самим же Валлой примеры показывают, что *res* неотделима от ситуации подразумевания и говорения — можно было бы сказать, что *res* есть *пустая тема* высказывания, способная наполняться любым содержанием²⁹. *Прежде* высказывания она не существует, а в тех контекстах, в которых она употребляется, она просто выполняет, как мы сказали бы сейчас, функцию местоимения, замещающего слова с конкретными значениями.

Итак, в одном своем сочинении Валла настаивает на устранении из языка тех понятий, которые не имеют коррелята в «природе», а в другом — на устранении пяти трансценденталий в пользу «вещи». Валла неоднократно приводит примеры, назначение которых

²⁹ Вспомним о том, как Валла трактует такую категорию, как *substantia*: он утверждает, что в чистом виде никакой субстанции вообще быть не может, это плод фантазии: она есть только постольку, поскольку ей принадлежат некие *качества (qualitates)* и поскольку она совершает *действие (actio)*.

— показать читателю и то, какими способами люди творят ложный язык абстракций, и то, каковы прагматические следствия употребления такого языка. Мир людей имеет в своей основе «природу», которая определяет подлинные стремления людей. И эта «природа», и связанные с нею стремления понимаются Валлой так, что изображать их уместнее всего в сатире. Один из персонажей диалога о подлинном благе вспоминает платоновский миф о лидийце Гиге, который случайно завладел волшебным кольцом, позволявшим ему делаться невидимым, благодаря этой находке безнаказанно совершил ряд преступлений и в итоге сделался царем страны, где прежде был пастухом. Рассказав это предание, персонаж диалога замечает, что и его собеседник, известный моралист, непременно поступил бы подобно Гиге, окажись в его руках чудесный перстень. Когда верное понимание человеческой природы отождествляется с дискурсом подозрения, тот, кто не испытывает иллюзий насчет этой природы, оказывается в привилегированном положении. А верному пониманию человеческой природы сопутствует истинный язык — такой, который содержит понятия, обозначающие предметы и явления, действительно в природе существующие. Теперь вернемся к тому, что *вещь* у Валлы определялась как произвольно избираемая субъектом или определяемая контекстом тема речи — как нам уже приходилось отмечать, что-то наподобие местоимения в анафорической функции. Такое снижение статуса «первопринципа» приводит к тому, что «первопринцип» попадает в зависимость или от воли говорящего, или от положения дел в данный конкретный момент. Ведь Валла и про истину говорит, что истина есть не что иное как истинное высказывание — то есть высказывание, правильно описывающее положение дел. Если прочитать два сочинения Валлы — «О благе» и «О диалектике», — то можно увидеть, что выстроенная в этических сочинениях онтология «природы» и ее подлинных ценностей как бы сворачивается до *res* — темы, произвольно избираемой говорящим и действующим в конкретных обстоятельствах. Дискредитация универсалий и совмещение *res* с *просто предметом высказывания* санкционируют нелегитимный переход от незаинтересованного, объективного исследования языка к поступку: наблюдения в области лингвистической семантики имеют непосредственные следствия в физическом и историческом мире. Один из персонажей диалога о благе утверждает, что прелюбодей — несуществующее понятие, ведь в реальности ему соответствует всего лишь та вещь, которая обозначается словом *vir*, а это слово служит для обозначения *мужа* — не

только как представителя определенного пола, но и как члена семьи. Следовательно, с прелюбодеем, который есть не что иное как *vir*, следует заниматься тем же, что и с мужем, который тоже называется *vir*. В условиях, когда общество предпочитает руководствоваться системой понятий, не имеющих коррелята в действительности, и не отдавать себе отчета в настоящем положении вещей, этика того, кому ясна «природа» людей и кто умеет правильно анализировать события действительности при помощи истинного языка, будет этикой коммуникативной эффективности. Если такой прогрессивный субъект не признает существования референций у этических понятий, которыми пользуется общество, а общество желает их признавать, значит, он может попросту подражать тому, как общество интерпретирует для себя события действительности и извлекать из этого выгоду для себя. Он будет демонстрировать такое поведение, что у общества не будет иного выхода, кроме как описывать это поведение в самых положительных терминах. Например, чужой кошелек, если его случится найти, следует обязательно вернуть, но непременно в присутствии многих людей и всячески привлекая их внимание к своему действию. А прелюбодейя следует совершать тайно, всегда порицая блудников публично. Таким образом, люди не перестанут быть объектами манипуляции со стороны тех, кто располагает истинным языком, который бы точно отражал их природу, содержание и смысл их действий. Верно и обратное: народ, владеющий точным и богатым языком, становится господином мира: римляне владели всей ойкуменой благодаря величию их языка.

2

Virtù: разрушение онтологии

Метод можно понимать как метод деления, классификации и переименования — то есть превращения вещей, избранных нами для изучения, в *объекты* исследования, которые, если их много и между ними наблюдается какое-то сходство, могут образовать целую *область* знания. В этом случае мы говорим о методе, который обеспечивает нам максимальную изоляцию содержания дисциплины от жизненной действительности: ведь мы сознательно превращаем все, что составляет действительность, в элементы классификации — в подручные объекты, с которыми можно произвольно совершать какие угодно опе-

рации. То есть мы по собственному решению конфигурируем некую упрощенную *версию* действительности, эрзац-действительность, внутри которой устанавливаются такие закономерности и такие отношения между вещами, которые облегчают нам познание этого смоделированного мира и вещей, вошедших в него на правах его элементов. Так работают методы естественных наук — тех областей знания, предмет которых несоизмерим с человеческим разумом. Но если мы имеем дело с таким материалом, который обладает смыслом сам по себе, — с тем, что создано человеческим разумом, то есть с произведениями искусств или даже с самой историей человечества, — то здесь возможен (и, наверное, более уместен) такой метод, который допускал бы не столько *оперирование* материалом, сколько *общение и взаимодействие* с ним. Тогда вопрос применительно к материалу будет поставлен не о порядке, в котором следует изучать некоторую область знания, а о сущности самого знания и о возможности сознательного действия. Так, Макьявелли, хотя он и не чужд операционального подхода (как чуть позже нам предстоит увидеть, обратившись к наблюдениям Нэнси Струэвер), интересуется все же не столько история как объект изучения, сколько место человека в ней и те пределы, в которых человеку возможно что-то в ней изменить. И вот, он ищет и находит свою *virtù* — такое качество человека, которое ставило бы его вровень с историей, позволяло померяться с ней силами и иногда даже повернуть ее ход в угодном себе направлении. Формы, в которых воплощается операциональный подход, — это изложение знания в виде системы; диалогический же по своему характеру метод реализуется в экзистенции. Поэтому метод Макьявелли оказывается в итоге даже и не вполне *методом истории*: он совмещает исследование исторического материала с анализом политической ситуации актуальной современности — и граница между историей и настоящим обращается в ничто. Историческое исследование служит для того, чтобы создать средства для политического анализа, а политический анализ проясняет положение дел в далеком прошлом; производимые одновременно, историческое исследование и политический анализ создают условия для осуществления перманентного мысленного эксперимента. Как это происходит в текстах Макьявелли и какие герменевтические следствия приобретает в истории рецепция его сочинений, нам предстоит увидеть в этой главе.

В начале Чинквеченто под пером Макьявелли схваченные Валлой противоречия между прагматическими целями человеческих (в том

числе исторических) действий и требованиями классической этики, запечатленными в языке классицистической историографии, превращаются в зияющие разрывы. Творчество Макьявелли, безусловно, является тем истоком, из которого выходит вся история чинквечентистской политической и исторической мысли. По словам Лео Штрауса, автор «Государя» «открыто говорит там, где прежде было молчание». Макьявелли предстояло выработать содержательно новую, имманентистскую этику политического действия взамен прежней, имевшей трансцендентные основания, — ибо классическая этика в современных ему исторических условиях постоянно доказывала свою несостоятельность³⁰. Для решения этой задачи он избирает критический метод, изобретенный Лоренцо Валлой, но в его применении заходит дальше Валлы. Валле было достаточно просто отрицания «пустых» понятий, хотя логика взаимодействия теории и практики, согласно которой за отрицанием традиционной этики должны следовать совершенно определенные практические выводы, у Валлы уже просматривается. Но он ограничивается тем, что облакает эксперименты по воплощению в жизнь своей критической концепции в формы сатиры — в сатирическом духе выдержаны многие сцены его пространного этического диалога, и трактаты, посвященные философским, историческим или филологическим проблемам, содержат целые разделы, в которых автор из ученого становится памфлетистом.

У Макьявелли, для которого практика много важнее абстракций, мы вообще не найдем артикулированной теории языка³¹ — как не найдем и сколько-нибудь последовательно изложенной антропологии. Между тем история политической мысли, начиная от Платона и Аристотеля, свидетельствует о том, что амбициозные политики-теоретики,

³⁰ См. классическую книгу о творчестве Макьявелли в связи с его биографией, недавно изданную на русском языке: *Фрайер Х. Макьявелли* / Пер. с нем. Д. В. Кузницына. СПб: Владимир Даль, 2011.

³¹ Атрибуция Макьявелли сочинения под названием «Рассуждение, или Диалог о нашем языке» (*Discorso o dialogo intorno alla nostra lingua*) до сих пор вызывает сомнения у некоторых исследователей. См. об этом сочинение: *Baron H. Machiavelli on the Eve of the Discourses: the Date and Place of his Dialogo intorno alla nostra lingua* // *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, T. 23. No. 3 (1961). P. 449–476. Это сочинение является репликой в общегалийском споре о том, какой именно язык — латинский или один из диалектов итальянского — предпочтительнее использовать в различных социальных обстоятельствах и жанрах литературы. Собственно теоретического рассмотрение языка в ней отсутствует. См. о споре о языке: *Топорова А. В. Спор о языке* // *История литературы Италии* / Отв. ред. М. Л. Андреев. Т. 2. Возрождение. Кн. 2. Чинквеченто. М.: ИМЛИ РАН, 2010. С. 270–283, а также библиографию на с. 655 этого издания).

как правило, нуждаются в обеих этих теориях и разрабатывают их — ярким примером здесь может служить начало Гоббсова «Левиафана». Макьявелли стремится говорить о действиях и эффектах, как будто бы минуя язык. А антропологические воззрения, из которых он исходит, формулируя свои рецепты для государей, в виде весьма фрагментарно разбросаны по страницам его сочинений, и требуется приложить существенные усилия, чтобы собрать их воедино и дать им сколько-нибудь убедительное истолкование³².

Бенедетто Кроче полагал, что верное прочтение Макьявелли — проблема, которая никогда не будет решена³³. То обстоятельство, что именно в творчестве Макьявелли автор монографии, посвященной истории метода в гуманитарных науках раннего Нового времени, видит пролог к литературе о методе исторических и политических наук XVI–XVII вв.³⁴, представляется герменевтическим курьезом. Ведь современники, в том числе и вполне авторитетные ученые, прямо обвиняли автора «Государя» в неумении извлекать пользу из чтения историков-классиков, а в его рассуждениях о судьбах государств и искусстве правления видели невежество, порой граничащее с безумием. Франческо Гвиччардини (1483–1540), друг и собеседник Макьявелли, пишет «Замечания к Рассуждениям Никколо Макьявелли о первой декаде Тита Ливия» (*Considerazioni intorno ai "Discorsi" del Machiavelli sopra la Prima Deca di Tito Livio*), в которых следует за макьявеллиевыми «Рассуждениями» постранично и хотя и не всегда, однако же в весьма многих случаях не просто опровергает тезисы Макьявелли, но и предостерегает кого бы то ни было принимать их как руководство к действию. Трезво мыслящий Гвиччардини упрекает автора «Государя» в чрезмерном увлечении античностью и пристрастии к вычурным театральным эффектам, которыми тот подменяет добротные, практически полезные и выполнимые рекомендации современным правителям, а равно и взвешенные суждения об историческом прошлом. Французский протестант-кальвинист

³² Последовательное изложение психологического учения о человеке и человеческом сообществе представлено в статье: *Fischer M. Machiavelli's Political Psychology // The Review of Politics, Vol. 59, No. 4 (Autumn, 1997). P. 789–829.*

³³ *Croce B. Una questione che forse non si chiuderà mai: la questione del Machiavelli // Quaderni di critica. Vol. V. No. 14 (1949). P. 1–9.*

³⁴ Так полагает Ф. Делаз, автор монографии, посвященной учениям о методе истории в XVI–XVII вв. В этой книге Макьявелли посвящен целый раздел: *Desan Ph. Naissance de la méthode: Machiavel, La Ramée, Bodin, Montaigne, Descartes. P.: Librairie A.-G. Nizet, 1987. P. 43–61.*

Инносан Жантийе полемизирует с ним в «Рассуждении о средствах доброго правления и поддержания мира в королевстве или в другом principate» (*Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un Royaume ou l'autre Principauté... contre Nicolas Machiavel — 1576*) и тоже разоблачает в нем никудышного советника. Неаполитанец Агостино Нифо и вовсе переписывает деконструировавшего язык классической риторики Макьявелли «обратно» на этот же язык в трактате «Об искусстве правления» (*De regnandi peritia*, 1521), да еще и издает свое сочинение раньше, чем вышел из типографии на протяжении двух десятилетий ходивший по Италии в рукописях «Государь»³⁵. И даже при всем обилии появившихся на протяжении последнего столетия трудов, чьи авторы ставят себе целью обнаружить и охарактеризовать весьма широко понимаемый *метод* Макьявелли, время от времени и сейчас еще в исследовательской литературе приходится обнаруживать утверждения, что единственный метод автора «Государя» — это отсутствие всякого метода, за исключением риторики превосходства практического опыта, (плохо) маскирующей острую недостаточность какого бы то ни было опыта, кроме литературного. «В этом методе есть безумие»³⁶.

Но не состоит ли *метод* Макьявелли как раз в том, чтобы провоцировать в высшей степени компетентных читателей на создание новых и новых радикально противоречащих друг другу *версий* Макьявелли? Если всерьез предположить, что Макьявелли ставил себе именно такую задачу, то его вполне можно вписать в круг гуманистов Кваттрочено, сочинявших диалоги с открытым финалом: вопрос, который выносился на обсуждение в начале сочинения, по мере приведения аргументов собеседниками не прояснялся, а только приобретал все большую сложность. Ибо спорящие при-

³⁵ Напомним, что «Государь» (*Il Principe*) был впервые опубликован в 1532 г., но рукописи, содержавшие не дошедшие до нас редакции этого сочинения, Макьявелли делал доступными отдельным своим корреспондентам много раньше. Самое первое упоминание о сочинении «De principatibus» (О государствах), положенном впоследствии в основу «Государя», содержится в письме Макьявелли к Франческо Веттори от 10 декабря 1513 г. См. современное издание сочинения Агостино Нифо: *Larivaille P. Et Pernet-Beau S. Une réécriture du Prince de Machiavel, le De regnandi Peritia de Agostino Nifo / Edition Bilingue. Paris: Université de Paris-Nanterre X, Centre de Recherches de Langue et Littérature Italiennes, 1987. См. также статью об этом сочинении: Cosentino P. Un plagio del Principe: il De regnandi peritia di Agostino Nifo // www.disp.let.uniroma1.it/fileservices/filesDISP/139—160_COSENTINO.pdf.*

³⁶ Этими словами Ренцо Серено заканчивает свою статью: *Sereno R. A Falsification by Machiavelli // Renaissance News. Vol. 12. No. 3. (Autumn, 1959). P. 159—167.*

бегали ко всем возможным видам нелегитимной аргументации, известным со времен греческих софистов: они присваивали обсуждаемому термину разные значения, не оговаривая этого специально; допускали регресс оснований аргумента; прибегали к отвлекающим внимание аудитории отступлениям от темы; объявляли декларацию противной нормам христианской морали этической или политической позиции всего лишь риторическим упражнением, в пределах которого «все позволено»; развивали дискурс подозрения; переходили на личности, льстили оппонентам или пытались скомпрометировать их и т.д. В софистических играх, в орбиту которых втягивались любые проблемы, от элементарных требований застольного этикета до основных положений нравственности, от мнений о преимуществах того или иного социального статуса до вопросов о достоинстве и превосходстве отдельных научных дисциплин, формировался этос свободного исследования, которому в Новое время суждено будет стать этосом европейской науки (и отнюдь не только гуманитарной)³⁷. Равным образом, в этих досужих спорах складывались процедуры, обеспечивающие производство и трансляцию знания, а заодно и представления о сообществе ученых и о нормах поведения в нем. В логических и содержательных несуразностях речей первых филологов, философов и историков, которых коллеги по гуманистическому цеху сделали персонажами своих эрудитских бесед, можно видеть, в зависимости от личного вкуса и профессиональной ориентации, признаки болезни роста или, напротив, эстетические достоинства, придающие этим сочинениям особую пикантность. Но, какой бы способ видения мы ни избрали, нам, безусловно, было бы небезынтересно понять, согласно каким законам нечто в этих беседах принимается за истину, а нечто отвергается; о чем, как и в какой последовательности признается допустимым или недопустимым вести речь; какие ходы мысли или аргументы вызывают восторг автора и собеседников, а какие подвергаются критике. Если даже нам и не удалось бы при таком подходе найти никакого положитель-

³⁷ Нэнси Струэвер посвящает проблеме становления этики научного исследования в гуманистической культуре монографию: *Struever N. S. Theory as Practice. Ethical Inquiry in the Renaissance.* Chicago — London: The University of Chicago Press, 1992 (с. 95—133 этой работы посвящены Лоренцо Валле, с. 147—181 — Макьявелли).

ного содержания в этих сочинениях, мы нашли бы то, что обладает не меньшей ценностью, — их *метод*.

Изобранный аргументативный контекст гуманистических диалогов Кваттроченто определенно позволяет лучше понять комические сочинения Макьявелли. Однако, возможно, он проливает свет и на содержание его исторических и политических сочинений. Недаром некоторые исследователи, среди которых уже упоминавшийся нами Ф. Дезан, *методически* подходят к реконструкции политического метода Макьявелли, включая в нее анализ комедии «Мандрагора» (Mandragola, 1518). Нам представляется, что комедия, в которой рассказывается о том, как нескольким негодьям удастся при помощи самых разнообразных аргументов склонить женщину беспримерной добродетели к измене бесплодному супругу ради зачатия наследника, не в меньшей степени является эффектом дискурсивных стратегий, складывавшихся в кваттроцентистской гуманистической литературе, нежели «Государь» и «Рассуждения о первой декаде Тита Ливия»³⁸. Принимая во внимание эту (очевидную для нас) зависимость мышления Макьявелли от способа рассуждения, формировавшегося в гуманистической культуре предшествующего века, мы предполагаем, что поиск *метода* в *безумии* в данном случае будет продуктивнее, нежели выявление *безумия* в *методе*.

Для тех ученых, чьими усилиями на протяжении недавно истекшего столетия поддерживалась полемика о подлинных и мнимых авторских интенциях создателя «Государя», первостепенной важностью обладал вопрос о положительном содержании его политического учения. Как следует читать «Государя», чтобы извлечь из него таковое содержание? «Государь» — это наставление в Realpolitik или же, напротив, попытка вкрасься в доверие к ненавистным Медичи, узурпаторам власти над Флорентийской республикой, заморозить их невиданной доселе политической софистикой и, склонив ко всем преступлениям, которые лишают правителя поддержки народа, сделать так, чтобы

³⁸ О связи «Мандрагоры» с гуманистическим диалогом Кваттроченто см. нашу статью: *Иванова Ю. В.* Тапатолия «Мандрагоры» Никколо Макьявелли // Театр и театральность в культуре Возрождения. М.: Наука, 2005. С. 43–51. Представляется интересной интерпретация «Мандрагоры», данная К. Лордом, который считает эту комедию аллегорией современной Макьявелли политической ситуации в Италии: *Lord C.* On Machiavelli's Mandragola // The Journal of Politics. Vol. 41. No. 3. (Aug., 1979). P. 806–827.

они своими же руками разрушили собственную власть?³⁹ Или же стоит попросту признать «Государя» очередным литературным экспериментом Макьявелли-комедиографа, сатирическим сочинением — памфлетом писателя-республиканца, изложившего свои настоящие мнения в «Рассуждениях о первой декаде Тита Ливия»?

На протяжении последних пятисот лет некоторые читатели Макьявелли ищут новые и новые подтверждения той гипотезе, что в «Государе» *implicite* содержится прямо противоположное тому, что сказано *explicit*. В первую очередь, экзегетический импульс исследователей питается стремлением установить связь и устранить содержательные противоречия между двумя важнейшими сочинениями Макьявелли: действительно, ведь «Государь» — по крайней мере, *explicit*, — есть энциклопедия тирании, где грядущему узурпатору власти приписывается почти божественная миссия долгожданного освободителя Италии, а «Рассуждения...» — манифест республиканизма и панегирик демократии, которая многократно провозглашается совершеннейшим видом государственного устройства. И если оспаривание именно такой трактовки «Рассуждений...» требует известной софистической сноровки, то реестр исследовательских (а равно и дилетантских) мнений, когда-либо высказывавшихся о подлинном содержании «Государя», будет сочетать тезисы столь несходные, что станет трудно поверить, будто их авторы и вправду высказывались об одном и том же произведении.

Первые осуждения Макьявелли как поборника тирании, стремящегося заполучить расположение Медичи, душителей флорентийской свободы, прозвучали сразу же после выхода «Государя» в свет. Виктория Кан в своей книге показывает, как на протяжении двух веков рецепции «Государя» выстраивается долгая история образа «коварного Макьявеля» — «Старины Ника», чье прозвание служит эвфемизмом для имени дьявола⁴⁰. Однако одновременно раздаются

³⁹ См. подробнее: *Langton J., Deitz M. Machiavelli's Paradox: Trapping or Teaching the Prince // The American Political Science Review. Vol. 81, No. 4 (Dec., 1987). P. 1277–1288.*

⁴⁰ *Kahn V. A. Machiavellian Rhetoric: From the Counter-Reformation to Milton. Princeton: Princeton University Press, 1994.* См. библиографию сравнительно недавних работ о языке Макьявелли на с. 254 этой книги. Об актуальных проблемах этического языка, обозначенных уже у Макьявелли, см. еще одну работу В. Кана: *Id. Habermas, Machiavelli, and the Humanist Critique of Ideology // Publications of Modern Language Association (PMLA). Vol. 105, No. 3. Special Topic: The Politics of Critical Language (May, 1990). P. 464–476.*

голоса и в защиту Макьявелли. Уже в середине XVI в. Альберико Джентили объявляет его республиканцем и борцом за свободу, разъясняя, что Макьявелли лишь делал вид, будто наставляет тирана, а на самом деле, обнажив все уловки, которыми обычно пользуются тираны, он тем самым дал народу подробнейшие и точнейшие наставления в том, как можно предостеречь и оборонить себя от всякой возможности тирании. В последующей истории чтения Макьявелли «положительные» мнения относительно его «настоящих» намерений высказывали Спиноза и Руссо. XX век оказывается наиболее лояльным к Макьявелли: для таких авторитетных исследователей, как К. Скиннер⁴¹ и Дж. Покок⁴², «подлинный» Макьявелли — это автор «Рассуждений о первой декаде Тита Ливия», защитник республиканских свобод, исследующий возможности их восстановления и сохранения, а равно и предупреждения их узурпации. Вместе с тем, Макьявелли провозглашается отцом-основателем *политического* как самостоятельной области мышления, обладающей собственными имманентными принципами, не сводимыми к этике или религии: ведь именно Макьявелли был первым, кто, согласно сделавшемуся афоризмом выражению Лео Штрауса, заговорил «не о том, что должен делать человек, а о том, что он делает».

Мы не ставим себе целью составить очерк истории исследовательских мнений, касающихся способов чтения Макьявелли⁴³, однако нам хотелось бы отметить направление в *studies Machiavelliana*, которое кажется нам важным в контексте нашей работы. В последние десятилетия в литературе о Макьявелли происходит весьма продуктивное, на наш взгляд, смещение интересов: от его «идей» к языку, которым написаны его произведения; от сюжетов его сочинений и от содержания прагматических рекомендаций — то есть от того, что уже в XVI в. было названо «учением» Макьявелли и именно как учение подвергнуто критике, — к риторическому характеру методов об-

⁴¹ Библиография работ Квентина Скиннера о Макьявелли весьма обильна, поэтому мы ограничимся тем, что рекомендуем небольшую монографию, которая может служить введением в «Макьявелли Скиннера»: Skinner Q. Machiavelli: a Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press, 2000.

⁴² Pocock J.G.A. The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition. Princeton: Princeton University Press, 1975.

⁴³ Тем более, что такой очерк содержится в сравнительно недавнем издании сочинений Макьявелли на русском языке: Темнов Е. И. Макьявелли — политический писатель // Макьявелли Н. Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. О военном искусстве / Предисл., коммент. Е. И. Темнова. М.: Мысль, 1996. С. 5—36.

ращения с этими сюжетами и к той в высшей степени подвижной и с большим трудом схватываемой семантике, которой наполняются в разных контекстах его сочинений категории политического мышления, обыкновенно связываемые с его именем. Среди исследований риторического аспекта макьявеллиевых сочинений выделяются те, что демонстрируют классический подход к его языку, востребованный в рамки традиционного анализа приемов элоквенции, и те, что рассматривают Макьявелли в первую очередь как критика классической риторической парадигмы.

Маурицио Вироли полагает, что мы поймем Макьявелли, только поместив его сочинения в контекст римской классической риторики⁴⁴. Макьявелли занимается политикой, но не как философ и ученый, ищущий истину, а как оратор, имеющий дело с *правдоподобным* — с мнением, которое создается с опорой на знание истории. Согласно идее, высказанной еще Цицероном, оратор — это образованный и преданный государству гражданин, сведущий и в гражданских делах, и в красноречии и при этом способный дать другим гражданам верные советы и убедить их действовать правильно. Вироли подробно анализирует авторские интенции и стиль «Государя», рассматривая это сочинение как экземпляр *genus deliberativum* — того рода речи, который «Риторика к Гереннию»⁴⁵ советует употребить оратору, намеревающемуся говорить «о делах государства». «Риторика к Гереннию» рекомендует оратору не просто убедить слушателей или читателей в своей правоте, но и побудить их к действию, которое оратор считает необходимым совершить. *La verità effettuale delle cose* (буквально — *действительная истина вещей*) — вот та специфическая истина, которой ищет Макьявелли. Ключевое слово здесь — *effettuale*, но его следует понимать не так, как обычно понимают переводчики Макьявелли: «то, что есть на самом деле», — имплицитно тем самым противопоставление *verità effettuale*, «правды действительности», умозрительным заключениям

⁴⁴ Viroli M. Machiavelli. Oxford: Oxford University Press, 1998. P. 73–97; Cox V. Machiavelli and the Rhetorica ad Herennium: Deliberative Rhetoric in The Prince // The Sixteenth Century Journal. Vol. 28. No. 4 (Winter, 1997). P. 1109–1141.

⁴⁵ Более полное название этого сочинения — «О красноречии к Гаю Гереннию в четырех книгах» («Rhetorica ad Herennium» или «De ratione dicendi ad C. Herennium libri IV»). Этот учебник красноречия был написан предположительно в 86–82 гг. до н. э. Авторство этой книги вплоть до Нового времени приписывалось приписывалось Цицерону (подлинный автор до сих пор неизвестен), чем объясняется ее особый авторитет в глазах представителей гуманистической культуры, к которым следует причислить и Макьявелли.

морального характера. Вироли предлагает понимать *verità effettuale* как истину не столько *действительную*, сколько *действенную*, противопоставляя ее тем самым «просто» словам, не имеющим никаких практических следствий. Истина Макьявелли — это истина оратора, а не истина исследователя. Приводимые им исторические примеры не суть частные иллюстрации общезначимых законов. Это риторический орнамент, назначение которого — убеждение слушателя или читателя, должествующее побудить к желаемому действию в данный конкретный момент времени.

Виктория Кан в анализе творчества Макьявелли стремится совмещать ориентацию на современный ему рецептивный контекст с новыми методами анализа языка. «Несмотря на то, что в историографию политической мысли не столь давно были импортированы такие термины, как *language* и *discourse*, исследователи по-прежнему продолжают читать и анализировать политические сочинения, исходя при этом, скорее, из буквального смысла слов, а не стараясь увидеть их в контексте риторической стратегии авторов⁴⁶», — это критическое замечание, которое кажется нам верным применительно не только к политическим сочинениям, но и к гуманистической литературе в целом, позволяет составить представление о собственном методе исследовательницы. В. Кан справедливо отмечает, что риторическая подготовка (*rhetorical training*) читателей XVI в. позволяла им видеть в «Государе» и «Рассуждениях...» часто совсем не то, что ожидаем увидеть мы. Полемический характер не только тезисов, но и самого языка Макьявелли был хорошо понятен современникам: они легко могли разглядеть в каждом его пассаже ту или иную риторическую схему, разрабатывавшуюся гуманистической литературой, и сразу опознавали средства, при помощи которых Макьявелли эту схему расшатывает и децентрирует. Пользуясь термином Т. Адорно и М. Хокрхаймера, она именуется основную языковую стратегию, обнаруживаемую в историко-политических построениях Макьявелли, «*имманентной критикой* [курсив наш — Ю. И., П. С.] риторической теории гуманистов»⁴⁷.

На вопрос о методе Макьявелли проливает свет такой факт рецензии «Государя», как опровержение «Государя», предпринятое Инносаном Жантийе в «Рассуждении о средствах доброго прав-

⁴⁶ Kahn V. A. *OP. cit.* P. 539–540.

⁴⁷ «In both works Machiavelli stages his innovation in political theory as a rhetorical innovation, as an immanent critique of humanist rhetorical theory» — *Ibid.* P. 16.

ления и поддержания мира в королевстве или другом княжестве... против Никола Макьявелля»⁴⁸. Если Гвиччардини видел в писаниях Макьявелли чрезмерный пиетет перед политической теорией и практикой древности, то Жантийе разоблачает в авторе «Рассуждений...» как раз плохого, недобросовестного читателя классиков. Еще до выхода в свет «Рассуждений о средствах доброго правления...» Луи Ле Руа, издавший свой комментарий к «Политике» Аристотеля в 1568 г. (менее чем за десять лет до выхода в свет сочинения Жантийе), точно указал фрагмент Аристотелева текста, из которого, по его словам, «Флорентиец Макьявелли почерпнул все свое учение, снабдив его итальянскими и римскими примерами». В намерения Ле Руа разбирательство с Макьявелли не входило, чего не скажешь о Жантийе: он почитал образ правления Екатерины Медичи следствием распространения во Франции «итальянского яда», которым напитаны книги Макьявелли. И дело вовсе не в том, чтобы Макьявелли всерьез давал власть имущим советы, способные сколько-нибудь отчетливо определить способ их царствования: ведь в политических суждениях автор «Государя», по мнению французского мыслителя, крайне неоригинален и при этом в высшей степени непоследователен. Он создал «вместо науки политики науку тирании» и в этом оказался непрактичен так же, как и его любимый персонаж Чезаре Борджиа, который в решающий момент был покинут всеми своими приспешниками на одре болезни, так как всю жизнь возбуждал к себе лишь ненависть и страх, — и сохрани Бог ему для кого-нибудь и вправду сделаться примером. Не будучи в состоянии сам изобрести ни одного тезиса, ни одного совета, Макьявелли берет их из классиков (заимствования — это то немногое хорошее, что содержится в его книгах), но тут же вырывает из контекста, запутывает и превращает в иллюстрацию собственной мысли, далекой от ясности и отчетливости и тем более от того, чтобы быть полезной. Из текстов древних авторов Макьявелли совсем не смог взять того, что из них можно было почерпнуть на самом деле. Кроме того, он излагал свои фантазматические идеи крайне бессистемно, много-

⁴⁸ О критике Жантийе в адрес Макьявелли см.: *Kahn V. A. Reading Machiavelli: Innocent Gentile's Discourse on Method // Political Theory. V. 22. № 4. 1994. P. 539—560*; об используемом Жантийе методе работы с сочинением Макьявелли, состоящем в вычленинии максим из текста «Государя» и их опровержении см.: *Spackman B. Machiavelli and Maxims // Yale French Studies. No. 77. Reading the Archive: On Texts and Institutions (1990). P. 137—155.*

кратно повторяясь и растрачивая время читателя на пустые «заходы», многословные, но не увенчивающиеся постижением какой-либо ценной истины.

Едва ли кто-то из современных читателей не признает, что последние из перечисленных только что выпадов Жантйе в адрес Макьявелли — те, что касаются некоторой бессистемности, обилия повторов и «холостых» заходов, характерных для его стиля, — кажутся, по крайней мере, на первый взгляд, не столь уж далекими от истины. Избегая предлинной цитаты (которая, впрочем, была бы весьма здесь полезна), вспомним хотя бы самое начало «Рассуждений», где Макьявелли говорит о возникновении городов⁴⁹. Когда народ по каким-то причинам снимается со своего места и идет самостоятельно основывать город, требуется особая доблесть — *virtù* — предводителя для того, чтобы решить, в каком именно месте этому городу надлежит быть. *Virtù* правителя обнаруживается в выборе местоположения и в составлении законов города. И здесь следует хорошо рассудить, не выбрать ли для города место бесплодное, чтобы люди вынуждены были трудиться не покладая рук, а потому не предавались бы праздности, сделались бы сплоченнее и меньше воевали между собой, не имея по своей бедности повода к раздорам. Рассуждение парадоксальное. Гвиччардини в «Замечаниях о Рассуждениях...» сразу скажет, что надобно быть безумцем тому, кто действительно решит основать город в бесплодной земле и тем самым от момента возникновения лишить своих будущих сограждан всякой надежды на экономическое благополучие. Но Макьявелли, естественно, не столь недалковиден, чтобы остановиться на этом шокирующем предложении. Он говорит, что этот выбор был бы, безусловно, достойнее прочих, если бы люди были готовы довольствоваться каждый своим и не стремились к главенству над другими. Но раз люди могут предохранить себя от природной злобы и алчности себе подобных лишь военной мощью, то лучше им селиться в местах во всех отношениях благополучных, позволяющих создать себе богатство, чтобы в дальнейшем не только отражать агрессию неприятеля, но и самим по возможности нападать на других и покорять всех, кто будет противиться их величю⁵⁰. А законы нужны, чтобы

⁴⁹ Рассуждения..., I, 1.

⁵⁰ Макьявелли, называя наиболее достойными восхищения и уважения учредителей новых религий и основателей государств, говорит, что после них «наибольшая слава принадлежит полководцам, расширившим пределы своего государства или отечества» (Рассуждения..., I, 10). У этого мнения долгая история, восходящая, как и ро-

и в богатстве граждане не погрязли в праздности. Их следует обязать к труду: если земля не требует постоянного приложения усилий, пусть они занимаются военными упражнениями.

Ответное рассуждение Гвиччардини, политика-реалиста, а не политика-артиста, каковым часто оказывается Макьявелли, просто: он редуцирует вопрос к его экономической составляющей и сразу приходит к выводу о том, что «главное основание могущества и богатства города — зажиточный народ» (*grosso popolo* — «жирный народ»), а граждане вряд ли смогут разбогатеть в бесплодном месте. Даже если воздух так хорош, как во Флоренции, или море близко, как в Венеции, все равно лучше было бы поселиться с самого начала в плодородном месте, куда охотно станет стекаться новое население. А уж если и пришлось остановить выбор на месте пусть не совсем бесплодном, но и не слишком плодородном, то необходимость защищаться и доставать себе пропитание, несомненно, скорее сделает человека доблестным (*virtuoso*), нежели добрые законы: «ведь законы могут изменяться в зависимости от воли людей, тогда как нужда (*la necessità*) — закон и стимул постоянный»⁵¹.

В этом пассаже Макьявелли демонстрирует структуру суждения, в сравнении с чисто экономической логикой Гвиччардини, весьма изощренную: он артикулирует способную шокировать любого сколько-нибудь опытного управленца гипотезу о бесплодном месте и обосновывает ее — лишь затем, чтобы потом отвергнуть. Ясно, что Макьявелли в развитии своего рассуждения хочется удержать идеальную посылку — необходимость воспитания граждан в добродетели, — и сознание реальной политической ситуации: существование народов и городов, агрессивных настроенных по отношению к нашему городу. Ему приходится сделать «холостой заход» и сформулировать

дословия многих кощентов гуманистической социальной философии, к Цицерону. В трактате «Об обязанностях» (*De officiis*), прославляя мирную жизнь и — вслед за Катонем — земледелие как наиболее достойное свободного гражданина занятие и объявляя войну мерой крайней, дозволенной только в той ситуации, когда дипломатия полностью доказала свое бессилие, тем не менее, причислял к «обязанностям» (*officia*) образцового члена римского общества участие в тех войнах, которые ведутся ради укрепления власти и славы Рима (*De off.*, 1, 38). Иными словами, уже в мысли Цицерона *in pace* содержится политика «двойных стандартов» — сочетание общетеоретического взгляда на войну как на вынужденную меру, по сути, противную человеческому естеству, и фактического оправдания войны, начатой народом, опережающим прочие народы в цивилизационном развитии, оделенным некоей *особой* исторической миссией и наделенным особыми полномочиями.

⁵¹ Рассуждения..., I, 1.

парадоксальную идею (которую сразу отвергнет Гвиччардини), чтобы показать, что действительность нельзя мыслить одномерно: в ней есть место идеальной теории, но есть место и практике; они могут существенно расходиться друг с другом, но нельзя игнорировать ни ту, ни другую.

Макьявелли нарушает каноны, закрепляющие за определенными жанрами высказывания определенные же типы суждений. Это и раздражает его современника: если цель — дать совет правителю, то нужно исходить из соображений политической прагматики; о добродетелях следует рассуждать в сочинениях этических. Смешивать то и другое — значит нарушать жанровую конвенцию: ведь каждый читатель, воспитанный в традициях риторической культуры, знает, какие сведения из сочинений каких жанров он может почерпнуть. Контаминация жанров воспринимается как посягательство на свободу выбора читателя: она навязывает ему политическую прагматику вместо нравственной философии и рассуждения о добродетели вместо практических советов, поэтому вызывает отторжение. Этическое сочинение о невозможности этики представляется невозможным согласно законам жанровой системы риторической эпохи, а политическое сочинение, этику отвергающее, — невозможным согласно законам общественной морали.

Эта двойная невозможность и составляет условие автономии мира, где этический императив все время уступает место политической необходимости. О том, что такой мир может существовать, Макьявелли уже известно — именно за это его и называют первооткрывателем *политического*. Однако язык этого мира он должен изобрести сам. Внимательное чтение его сочинений не может не навести на мысль, что этот язык отличается и от обыденной речи, и от языка поэзии, и от языка философии. В нем используются выразительные средства, известные поэзии, — но не с теми целями, с которыми их используют поэты (как продемонстрировал М. Вироли). В нем есть свои понятия, но они наполняются смыслом и «работают» совсем не так, как «работают» понятия науки (нам еще предстоит увидеть это на примере одной из центральных категорий макьявеллиева мира — *virtù*). И даже система модальностей функционирует в нем не так, как в привычных нам видах речи. Пэнси Струэвер посвящает монографию «Теория как практика: этическое исследование в эпоху Возрождения» сложным процессам формирования методов этического и политического исследования в гуманистической литературе

XIV—XVI вв. Среди ее персонажей — как Лоренцо Валла, так и Макьявелли: к сожалению, нечасто встречающееся в исследовательской литературе сочетание.

Мы приведем лишь один пример из книги Н. Струэвер. Исследовательница отмечает, что текст «Государя» достоин стать предметом «формального анализа философского характера», предполагающего «описание логических моделей, аргументативных форм и статуса терминов». Логический анализ, который позволил бы увидеть, наряду с прочим, как Макьявелли эксплуатирует семантику языковых модальностей, мог бы прояснить отношения между гипотезой, утверждением и императивом, устанавливающиеся в тексте «Государя». В одном из писем к Гвиччардини Макьявелли рассказывает о том, как в послании, адресованном другому корреспонденту, он обсуждал «три тезиса: один — что, несмотря на существование договора, король не был свободен; второй — что король, если бы он был свободен, последовал бы договору; третий — что он не стал бы его соблюдать. Я не сказал, какое из этих положений казалось мне самому достойным веры; однако я счел, что в соответствии с любым из них Италия оказалась бы обречена вести войну, и против этой войны я не мог бы предложить никакого средства». «Это письмо показывает, — заключает Н. Струэвер, — что «существование» — предикат, совершенно иррелевантный исследованию; единственное, что оказывается здесь важным, — это демаркация трех миров политической возможности, миров, которые именно потому, что они обладают чисто формальным статусом, могут быть исчерпывающим образом описаны». Описание «смежных возможных миров» перемещает значения, с которыми приходится иметь дело автору текста, в «вечно длящееся настоящее», сообщая тексту специфическую темпоральность отвлеченного рассуждения (timeless, real present of considerations)⁵². Иными словами, Макьявелли анализирует различные возможности игроков на политической сцене, мысленно двигаясь в воображаемых мирах, в которых «все позволено», потому что «на самом деле» их не существует. Большое преимущество операций в вымышленных мирах состоит в том, что здесь можно домыслить любую возможность, наметившуюся в действительном мире, до ее логического завершения. Однако автору «Государя» не всегда удается удерживаться в той особой и пока еще очень нестойкой темпоральности, которая должна бы устранять

⁵² *Struvever N. S. Op. cit. P. 153.*

из его политических конструкций буквальность и изолировать их от непосредственно воспринимаемой действительности. Ведь для того, чтобы свободно действовать в «возможном мире» и демонстрировать аудитории, что он говорит о возможности, а не о реальном положении вещей, у него нет конвенционально признанных речевых маркеров, нет даже синтаксиса. И поэтому то, что, согласно интуиции автора, было всего лишь мысленным экспериментом, объективно начинает походить на призыв к изменению насущного положения вещей агитацию и на пропаганду «обмана и насилия» как самых эффективных видов политического действия.

В результате самых ярких из такого рода мысленных экспериментов в политической лаборатории Макьявелли рождаются понятия синкретического характера: они обладают большим эвристическим потенциалом, но содержание их, как правило, нелегко поддается отчетливой артикуляции. У центральной категории его политического мышления — *virtù*, уже упоминавшейся нами в контексте спора с Гвиччардини о месте для основания города, — едва ли не больше толкователей, нежели у целого «Государя». По-видимому, содержание этой категории, этимологически представляющей собой вульгаризацию классической римской доблести-добродетели — *virtus*, — не было совершенно ясно не только для читателей Макьявелли какой бы то ни было эпохи, но и для самого автора. Такой знаток политической теории и практики Чинквеченто, как Феликс Гилберт, отмечая, что присвоение значения этому термину в принципе составляет большую трудность для исследователя, предлагал искать его истоки в современной Макьявелли медицинской науке: «Здесь *virtù* означала свойство, которое дает жизнеспособность живым существам и от присутствия которого зависят жизнь и силы всего организма»⁵³. Например, Джовиано Понтано обозначает при посредстве этого термина состояние оправившегося от болезни короля Ферранте: он пишет, что король вновь обрел *virtù* и жизненные силы. Метафоры из области медицины были наиболее употребимы в политическом дискурсе Кватроченто и начала Чинквеченто: самая популярная из них — уподобление государства нездоровому телу, нуждающемуся в лечении. Бернардо Ручеллаи в одной из своих речей ставит обретение *virtù* в контекст оздоровления государства: подобно тому как док-

⁵³ Gilbert F. On Machiavelli's Idea of *Virtù* // *Renaissance News*. V. IV. № 4. P. 53–55 (цитата — P. 54).

тора, заботясь о больном, в первую очередь стремятся усилить в нем *virtù*, — так и флорентийцам для воскрешения их республики следует создать народную армию.

Возможно, особое пристрастие Макьявелли к этому термину объясняется именно тем, что за ним не стоит никакой «классической» истории, оно не связано ни с какими авторитетными контекстами. Согласно интерпретации В. Кан, которая кажется нам убедительной, именно смысловая неустойчивость *virtù* и была важна для Макьявелли, когда он искал такое понятие, которое оказалось бы ключом к текучей, постоянно изменяющейся и не наделенной никаким ясным смыслом действительности. В этом смысле оно и есть тот камень, на котором можно воздвигнуть собственную, новую, «неклассическую» этику.

Virtù обладают Моисей, Кир, Ромул, Тесей и им подобные — «люди, ставшие властителями силой своей доблести, а не игрой счастья»⁵⁴. В. Кан обращает внимание на то, что Моисей возглавляет список, продолженный языческими героями: «В этом замечании Макьявелли смешивает язык Божественного Провидения с языком *virtù* государей»⁵⁵. Исследовательница помещает анализ этого пассажа в раздел, посвященный подражанию и саморепрезентации при посредстве обмана (*imitation and misrepresentation*), о которых Макьявелли ведет речь в «Государе». Это восходящий к Аристотелю пункт, из которого, по словам уже знакомого нам Луи Ле Руа, «флорентиец Макьявелли почерпнул все свое учение»: государь должен подражать этическому идеалу — или делать вид, что подражает ему. Предшественники Макьявелли гуманисты верили, что государь и в самом деле сможет стать добродетельным, если будет долго упражняться в подражании добродетели; его последователи верили, что подражание, даже неискреннее, — это благое действие, потому что оно, во всяком случае, заставляет подражающего добродетели являть ее окружающим, а это действует на них благотворно⁵⁶. Макьявелли ставит вопрос иначе. «И хотя о Моисее не следует рассуждать, потому что он был только исполнителем того, что повелел ему Бог, однако его сле-

⁵⁴ Государь, 6.

⁵⁵ Kahn V. A. *Machiavellian Rhetoric...* P. 22.

⁵⁶ О симуляции и «сокрытии» истинных намерений (*dissimulatio*) в политической теории и практике раннего Нового времени см.: Snyder J. R. *Dissimulation and the Culture of Secrecy in Early Modern Europe*. Berkeley — Los Angeles — London: University of California Press, 2009.

дует почитать хотя бы только ради той благодати, что сделала его достойным говорить с Богом. Но подумаем о Кире и о других, кто снискал или основал царства: всех их вы найдете достойными удивления; и, если мы рассмотрим их деяния и их собственные установления, они не покажутся нам несходными с теми, что установил Моисей, который был столь великим наставником»⁵⁷.

Макьявелли исходит из того, что взгляд зрителя не может уловить разницы между «истинным» подражанием, т.е. этическим упражнением, состоящем в следовании идее добродетели; подражанием в смысле следования воле Божией (как в случае Моисея) — и «подражанием подражанию», которое заключается не в упражнении в добродетели, а всего лишь в создании у окружающих впечатления, будто ты действуешь на манер достославных героев (или по божественному откровению). Зато зритель едва ли ошибется в том, чем ему следует восхищаться: восхищение вызывает всякое действие, в котором субъекту удастся продемонстрировать способности, существенно превосходящие возможности окружающих его людей, — будь то собеседование Моисея с Всевышним или предпринятая Цезаре Борджа чудовищная казнь несправедливого наместника, описанная в VII главе «Государя». Если следовать Макьявелли, то оказывается, что не слишком важно даже, какого рода эти возможности: главное — их масштаб и эффект. Поэтому-то автору «Государя» и не достаточно терминов классической этики (и риторики), чтобы обозначить действия или духовные свойства его протагонистов. В. Кан показывает, разбирая пассажи «Государства», в которых говорится об Агафокле, что в разных контекстах сочинения ему то приписывается *virtù*, то отрицается, что он обладал ею. Более того: в тех случаях, когда Агафокл все же оказывается наделен *virtù*, она то отождествляется с преступлением, то растождествляется с ним — что, конечно, ставит в тупик тех, кто надеется вычитать из текста положительное определение этой центральной для Макьявелли категории. Вместе с В. Кан мы приходим к заключению, что *virtù* не только не является «положительным» духовным свойством, но и свойством «отрицательным»: ее нельзя прямо отождествить ни с доблестью, ни со злодеянием, которое станет ценой высшей власти. Она может быть героическим деянием предводителя, несущим народу свободу, а может быть преступлением злодея, стремящегося поработить народ или избавиться

⁵⁷ Государь, 6.

от соперников в борьбе за власть. Выходит, что *virtù* создается не качеством и даже не масштабом действия, — или, во всяком случае, не только ими, — но самым моментом, когда совершается действие, которому суждено стать роковым. Есть или нет *virtù*, определяется ее эффектом: если действие имеет те следствия, на которые уповал совершавший его, то это значит, что его *virtù* была явлена миру. Если же для сколь угодно масштабного действия был выбран момент, когда действие желаемых и предполагаемых следствий иметь не могло, о *virtù* говорить не следует. Здесь к месту снова вспомнить о том, как неожиданно связывает Макьявелли «фортуна» города и *virtù* его основателя. Поистине, если видимый эффект есть наивернейший способ удостовериться в чьей-либо *virtù*, то судьба основанного города — лучший аргумент в ее пользу. Ибо можно надеяться, что история основанного города позволит не один и не несколько раз увидеть плоды «виртуозных» действий основателя города, а восхищаться ими в продолжение столетий.

Отчаянно эксплуатируемая Макьявелли способность осевого понятия его политической философии наполняться любыми содержаниями заставляет вспомнить об одной из центральных категорий мышления Лоренцо Валлы: его *res* тоже была единственной «трансценденталией» — и тоже обладала способностью в зависимости от контекста и обстоятельств речи означать все что угодно. Кажется, *virtù* в структуре социальных и политических действий для Макьявелли оказывается такой же универсальной темой-свойством-предметом, как *res* для Валлы — в структуре мышления и языка. Оба мыслителя подходят к объяснению исторического мира при посредстве понятия максимально общего и максимально пустого, при этом способного демонстрировать зависимость своего содержания от времени и обстоятельств. По-видимому, «неметафизичность» этой категории, ее открытость исторической действительности и представляет для обоих мыслителей особую привлекательность. И *res* Валлы, и *virtù* Макьявелли позволяют ощутить, в какой мере смысл действия или реалии зависит от конкретного исторического момента, с одной стороны, и от интенции автора текста, с другой. *Veritas* историографии Валлы, совпадающая с положением вещей «как оно есть», — не что иное как одно из возможных содержательных наполнений *res*: ведь это, как нам уже приходилось говорить, точное описание происшедших в действительности событий, которое, к тому же, выявляет между ними причинно-следственные связи. И Макьявелли говорит о *verità*

effettuale delle cose, которая отражает действительное положение вещей и действительные же отношения между событиями, как бы мы ее ни истолковали: будь то в смысле традиционном — как «то, что было или есть на самом деле», или же согласно мнению Виролли — как призыв к действию, направленному на немедленное изменение положения вещей (то есть как «то, что должно быть», однако же не «в идеале», а опять-таки «на самом деле»).

Внешнее проявление и эффект *virtù* — действие ее обладателя, преображающее окружающую среду, заставляющее ход событий изменить направление. В сущности, именно поэтому о *virtù* у Макьявелли и можно говорить как о способе концептуализации историко-политической действительности⁵⁸. Своеобразным основанием для *virtù* в мышлении Макьявелли служит редуccionистская антропологическая модель — мы бы назвали ее *антропологией подозрения*: «Как доказывают все, рассуждающие об общественной жизни, и как то подтверждается множеством примеров из истории, учредителю республики и создателю ее законов необходимо заведомо считать всех людей злыми и предполагать, что они всегда проявят злобность своей души, едва лишь им представится к тому удобный случай. Если же чья-нибудь злобность некоторое время не обнаруживается, то происходит это вследствие каких-то неясных причин, пониманию которых мешает отсутствие опыта; однако ее все равно обнаружит время, называемое отцом всякой истины»⁵⁹.

Презумпция злой природы людей — способ создать катастрофический контекст для экстраординарных действий своего протагониста (потенциального обладателя *virtù*) вместо фона, на котором должен был действовать персонаж, обладавший теми добродетелями, что предписывала классическая этика. Некогда Цицерон советовал исходить из того, что сама по себе человеческая природа, напротив, разумна и добродетельна⁶⁰ и примерно одинакова у всех людей, а общежитие от начала человеческого рода было установлено как форма существования, наиболее соответствующая человеческой природе, — ибо общение с себе

⁵⁸ См. об этом в кн. Ф. Дезана: *Desan Ph.* Op. cit. P. 54–61.

⁵⁹ Рассуждения..., I, 3.

⁶⁰ См. детальный анализ рецензии учения Цицерона у непосредственных предшественников Макьявелли — гуманистов середины Кваттроченто и, в частности, Энея Сильвия Пикколомини: *Nederman C.J.* Humanism and Empire: Aeneas Sylvius Piccolomini, Cicero and the Imperial Ideal // *The Historical Journal*. V. 36. № 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. P. 499–515.

подобными является самой главной потребностью людей⁶¹. Идея об обусловленном естественным влечением союзе мужчины и женщины как минимальной структурной единице общества высказывалась и Аристотелем. Однако Цицерон в своем анализе несколько сменяет контекст «естественной социальности»⁶². Он говорит о ней, опровергая уже существовавшую в его эпоху концепцию, которая объясняла возникновение общежития тем, что люди, осознав себя неспособными обеспечить собственную безопасность по одиночке, сочли общественное существование наиболее эффективной формой сохранения жизни — Макьявелли неоднократно воспроизводит именно это воззрение. Связь между людьми, их взаимная открытость, способность и стремление участвовать в судьбах друг друга, согласно Цицерону, древнее и естественнее, нежели приватность и индивидуализм, вытекающие из противоречий частных интересов отдельных представителей человеческого рода. Раннегуманистическая культура поднимает на щит «естественную социальность». Вспомним хрестоматийный пример из Кюлуччо Салутати, который говорил, что библейские патриархи, стоявшие во главе огромных семейств, много более угодны Богу, нежели современные ему клирики, потому что последние живут ради одних себя, а те были вынуждены заботиться о женах и детях. Читая «Жизнеописание Данте» Леонардо Бруни, мы гораздо раньше узнаем о том, как его герой любил и ценил общение с согражданами, нежели о том, что он вообще-то был неплохим поэтом. А Карло Марсуппини в диалоге Франческо ди Поджо Браччолини «Следует ли старику жениться» утверждает, что даже глубокому старцу и пожилой женщине, в силу возраста далеким от эротических вожделений и не могущим надеяться на деторождение, следует, если они того желают, заключить брачный союз и вести совместную жизнь — ради приятности человеческого сообщества. Всякий раз указывая на злобность и эгоизм человеческой

⁶¹ Особенно много подтверждений тому Цицерон приводит в III кн. трактата «Об обязанностях». Цицерон всякий раз ставит ценность отдельной человеческой жизни ниже ценности общежития и призывает человека добродетельного, если ему предоставляется возможность сохранить собственную жизнь ценой посягательства на жизнь, достояние или благополучие другого, не задумываясь жертвовать собой. Следование природному закону, объединяющему людей в сообщество, признается более естественным для человека, нежели поспание этого закона — подобно тому как членам тела естественнее проявлять взаимную заботу, чем вставать друг против друга.

⁶² Средством доказательства существования «естественной социальности» для Цицерона оказывается язык: причину его возникновения он усматривает в оиять-таки исконной для человека потребности в коммуникации.

природы, Макьявелли самой частотой такого рода указаний словно хочет уравновесить уверенность, с которой обратный тезис насаждался в гуманистической литературе.

Злобу и коварство склонен проявлять не только отдельно взятый человек, но и множество людей, действующих сообща. Антропологизация коллективного субъекта очень свойственна ранним формам политического и социального мышления; и до сих пор язык политического анализа сохраняет в себе ее рудименты. У Макьявелли приписывание народам или государствам свойств индивидуальной человеческой психологии выливается в колоритные олицетворения: «И так как ему [Чезаре Борджиа — Ю.И., П.С.] совсем уже не надо было считаться с Францией <...>, то он и собирался броситься на Пизу. При успехе Лукка и Сиена немедленно сдавались, отчасти из ненависти к флорентийцам, отчасти из страха...»⁶³. Принимая во внимание низменные свойства не только индивидуального, но и коллективного субъекта, необходимо следовать презумпции злобы и коварства народов при выборе эффективного метода управления ими. Так, суждение флорентийцев, которые сочли, что разрушение Флоренцией Ареццо после бунта в Вальдикьяне в 1502 г. будет, скорее, демонстрацией бессилия метрополии, не способной удержать от восстания подвластные ей территории, Макьявелли опровергает: «Это один из тех доводов, которые кажутся справедливыми, но в сущности ложны; после этого по той же причине можно сказать, что не следует казнить ни одного отцеубийцу, ни одного злодея и бунтовщика, потому что правительству стыдно показать, что оно не в силах сдержать в повиновении одного человека»⁶⁴.

Способ управления, практикуемый государем, наделенным *virtù*, — это нечто среднее между *технологией* власти и ее *теологией*. Предполагается, что в принципе все, что можно сделать объектом своей власти, обладает собственными исконными свойствами: их имеет и отдельно взятое человеческое существо, и масса людей, собранных в городе или государстве, и природа, напоминающая о себе в стихийных бедствиях и болезнях, и даже сама Фортуна (как ни наивно выглядит помещение в один ряд столь несходных акторов). Однако наделенный *virtù* властитель должен не просто выявить эти свойства и поставить себе на службу, как советовали прагматики от политики и прежде,

⁶³ Государь, 7.

⁶⁴ Рассуждения..., II, 23.

а заставить субъектов этих свойств действовать вовсе не считаясь со своей природой — как бы пересоздать их заново в версии, удобной себе. Таким образом, понятия власти и *virtù* в какой-то мере совпадают — совпадают благодаря своему абсолютному характеру, благодаря тому, что обе они обладают гигантской преобразующей силой.

Для прояснения природы власти и *virtù* «по Макьявелли» полезно обратить внимание на реплику Вики Салливан в старой дискуссии об истинной религии автора «Государя»⁶⁵. Как правило, за отправной пункт для рассуждений об этом принимаются слова из «Рассуждений...» о «слабости, до которой довела мир нынешняя религия» (*la debolezza nella quale la presente religione ha condotto el mondo*)⁶⁶, об образе жизни христианских государств, называемом «тщеславной праздностью» (*ambizioso ozio*)⁶⁷, а также о том, что христианское воспитание заставляет без должного внимания относиться к античной героической истории, пропагандирует созерцательность, а значит, слабость и нежелание подражать героям древности, из-за чего доблесть оказывается утрачена и народ в гораздо меньшей степени стремится к свободе и ненавидит рабство, чем это было в древние времена. Как В. Салливан, так и Дж. Нейджемми обращают внимание на уточнение, которое делает Макьявелли в знаменитом антихристианском пассаже в начале II кн. «Рассуждений...»: он винит в сложившейся ситуации в первую очередь «подлую трусость тех, кто истолковывал нашу религию, имея в виду праздность, а не доблесть» (*degli uomini, che hanno interpretato la nostra religione secondo l'ozio, e non secondo la virtù*)⁶⁸. Оба исследователя понимают замечание о циклах обновления памяти человечества, которые длятся пять или шесть тысяч лет и в течение которых одна религия трижды сменяет другую⁶⁹, как завуалированное пророчество о скором крушении христианства⁷⁰. В. Салливан предполагает, что христианскую религию, по мысли Макьявелли, сменит

⁶⁵ *Sullivan V. B. Neither Christian nor Pagan: Machiavelli's Treatment of Religion in the "Discourses" // Polity. Vol. 26. No. 2 (Winter, 1993). P. 259–280.* Очерк исследовательских мнений об отношении Макьявелли к религии см. также в статье: *Najemy J. M. Papirius and the Chickens, or Machiavelli on the Necessity of Interpreting Religion // Journal of the History of Ideas. Vol. 60. No. 4 (Oct., 1999). P. 659–681* (особенно с. 660–663 этой работы).

⁶⁶ Рассуждения..., I, [Вступление].

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ Там же, II, 2.

⁶⁹ Там же, II, 5.

⁷⁰ *Sullivan V. B. Op. cit. P. 265; Najemy J. M. Op. cit. P. 666.*

религия *virtù* — вера, предметом которой будут только собственные силы человека⁷¹. Путь христианству со свойственным ему эскейпизмом проложила в римские времена ошибка патрициев: они позволяли плебеям в случаях конфликтов удаляться из города и отказываться от военной службы и тем самым способствовали развитию в их среде пораженческих настроений. Тогда у плебеев и возникли методы борьбы за свои права, которые позже были реципированы христианством — религией, ориентированной на стяжание места в Граде Божием и пропагандирующей терпение и бедность вместо мести и стремления к славе и силе. Однако же к христианству вполне применимо аристофаново замечание: «Поступай не так, как боги говорят, а так, как они поступают сами». Что же мог подразумевать Макьявелли под *правильной* интерпретацией христианства, если современные ему церковные власти, по его мнению, придерживаются интерпретации ложной? Отвечая на этот вопрос, В. Салливан развивает гипотезу, согласно которой Макьявелли заимствует из христианского учения... образ подлинной власти, абсолютной и беспощадной. При этом Макьявелли перенимает не столько содержание, сколько структуры христианского мышления. Вот продуктивные аналогии, на которые указывает исследовательница. Перманентное сознание вины и поврежденности грехом, владеющие всяким христианином, государь может и должен поставить себе на службу: его подданные должны чувствовать себя повинными страшной казни, которую они наверняка заслужили, и уже само избавление от нее должно восприниматься как деяние великого милосердия (здесь Салливан проводит аналогию с наказанием децимацией, имевшим место в римской армии: ему все на равных правах могут подвергнуться, но некоторые все же будут от него избавлены). Макьявелли советует тому государю, который не хочет учреждать ни республику, ни монархию, а лишь собственную тиранию, смести с лица земли все прежние обычаи и установления и ввести абсолютно новые, сделать так, чтобы в государстве не оказалось ничего, что не исходило бы от монарха⁷². В этой сентенции исследовательница видит аналогию христианскому пониманию Бога: верующие должны почитать только Его причиной всех вещей, и даже думать, что у вещей может быть какое-то другое

⁷¹ Разделяя все вещи, влияющие на ход истории, на те, что исходят от самих людей и зависят от них, и те, что исходят от неба и от людей не зависят, Макьявелли относит религию к первым, а ко вторым причисляет только природные катаклизмы и эпидемии — Рассуждения..., II, 5.

⁷² Рассуждения..., I, 26.

начало, — грех и ересь. Особенно близок к падению тот христианин, который, преуспев в угождении Богу, возгордится своими духовными достижениями и забудет, что он обязан ими только Богу, позволившему ему совершить подвиги. Аналогию этому положению Салливан видит в рассуждении о преуспевшем военачальнике. Макьявелли рекомендует государю приписывать себе успехи военного командира, одержавшего победы у него на службе. Удачливый полководец может спасти свою жизнь от неминуемой казни только в том случае, если безоговорочно признает, что власть государя была источником этих побед. Бог, Который «возвеличивает ничтожных и смиренных» и «изгоняет богатых ни с чем», — то есть такой Бог, который учреждает новый порядок по своему и ничьему более усмотрению, — вот идеал государя, вот образец, которым государь должен руководствоваться в практической политике. Христианство, так истолкованное и насаждаемое в такой форме, вознесет христианского правителя на невиданную высоту и заставит подданных испытывать перед ним благоговейный ужас. В. Салливан приходит к заключению, что такова и должна быть «наша религия», истолкованная в пользу *virtù*, а не *ambizioso ozio*. Если примеру римлян в отношении религии и стоит в чем-то следовать, то в том, что римляне заимствовали элементы религий покоренных ими народов. И у христианства следует взять лучшее, что оно может дать, — фигуру абсолютной власти, а также чувства страха и вины перед ней, глубоко и навсегда укорененных в душах всех подданных, — и использовать все это при введении новой религии (или в интерпретации религии нынешней). Мы воздержимся от суждения о том, в какой мере Макьявелли действительно сознавал, что изображаемые им отношения между подданными и государем можно уподобить отношением между верующими христианами и их Богом. Однако проведенные В. Салливан аналогии, как кажется, действительно позволяют в полной мере понять, что такое идеальная форма власти по Макьявелли, а значит, и в чем состоит высшее проявление *virtù*: в высшем смысле власть, достигаемая при помощи *virtù*, — это способность в своей абсолютной силе совпасть с всемогущим Богом.

Такое понимание власти во многом объясняет особое пристрастие, которое Макьявелли испытывает к концепту *начала*. «Из всех прославляемых людей более всего прославляемы главы и учредители религий. Почти сразу же за ними следуют основатели республик или царств. Несколько ниже на лестнице славы стоят те, кто, возглавляя войска, раздвинули пределы собственного царства или же

своей родины»⁷³. А вот пример прямого совпадения начала и насилия. В гл. 1 III-ей книги «Рассуждений...», которая представляет собой истинный гимн «возвращению государства к коренному началу», Макьявелли рекомендует каждые десять лет проводить репрессии, «наводя ужас и трепет на граждан», чтобы заставить их вспомнить благие установления, возникшие тогда, когда государство только что было основано.

Волевой акт, изменяющий наличное до неузнаваемости, или же сотворение из ничего — только эти действия и соразмерны, с одной стороны, фундаментальной испорченности человеческой природы, а с другой стороны, подлинной власти. Очевидно, что в такой трактовке власти Макьявелли не вполне оригинален: он лишь усугубляет традиционные смыслы понятий, с которыми имеет дело. Ведь педагогическая функция, действие которой может быть тотальным, приписывалась власти от самого момента возникновения политической философии в «Государстве» Платона. Даже «мягкая» концепция Цицерона, обнажающая «доисторический» генезис возвышения одних членов человеческого сообщества над другими, все равно приходит к определению власти как компенсации несовершенства человеческой природы, обеспечивающей оптимальную форму существования людей — общежитие. Очевидно, что и здесь тем субъектам, над которыми устанавливается власть, вменяется неспособность сохранить наиболее пригодную для них же самих форму существования без вмешательства извне и «сверху».

Г. Майндл, повторяя мнение Шелдона Волина, замечает, что автора «Государя» не слишком интересуют те властители, которые получают власть по наследству, — именно в силу классичности образа законного и наследственного государя: ведь классики уже написали для таких государей столько наставлений⁷⁴. Исследователь полагает, что сам Макьявелли рассматривал свое сочинение как своеобразные *addenda* ко всему корпусу созданных ранее «*Institutiones principum*» — как руководство, касающееся тех казусов, с которыми классики не имели дела. И не хотели иметь: ведь практикуемая ими риторическая этика предполагала определенную стабильность в той области, на которой ее предписания получают практическое выра-

⁷³ Рассуждения..., I, 10.

⁷⁴ *Mindle G.B. Machiavelli's Realism // Review of Politics. Vol. 47. № 2 (Apr., 1985). P. 212–230.*

жение. В то время как Макьявелли, напротив, желает видеть повсюду начинание вместо продолжения, революцию вместо последовательно-го перехода, силу и дерзость молодости вместо мудрости и невозмутимости старости: его тема — власть, которая достается сильному, и не по прихоти судьбы и случая, а по его собственной воле и его усилиями. Макьявелли создает свое политическое учение в условиях трансформации устоев общества — когда прежняя аристократия теряет свой политический вес, и властные функции начинают выполнять другие социальные группы, чьи интересы и способы самоутверждения существенно отличаются от характерных для прежней элиты. Г. Майндл радикализует мысль Волина: Макьявелли не просто дописывает то, чего не написали классики, и не просто механически добавляет к ранее известным типам правителей новый. Интуиция Макьявелли состоит в том, что новые условия политической жизни — а значит, и политического мышления — лишают актуального содержания ранее известный образ «законного» правителя и «наследственного» правления. Автор «Государя» хочет донести до аудитории ту мысль, что в новых условиях всякий правитель должен вести себя (и сам себя воспринимать!) как *новый* в *заново* основанном государстве, не ища оправданий для бездействия и отсутствия личной энергии в легитимности доставшейся ему власти. «Реализм здесь становится экстремизмом, обыденное перестает отличаться от экстраординарного»⁷⁵. Сама по себе легитимность наследственного правления для Макьявелли сомнительна — постольку, поскольку она оказывается частным случаем длинного ряда социальных привилегий, подлежащих передаче по наследству. Г. Майндл приводит пример из макьявеллиевой «Истории Флоренции»: некий простолюдин, возмутитель толпы, прямо заявляет, что блестящие титулы и всевозможные регалии нобилей суть просто средство, позволяющее им скрыть от всеобщего обозрения истоки своей знатности, которые у всей знати всегда одни и те же — насилие и обман. И однако же это не повод смещать акцент в исследовании института власти в сторону этики: дело не в том, что насилие и обман плохи, а в том, что они неизбежны и объективно являются обязательным этапом на пути к достижению высокого общественного положения, и тем более к приобретению власти. И тогда — что для нас особенно важно — подлежит сомнению не только достоинство и значимость благородства — то есть титула,

⁷⁵ Ibid. P. 214.

происхождения и социального положения. Нет, критике должна подвергнуться сама *идеология* благородства, и в том числе этическое содержание, предполагаемое в понятии благородства, — чрезвычайно устойчивое и ясное.

А ргоров заметим, что благородство было одним из центральных предметов обсуждения в продолжение всей квадрантской истории гуманистического диалога: в силу общеупотребительного характера этого концепта, он допускал большое разнообразие присваиваемых ему значений. Гуманисты исписывали десятки страниц, решая, состоит ли благородство в знатности происхождения или в нравственных достоинствах, которые приобретаются не рождением, а заслугами перед отечеством; создается ли оно образом жизни (например, тем, чтобы окружить себя изящными вещами и антиками) или государственной должностью и т.п. Поэтому очередное посягательство на благородство со стороны Макьявелли есть лишнее свидетельство его зависимости от гуманистической традиции. Деконструкция понятия благородства выступает парадигмой характерного для Макьявелли способа мыслить социально-исторический контекст *virtù* — фон, на котором будет хорошо смотреться и эффективно/эффектно действовать его государь. Естественно ожидать, что «благородству» в дискурсе Макьявелли не найдется места: ведь сама семантика этого термина предполагает, что под ним понимается, во-первых, нечто позитивное, а во-вторых, нечто весьма протяженное во времени. В то время как Макьявелли склонен мыслить категориями, не имеющими ничего общего с продолжительностью или объективным положительным смыслом.

Макьявелли меняет и эсхатологический контекст, в котором обречен действовать наставляемый им государь. При этом он исходит из того, что антропологическая модель, выработанная классической риторикой, вовсе не предполагала собственной победы в столкновении с антропологической моделью, жидущейся на менее «идеальных» основаниях. Высшей добродетелью индивидуума, воспитанного в рамках классической этико-риторической парадигмы, является полное самоотречение — способность героически принять для себя «крушение и смерть» ради утверждения этического идеала, который признается объективно существующим. Макьявелли задается вопросами: в какой мере нормы личной этики применимы к такому субъекту, как государство? В какой мере они распространяются на личность, в некоторых ситуациях отождествляемую с государством, — то есть на государя? Наконец, какое значение приобретет отвлеченная этическая норма,

требующая в жертвовании собой идти до конца, если субъектом, обреченным «крушению и смерти», станет не индивидуум, а государство в целом? Если гибель одного героя целесообразна, так как может послужить на благо многим, то гибель целого государства ничему уже послужить не может. Что «крушение и смерть» часто бывают уделом того, кто следует нравственному долгу, классическая риторика всегда хорошо знала и имела в своем арсенале множество примеров, подтверждающих эту максиму. Новаторство Макьявелли состояло в первую очередь в том, чтобы, идя наперекор языку, отучающему от страха перед смертью, вновь заставить ненавидеть и бояться ее. Таким образом, Макьявелли остается в кругу этических понятий, доставшихся ему в наследство от гуманистической традиции Кватроченто, но заставляет обратить внимание на то, что у этих понятий есть еще и обратная сторона. Предлагая политические решения, которые часто идут вразрез с традиционными этическими представлениями, он постоянно тематизирует «крушение и смерть» в качестве единственной их альтернативы⁷⁶.

Создававшиеся до Макьявелли модели этики, в том числе и политической, были односторонни. Если они наставляли в справедливости и воспитывали того, кто призван следить за ее соблюдением, то молчанием оказывались обойдены те, кто справедливости не желает (а ведь в обществе есть и такие). Если они исследовали общественную полезность тех, кто «жаждет могущества», то противопоставляли им лишь тех, кто пребывает в бездействии, а не других «жаждущих могущества» или же тех, кто сам могущества не хочет, но восстает против чужого. И даже если речь шла о том, что никто не вмешивается в историю по доброй воле, а только от *страха, ненависти, зависти* или в лучшем случае от *надежды*, то «вторая сторона», обреченная претерпеть на себе вызванные такими стремлениями действия, по-прежнему оставалась в тени. Макьявелли честно исполняет лакуны, сознательно оставленные его предшественниками: в его мире нельзя совершить действия, которое не обернулось бы для кого-то страданием. И цепь так понимаемых действий не может быть произвольно пресечена: и описания, и рассуждения у него обречены образовывать регрессивные последовательности — лишний повод

⁷⁶ См. библиографию сравнительно недавних работ о языке Макьявелли в рекомендованной выше книге: Kahn V. A. Op. cit. P. 254.

для упреков в несовершенстве стиля со стороны риторически подкованных современников.

3

Tabula nuda ac simplex: метод как тавтология действительности

Превращение истории из локальной и классицистско-риторической во всеобщую и методически организованную происходит в XVI столетии усилиями французских правоведов. Они обращаются к истории своей дисциплины, чтобы найти в ней основания для построения такой системы права, которая была бы универсальной и наилучшей из всех доселе существовавших систем. Так что едва ли будет ошибкой сказать, что *методически организованная всеобщая история народов* возникает как продукт разработок всеобщей системы права. Ведь решение этой задачи требовало привлечения сведений из самых разных отраслей истории народов, а вовсе не одной лишь истории юриспруденции. Для того, чтобы работать с таким разнородным и обширным материалом, потребовалось создать инструменты, которые позволили бы поставить этот материал себе на службу: правильно расчленить и организовать его; правильно отобрать и прочитать источники; корректно и с пользой для дальнейшего рассмотрения сопоставить друг с другой полученные данные; и, главное, найти такие способы интеграции результатов исследования, чтобы из них сложилось осмысленное целое — универсальная форма, которая обнажала бы и проясняла многослойные и сложные отношения между действующими в истории силами и самыми разными факторами, в большей или меньшей степени способными влиять на ее ход.

Идея обновления правовой системы была вызвана к жизни политической ситуацией во Франции начала XVI в. После ряда военных побед общеевропейского масштаба у французской державы было все, что необходимо нации, чтобы считаться и чувствовать себя процветающей: военная мощь, относительная экономическая стабильность и интеллектуальный подъем. Недоставало только героического прошлого. Это прошлое было как раз у побежденных французами итальянцев, которые продолжали именоваться и ощущать себя потомками римлян даже после всех актов насилия и поругания, которые им довелось претерпеть за последнюю тысячу лет. В начале XVI столетия гуманисты из римской курии по-прежнему считали себя

законодателями вкуса и норм в том единственном языке, на котором говорили образованные люди всей ойкумены⁷⁷, а повседневная

⁷⁷ О господствующих в Италии начала XVI в. языках культуры, в частности, о римском цicerонианстве и его международном фоне, см.: *D'Amico J. F. The Progress of Renaissance Latin Prose: The Case of Apulianism // Renaissance Quarterly. Vol. 37. № 3. 1984. P. 351–392; D'Ascia L. Erasmo e l'umanesimo romano. Firenze: Olschki, 1991; Desiderio Erasmo da Rotterdam. Il Ciceronianismo o Dello stile migliore / testo lat. critico, trad. ital., pref., introd. e note a cura di A. Gambaro. Brescia: Scuola editrice, 1965 (пространное предисловие А. Гамбаро, помещенное на с. IX–CXII этого издания, содержит подробный анализ исторической ситуации и культурного контекста диалога «Цицеронианец», в котором Эразм подвергает критике увлечение папского двора цицеронианской риторикой); *Sabbadini R. Storia del ciceronianismo e di altre questioni letterarie nell'età della Rinascenza. Torino, 1885.* Характерный пример, проявляющий отношение итальянцев к представителям других наций, стремившимся влиться в число *римлян*, то есть гуманистов из папской курии — рафинированных интеллектуалов, знатоков классической латыни и законодателей мод в изящной словесности, — судьба Кристофора Лонгея (1488—1522), бельгийца, получившего образование в Париже. Молодость Лонгея выпала на тот период, когда в Риме господствовала мода на язык Цицерона, почитавшийся единственным способом изъяснения на латыни, достойным подражания. Крайности этого явления Эразм изображает в сатирическом диалоге «Цицеронианец» (*Ciceronianus*, 1528): «цицеронианцы» отказывались употреблять какие бы то ни было слова и грамматические формы, которых не находили в известных их эпохе сочинениях Марка Туллия, поэтому были вынуждены заменять понятия из языка христианской церкви словами, относившимися к языческим римским культам, отказывались ставить в официальных письмах даты «от Рождества Христова» и приветствовать друг друга, как подобает христианам, — ведь Цицерон этого делать не мог. Замечательные способности Кристофора Лонгея и усердие в овладении цицероновской латынью привели его в Рим и позволили заручиться покровительством литераторов-цицеронианцев — кардиналов Пьетро Бембо и Якопо Садолето, обладавших большим влиянием при папском дворе. Он написал пять речей «О славе града Римского» (*De laudibus urbis Romae*) и в 1518 г., рассчитывая на поддержку Бембо и Садолето, обратился к папе с просьбой о даровании ему римского гражданства. Гуманисты курии использовали этот шаг как повод для подтверждения престижа классической латинской культуры и демонстрации недостижимого превосходства «природных» римлян над «варварскими» народами. Тем более, что получить римское гражданство в те времена было действительно не так просто: этой чести в разные времена удостаивались такие видные фигуры, как Джулиано и Лоренцо Медичи, Микеланджело и Мишель Монтень. Против Лонгея была развернута кампания, героем которой сделался юный девятнадцатилетний племянник папы Иннокентия VIII (1432?–1492, в миру Джамбаттиста Чибо), Чельсо Меллини (1500–1519). В дебатах, организованных специально для решения вопроса Лонгея, председательствовал сам папа Лев X (1475–1521, в миру Джованни Медичи, сын Лоренцо Великолепного). Аудитория почти целиком состояла из противников «варвара» (по-видимому, Лонгею припомнили произнесенный им за десять лет до римских дебатов, еще на службе у французского короля, панегирик Людовику Святому, в котором он сравнил Италию с Францией в пользу Франции и допустил несколько антиитальянских замечаний). Чельсо Меллини произнес заученную наизусть речь, составленную его старшими единомышленниками. Выступление, предельно бедное содержанием весьма скудного содержания, зато облеченных в безупречную форму, произвело такой эффект и вызвало такие бурные аплодисменты, в том числе и у самого папы, что присутствующие сочли неуместным портить столь*

жизнь Европы, как и тысячу лет назад, все еще подчинялась нормам римского права.

Молодому самосознанию нации нужны были символы, в своем суггестивном потенциале сравнимые с образами древнеримской истории. В первой половине XVI в. был создан целый корпус апологетических сочинений, призванных доказать не только право французской культуры на полную автономию, но и ее превосходство⁷⁸: Жоашен дю Белле и Жан Лемер де Бельж пишут «защиты» французского языка, Симфорьен Шанпье — «Поединок Галлии и Италии в посланиях»⁷⁹, Кристофор Лонгей — панегирик Людовику Святому, в котором он называет Париж Северными Афинами и противопоставляет Августу Карла Великого, а италийскому «праздному многоглаголанию» (*superstitiosa verborum festivitas*), предпочитающему внешнюю правильность и красоту речи ее смыслу, — полнокровие, остроумие и блеск языка писателей, рожденных в варварских землях (первенство среди них присуждается Эразму Роттердамскому). Лемер де Бельж разрабатывает версию троянского происхождения франков и создает образ Геркулеса Галльского — его впоследствии в одном из своих изданий воспроизведет гуманист-типограф Жоффруа Тори. Мощь Геркулеса, которого чтут французы, не столько в мышцах, сколько в красноречии. Он, по словам дю Белле, «тянет народы за уши»: его рисуют возвышающимся над толпой, и от языка его к ушам внимающих ему людей тянутся цепи.

Петрарка некогда задавал вопрос, в его времена еще могший считаться риторическим: «Что же иное представляет собою вся

сильное впечатление чтением защитительной речи Лонгея (ее должен был произнести Фламинию Томаронци, так как Лонгею его покровители отговoreвали появляться при дворе). Пана заявил: «Если право гражданства достанется этому варвару, то тени Торкватов, Камиллов, Катонов, Цицеронов и Ливиев восстанут против нас». Несостоявшееся выступление Лонгея было напечатано и опубликовано лишь спустя две недели. В титуле этого сочинения он все-таки именвал себя римским гражданином. «Защита» Лонгея была несравненно более совершенным текстом, нежели тот перечень пустых и злобных обвинений, что произнес Меллини. Оскорбленный и подавленный, но, если судить по его последним письмам, так и не излечившийся от своей любви к Италии и итальянцам, Лонгей уехал из Рима в Падую, где и умер спустя четыре года, перед смертью сделавшись монахом францисканского ордена.

⁷⁸ См. подробнее: *Стаф И. К.* Книгопечатание и народная литература во Франции XV века // Пятнадцатый век в европейском литературном развитии / Отв. ред. А. Д. Михайлов. М., 2001. С. 133—171.

⁷⁹ Это дискуссия Симфорьена Шанпье с итальянцем Джироламо да Павия о том, какая из двух наций в нынешнем веке достигла больших успехов в изящной словесности: со стороны Италии выступают Данте, Петрарка и Боккаччо, со стороны Франции — Жан де Мен, Фруассар, Ален Шампье, Жан Молине, Огюст Сен-Желе.

история, если не похвалу Риму?» (Quid est enim aliud omnis historia, quam Romana laus?). В XV в. европейцы имели один образец историописания — латиноязычную историческую литературу, созданную римскими классиками и возрожденную итальянскими авторами. Итальянцы работали не только над локальными историями италийских государств, но и охотно продавали свое умение воспроизводить стиль Ливия или Саллюстия по всей Европе. Даже король Франции Людовик XII не пренебрег их услугами. Эту наднациональную модель, ориентированную на всеобщую историю как историю римлян, французы пересматривают в первую очередь. Эмансипация от авторитета Рима в прошлом и настоящем — то есть от засилья латинских имен в национальной истории неиталийских народов и от безраздельного господства *jus Romanorum* — в начале XVI в. стала задачей, необходимость скорейшего решения которой осознали, в первую очередь, французские правоведы, причастные историческим штудиям. Они понимают, что для того чтобы создать собственную, аутентичную историю французов, необходимо не просто переменить одно локальное содержание внутри классической формы исторического труда на другое: следует пересмотреть язык, форму и способы исторического письма. Ведь при воспроизведении формальных моментов античной историографии неизбежно контрабандой — вместе с опорными понятиями, их этическими коннотациями, привычками к определенным типам высказывания — в новый текст будет привнесён скомпрометировавший себя романоцентристский способ понимания исторического процесса.

В стремлении *дероманизировать* историю французам удастся нечто гораздо большее, чем просто реабилитация национальных достоинств галлов и франков. Романоцентрической, то есть неизбежно авторской, героической, сюжетной модели истории будет противопоставлена другая: принципиально анонимная, последовательно децентрированная, научная (т.е. в первую очередь математически ориентированная), построенная на анализе событий, разлагающем их на простейшие элементы и позволяющем включать эти элементы в бесконечные классификации и таблицы. А классификации и таблицы представляются XVI-му столетию зеркалами объективности, составляющей главный признак всякого знания, которое является подлинным и полезным.

Римское право представляется теперь игом для народа, который начинает осознавать, в какой мере его условия жизни, обычаи и уста-

новления с древнейших времен отличались от италийских. Тенденция к эмансипации от *jus Romanorum* находит отражение не только в научной мысли, но и в важнейших правительственных постановлениях. С 1539 г. вступает в силу ордонанс Франциска I, предписывающий использовать французский язык в судопроизводстве. Королевский эдикт 1554 г. велит собирать и записывать сведения о народных обычаях и установлениях в различных регионах Франции. Начиная с 1540 г. университет г. Буржа позиционирует себя как центр *mos gallicus* — нового способа изучения права, уже в самом наименовании своем противопоставленного традиционному способу, называвшемуся *mos italicus*. Профессора Буржа — это протестантски настроенные ученые, занятые подготовкой нового, «истинно французского» законодательства, в устройство которого была бы привнесена *система*⁸⁰.

Корни истории, приведшей к формированию *mos italicus*, а затем и противопоставившего ему себя *mos gallicus*, кроются в глубокой древности — они восходят к эпохе составления корпуса римско-византийских законов по приказу императора Юстиниана (VI в.)⁸¹. Юстиниан полагал, что ему будет принадлежать заслуга установления «закона на все времена». Он надеялся, что такое полное собрание правовых норм полностью отрицает необходимость какой бы то ни было интерпретации — и интерпретация норм вновь созданного кодекса была официально запрещена. Таким образом, наука, возникающая в XII веке для того, чтобы вернуться к такому пониманию норм Юстинианова свода, которое соответствовало бы интенции законодателя, самим фактом своего рождения знаменует нарушение той воли, которая направляла действия создателей корпуса. Важно, что юристы всегда воспринимали свою науку отнюдь не столько как совокупность полезных для жизни в обществе навыков разрешения правовых казусов, сколько как «подлинную философию» (*vera philosophia*): ведь право — наука, которая по необходимости совмещает теорию и практику, а потому оно совершеннее и наук сугубо умозрительных, и наук практических. Эпитеты, которые соединяет традиция с имена-

⁸⁰ О взаимоотношениях понятий *метод, система, учение, порядок* см.: Gilbert N. Renaissance Concepts of Method. N.-Y: Columbia University Press, 1960. P. 137–138.

⁸¹ См. о Юстиниановом корпусе, деятельности правоведа Гая, «гайализме» и его влиянии на правоведческие штудии в Средние века и эпоху Возрождения см.: Kelley D. R. Gaius Noster: Substructures of Western Social Thought // The American Historical Review. Vol. 84. No. 3 (Jun., 1979). P. 619–648. О деятельности Чинто да Нистойя, Бальдо, Бартоло и бартолистоно см.: *Id.* Civil Science in the Renaissance: Jurisprudence Italian Style // The Historical Journal. Vol. 22. No. 4 (Dec., 1979). P. 777–794.

ми виднейших правоведов Позднего Средневековья, отражают философские интересы этих ученых: так, преподававшего в Орлеанском университете Жака Ревиньи (ум. 1296) называли *magister omnium philosophorum*, а знаменитого в XIV в. Бартоло — *philosophotatos*⁸². Нельзя не признать, что тому были свои основания: ведь просто знание актуальных норм права для настоящего юриста практически бесполезно, если оно не подкреплено хорошими герменевтическими навыками и умением разбираться в этических вопросах. К тому же европейское право со времен Древней Греции заключало в себе определенную смысловую двойственность: оно стояло на оппозиции *physis* (природы) и *nomos* (общественного установления) — антагонистических сфер жизни и способов мышления.

Начало возрождения в Европе правоведческих штудий истории права называют этапом глоссаторов — комментаторов Юстинианова свода, среди которых наиболее известным стал преподаватель Болонского университета Аккурсий (1182—1258 г.), создатель «Ординарной Глоссы», в которой он обобщил результаты исследований своих предшественников начиная с XI в.⁸³ Подход к интерпретации правовых норм, разрабатываемый юристами этого периода, можно считать филологическим по преимуществу. Он в целом соответствовал уровню развития герменевтических методов в ту эпоху, применявшихся и в других областях знания — в первую очередь, в библейской экзегезе: непонятные места в тексте законов (например, указания на сроки действия какой-либо нормы, допускающие различные истолкования) прояснялись путем обращения к текстам других законов того же свода; интенсивно применялись ложные этимологии⁸⁴. В эпоху гуманистов пристрастие к ложным этимологиям

⁸² Превосходная степень, образованная от слова *philosophos* по модели, регулярной для греческих прилагательных.

⁸³ См. о глоссаторах подробнее: *Аннерс Э.* История европейского права / Пер. с шведского Р. Л. Валинского, А. М. Волкова, М. А. Исаева, Т. Л. Шенявской. М.: Наука, 1994. С. 158—167. Первым юристом-преподавателем в Болонье, чье имя дошло до наших дней, был Ирперий (ум. между 1125 и 1137), который изучил корпус Юстиниановых законов самостоятельно и начал читать посвященный им курс лекций в 1088 г. В XI—XIII вв. в Болонье работали Пландеггин (ум. 1192), основавший также школу права в Монпелье; Бургундию, знаток греческого языка (в догуманистической Европе вне Сицилии явление чрезвычайно редкое), переводчик греческих текстов Папдектов Юстиниана; Рожер, Жан Бассен, Пиллуэ, Гуголен, Джакомо Бальдуини и Рофруа. В доаккурсиев период юристом, пользовавшимся наибольшим авторитетом, был Ацо (или Азо, ум. до 1235).

⁸⁴ Например, *lex Fugia Caninia* (закон Фурия Каниния) производили от слова *canis* (собака), *Tiber* (Тибр) — от *Tiberius* (Тиберий), *testamentum* (завещание) — от

и основанным на них толкованиям часто становилось поводом для сатиры: глоссаторов, как правило, великоленно образованных для своего времени, упрекали в невежестве и безграмотности. Правда, их экзегеза, которая, подобно экзегезе Писания, проявляла тенденции к бесконечному развертыванию, порой затмевала внутреннее содержание текста. А историческая сторона юридических толкований действительно была полна заблуждений и неточностей: так, Антония Каракаллу смешивали с Марком Антонином, жизнь юриста Ульпиана и даже самого Юстиниана датировали временем до Рождества Христова. Однако при ближайшем рассмотрении нетрудно заметить, что некоторые вольности в обращении с историческим материалом имели свою цель и носили характер, скорее, методический: юристы-глоссаторы обосновывали статус Германской Империи как законной наследницы Рима, со всеми вытекающими отсюда правовыми следствиями. В первую очередь, конечно, это давало возможность считать, что и в современной глоссаторам ситуации на землях Империи применимы нормы римского права.

На смену эпохе глоссаторов пришло время, которое называют эпохой эпоха комментаторов. Некоторые исследователи истории права полагают, что конец эпохи комментаторов наступает лишь в XIX столетии. В эту эпоху и возникает метод юридической работы, называемый *mos italicus*. Его создателем принято считать Чино да Пистойя (ок. 1270—1336), удостоенного учениками и потомками титула *conditor juris* — «основатель права». Образованность Чино и широта его интересов в области наук и искусств — замечательный аргумент против гуманистических нападок на правоведов: он прекрасно знал античных авторов и сам был выдающимся для своего времени поэтом, одним из представителей младшего поколения стильновистов⁸⁵.

Принцип правоведческих штудий Чино состоял в совмещении идей, почерпнутых у классических авторов, с разработками «новейших докторов»: *omnia nova placent* (все новое приятно). В политической практике этот принцип находил выражение, в частности, в оправдании гибеллинских идей империалистическими идеалами римской древности. Рецепция схоластического метода в Парижском и Орле-

quod testatio mentis est (свидетельство ума), а термину *pontifex* (жрец) отождествляли с терминами *episcopus* и *papa*.

⁸⁵ См. краткий очерк о поэзии Чино на русском языке: История литературы Италии. Т. I. Средние века / Отв. ред. М.Л. Андреев, Р. И. Хлодовский. М.: ИМЛИ РАН, 2000. С. 220—221.

анском университетах Позднего Средневековья состоялась еще до начала деятельности Чино. Юристы использовали этот метод в самом формализованном, самом «техническом» его виде. Цитата из Чино, которую мы здесь приводим, позволяет заключить, что *метод* отождествлялся для Чино, как и для его предшественников и коллег, со *структурой* рассуждения: «Первое, что я делаю, — произвожу разделения, второе — излагаю причины, третье — привожу сравнения, четвертое — возражения, пятое — ставлю вопросы». Юриспруденцией было воспринято и учение Аристотеля о четырех причинах. Применительно к области права они интерпретировались следующим образом: причина действующая — это первый автор закона (император или магистрат), материальная — факты (или история в целом — согласно древнему правилу, гласившему, что закон возникает из прецедентов, *lex ex facto oritur*), формальная причина — частные юридические нормы и положения; и, наконец, целевая — общественное благо.

Две важнейшие фигуры в истории *mos italicus* — это наследники Чино. Его учеником был Бартоло да Сассоферрато (1314–1357) — от его имени было произведено наименование целого направления в юриспруденции (*бартолисты*). У Бартоло, в свою очередь, учился Бальдо дельи Убальди (1327–1406). Его имя часто можно видеть в латинской транскрипции — Бальдус: в гуманистическую эпоху оно стало нарицательным и многократно использовалось в сатире на правоведов, которые (как и медики) в изображении гуманистов предстают, несмотря на прочтение сотен сводов законов и толкований к ним, интеллектуально неполноценными и социально девиантными.

На самом деле истоки гуманистической сатиры на правоведов как раз и кроются в вопросе о методе, вернее, в тех радикальных различиях, которые разделяют гуманистический и догуманистический подходы к тексту. Бартоло и его последователи были — вполне в «средневековом, схоластическом духе — убеждены, что грамматическую правильность текста юридического документа, равно как и историческую (или просто событийную) фактичность, к которой он отсылает, следует подчинить норме и смыслу закона, в то время как для гуманистов принципиальной оказывается историческая адекватность в истолковании терминов и правильность языковых форм. Эти две категории ученых расходятся не в толковании отдельных фактов и понятий — они расходятся, прежде всего, в понимании того, что такое *смысл* и на каком уровне текста или в какой области отношений между текстом и внетекстовой реальностью его следует локализовать. На-

пример, юристы охотно используют аристотелианские категории для описания действий, подводимых под норму закона. Вспомним теперь наш пример из диалоге Лоренцо Валлы, демонстрировавший неприменимость этих категорий к обыденным (негероическим) действиям человека. Вместе с тем, очевидно, что количество норм закона не может быть расширено до того, чтобы вместить все многообразие человеческих действий и их мотивов: норма — это всегда обобщение, и юрист, в отличие от текстолога, историка или грамматика, вынужден исходить из него. Можно сказать, что для мышления ученого-гуманиста характерна центробежная, а для мышления юриста — центростремительная тенденция.

Одним из вечных вопросов юриспруденции были так называемые «антиномии» — противоречия, которые юристы Юстиниана не смогли изгнать из своего свода. Глоссаторы склонны были отрицать существование антиномий, «примиряя» их, как примиряли экзегеты их эпохи, на первый взгляд, противоречащие друг другу фрагменты Священного Писания. Бальдо принадлежит заслуга открытия герменевтической продуктивности антиномий: он стал утверждать, что само наличие антиномий создает многочисленные возможности интерпретации законов. Защита антиномий у Бальдо в целом отвечает духу *mos italicus*, который состоит в стремлении любыми средствами сохранить классические формы и нормы права, якобы «исконные» и способные оставаться неизменными во все времена.

Очевидно, что причины тех трансформаций, которые претерпевает право к XVI в., — в революции, совершенной гуманистами Кватроченто в области наук о языке и тексте. Открытие таких явлений, как историческая подвижность значений элементов языка, историческая обусловленность не только юридических, но и — шире — этических норм, а также работа с манускриптами и прочими письменными памятниками, принадлежащими к разным эпохам, не могла не сказаться в сфере знания, весьма близкой к филологии и склонной прибегать к ее методам, — в юриспруденции. Результаты исследований итальянских филологов, и в первую очередь, Лоренцо Валлы, в области исторической лексикологии и истории литературного языка противоречили центральной интуиции *mos italicus*: приходилось признать, что незыблемых норм не бывает, и для приспособления авторитетных установлений тысячелетней давности к условиям современности совершенно недостаточно простой «согласительной», то есть герменевтической, работы. Истина, понимаемая как соот-

ветствие высказывания положению вещей, не может быть принесена в жертву древности и авторитету: Лоренцо Валла действовал исходя из этого постулата, когда предлагал пересмотреть Иеронимов перевод Библии и текст современной ему католической церковной службы и предлагал в латинских исторических и дипломатических сочинениях использовать для обозначения реалий его времени новые слова, пусть даже заимствованные из варварских языков.

Революция в области теории права имела в числе своих причин не только «смену парадигм» мышления, но и патриотизм французов и общий подъем их национального самосознания, ознаменовавший начало XVI в.⁸⁶. Новое право, *mos gallicus*, рождается в творчестве Гийома Бюде (1467—1540)⁸⁷. Он исходит из того популярного в гуманитарно-научной среде Франции его эпохи постулата, что история и установления французов не имеют ничего общего с нравами и историей римлян, а потому французское право не должно быть «римским». В своих «Замечаниях к Пандектам» (*Annotationes pandectorum*, 1508) Бюде показывает, в какой мере нормы Юстинианова кодекса укоренены в культуре и обычаях римлян. Оказывается, что корпус законов — отнюдь не единое тело, созданное из идеальных представлений древнего законодателя о справедливости: Бюде удается продемонстрировать, что возникновение разных законов, составивших корпус, было спровоцировано именно разными обстоятельствами. Кроме того, античное право претерпело весьма существенные трансформации, когда оно сделалось предметом изучения глоссаторов: Бюде разделяет характерное для гуманистов мнение о глубоком невежестве «века Аккурсия».

Если обратиться к технической стороне правоведческой работы Бюде, то можно увидеть, что его метод обращения с текстами источников весьма сходен с тем, что применялся уже век назад его итальянскими предшественниками. Читая перевод Аристотелевой «Политики», выполненный ученым-схоластом, Леонардо Бруни жестко критиковал употребление абстрактных понятий вместо терминов с вполне конкретным значением, вообще характерное для схоластической

⁸⁶ См. работы Д. Келли о французской и итальянской юриспруденции в XVI в.: *Kelley D. R. The Rise of Legal History in the Renaissance // History and Theory*. V. 9. No. 2 (1970). P. 174—194; *Id. Legal Humanism and the Sense of History // Studies in the Renaissance*. V. 13 (1966). P. 184—199.

⁸⁷ О Гийоме Бюде см.: *Kelley D. R. Guillaume Budé and the First Historical School of Law // The American Historical Review*. V. 72. No. 3 (Apr., 1967). P. 807—834.

культуры перевода: например, на место слова *honorabilitas* («мера подobaющего почтения», «престижность») он требовал поставить слово *sensus* (ценз) в контексте, где речь шла о зависимости повинностей граждан перед государством от размеров их имущества⁸⁸. Понятие с широким и неопределенным значением требуется заменить понятием конкретным и исторически локализованным. Бюде действует сходным образом, но обладает более высокой квалификацией: он продвигается дальше по пути конкретизации, требующей учета всего обилия исторических обстоятельств, в которых существует интересующая его реалья. Так, для решения вопроса о ценности древнеримских *асса* и *сестерция* ему приходится проделать огромное исследование, реконструирующее все важнейшие стороны экономической жизни Рима (*De asse*, 1515). Поставив себе целью произвести детальный анализ состояния римской экономики, он использует компаративный метод, сравнивая благосостояние разных страт римского общества с достатком населения современной ему Европы и сопоставляя институты античного Рима с установлениями современной ему Франции. Бюде делает честь то обстоятельство, что он первым заговорил об *экономических* причинах упадка Римской империи, в то время как традиционно гуманисты приводили тому причины гораздо более «идеального» свойства — например, историки-флорентийцы, в своих сочинениях отстаивавшие республиканские принципы, особенно винили в крушении империи «гибель римской свободы» и порчу нравов в эпоху императоров.

Продолжателями Бюде, воспринявшими *mos gallicus*, были Андреа Альчиато (1492—1550), Жак Кюжа (1522—1590), Луи Ле Руа (1510—1577), Юг Доно (1527—1591), автор сочинения «О порядке преподавания права» (*De ratione docendi juris*, 1544) Франсуа Ле Дуарен (1509—1559), Франсуа Отман (1524—1590), Франсуа Бодуэн (1520—1573)⁸⁹; сюда же можно отнести и уже известного нам Жана Бодена. Этих юристов объединял глубокий интерес к историческим наукам, с одной стороны, и стремление к утверждению культурной автономии Франции, в том числе и в области права, — с другой.

⁸⁸ См. текст Бруни в изд.: *Baron H. Leonardo Bruni Aretino humanistisch-philosophische Schriften*. Leipzig: B. G. Teubner, 1928.

⁸⁹ См. о его концепции историографии статью: *Kelley D. R. Historia Integra: Francois Baudouin and his Conception of History // Journal of the History of Ideas. V. 25. No. 1 (Jan. — Mar., 1964). P. 35—57.*

На счету Ф. Бодуэна — первая в истории права попытка реконструкции Законов Двенадцати Таблиц (изд. 1551). И он же составил первую *историю права*: она начиналась с античных времен и через Средние века вела к эпохе «порчи» права, вина за которую, естественно, была возложена на Аккурсия; затем охватывала «новый век» — от Лоренцо Валлы до Андреа Альчиато. Взаимоконвертируемость истории и юриспруденции была основным принципом его работы: «юриспруденция без истории слепа (*sine historia caecum esse jurisprudentiam*)». Название его фундаментального труда «Об учреждении всеобщей истории и ее соединении с юриспруденцией» (*De institutione historiae universae et ejus cum jurisprudentia conjunctione*, 1561) говорит само за себя. Единственный верный способ познания права — это проверка кодекса историей, которая позволяет, зная обстоятельства возникновения разных правовых норм, отделять среди них отжившие нормы от актуальных и правильно понимать интенцию закона. Своими предшественниками в деле создания универсальной истории Бодуэн видел Помпония, Полибия и Евсевия. На первое место в этом предприятии он ставил сравнительное исследование институций и полагал, что история институций должна строиться параллельно истории законодательства, причем ни у каких народов в ней не может быть привилегий: варварские обычаи надлежит изучать наравне с римским правом.

Жан Боден (1530—1596), автор «Метода легкого познания истории» (*Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, 1566), «Свода всеобщего права» (*Tableau du droit universel*, 1578) и «Шести книг о Государстве» (*Six Livres de la République*, 1576), полагает, что «лучшая часть универсального права сокрыта в истории» (*in historia juris universi pars optima latet*)⁹⁰. Идея построения универсальной

⁹⁰ В нашем распоряжении было издание текста Ж. Бодена: *Jo. Bodini Methodus historica, duodecim eiusdem argument scriptorum, tam veterum quam recentiorum, Commentariis adaucta...* Basilae: ex Petri Pernae Officina, MDLXXXVI. Современное издание текста Бодена в оригинале см.: *Bodin J. Methodus ad facilem historiarum cognitionem // Oeuvres philosophiques de Jean Bodin / Ed. P. Mesnard. P.: Presses Universitaires de France, 1951. P. 278—475.* Существует и русский перевод этого текста: *Боден Ж. Метод легкого познания истории. Пер. с лат., ст. и прим. М. С. Бобковой. М.: Наука, 2000* (доступна также электронная версия издания: мы не сочли возможным воспользоваться этим переводом, потому что он не всегда передает терминологию оригинального текста, которая была для нас важна). Об историческом методе Бодена см.: *Desan Ph. Op. cit. P. 100—112; Garosci A. Jean Bodin. Politica e diritto nel rinascimento francese. Milano: A. Corticelli, 1934; Franklin J. H. Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History. New York — London: Columbia university press, 1966; King P. The Ideology of Order: A Comparative Analysis of Jean Bodin and Thomas Hobbes.*

и совершенной системы права на исторической основе, поддерживавшаяся, как мы уже могли убедиться, многими коллегами Бодена, находит воплощение в его труде, в названии которого впервые в истории исторической науки появляется слово «метод».

Приступая к своему *рассуждению о методе* истории, автор сетует на обилие и разнородность исторического материала, который трудно будет привести в систему — то есть записать так, чтобы в этом материале образовалась осмысленная последовательность и его было легко удержать в памяти. В краткой форме изложить основы юридической науки, «принципы универсального права», не удавалось до сих пор еще ни одному правоведа. И среди тех, кто когда-либо пытался это сделать, никто так и не смог облегчить участь желающих изучить науку о праве. А ведь древние интерпретаторы права прилагали гигантские усилия к тому, чтобы прояснить и упорядочить содержание их дисциплины. Неоднозначность норм права и внутренняя противоречивость законодательства породили бесчисленное множество постановлений, которыми власти в конкретных обстоятельствах той или иной эпохи пытались сгладить шероховатости и разрывы, присущие любой доселе существовавшей правовой системе. Найти средство, которое позволит излечить современную систему государственного управления от ежедневно разрастающейся бумажной опухоли, — вот в чем, по мысли Бодена, должны состоять актуальность и эффект его исторических штудий.

Некоторые коллеги автора «Метода...» полагают, будто основой универсальной науки о праве может стать право римское. На это Боден возражает, что римское право само было подвержено историческим изменениям, к тому же его источники сохраняют в себе много абсурдного и такого, что никогда не применялось на практике. Да и при ближайшем рассмотрении выходит, что в основном римское право есть право, заимствованное римлянами у греков. У самих же римлян право отличалось великой сложностью и запутанностью с древнейших времен, а Юстиниан, стремившийся упростить его и устранить неточности и двусмысленности, привел систему в такое состояние,

London: Allen & Unwin, 1974; *McRae K. D.* Ramist Tendencies in the Thought of Jean Bodin // *Journal of the History of Ideas*. Vol. 16. No. 3 (Jun., 1955). P. 306–323; *Id.* A Postscript on Bodin's Connections with Ramism // *Journal of the History of Ideas*. Vol. 24. No. 4 (Oct. — Dec., 1963). P. 569–571; *Ross E. J.* The Social Theory of Jean Bodin // *The American Catholic Sociological Review*. Vol. 7. No. 4 (Dec., 1946). P. 267–272.

что до сих пор нет ничего труднее, чем в ней хоть что-нибудь уразуметь. Из сказанного ясно, чтобы на создание универсальной науки на основе римского права не следует надеяться.

Боден предпочитает компаративный метод, который, по его мнению, восходит к Платону: сравнив принципы государственного правления и законодательные системы разных государств и народов, нужно выделить из них все лучшее. Затем уже это лучшее, экстрагированное из всех правовых установлений всех известных народов, надлежит привести в совершенную систему. Метод, декларируемый Боденом, родствен герменевтическому кругу: автор предполагает сначала построить такую схему универсального законодательства, из которой можно было понять и его частности, а затем описать отдельные стороны этой системы так, чтобы из них сложилось целое. Далее он обозначает первоосновы своей науки — постулаты и определения, — приводит правила государственного управления, описывает его формы и излагает соответствующие правовые нормы. Здесь он пользуется трудами интерпретаторов римского права и указывает свои источники, чтобы сделать выводимые обобщения легко верифицируемыми для всякого, кто обратится к тем же сочинениям, которые использовал он сам.

Главный критерий, которым Боден руководствуется, выбирая то, что необходимо для решения его задачи, из трудов правоведов и историков разных народов — египтян, евреев, персов, римлян, греков, испанцев, британцев, германцев, итальянцев, турок, — политическая и экономическая успешность. Подлежат рассмотрению, в первую очередь, те законодательные системы, которые были актуальны в эпохи процветания того или иного народа. Нельзя игнорировать и опыт современности: его Боден черпает из сочинений новейших законовевов, среди которых первенство отдает Гварино и Иоахиму Мюнсингеру.

История, которую Боден называет также *vera narratio* — подлинным повествованием, бывает трех родов: человеческая (*genus humanum*), естественная (*naturale*) и божественная (*divinum*). История человеческая изображает поступки человека и его жизнь в обществе; естественная история открывает и объясняет процессы, протекающие в природе, а божественная повествует о Боге, душах и бессмертных существах. Этим трем родам истории коррелятивны три способа приятия (*assentio triplex*) душой истины: вероятностный, необходимый и религиозный (*probabilis, necessaria, religiosa*). С тремя областями, к которым

принадлежат предметы трех родов истории, соотносятся три добродетели — взятые вместе, они «создают истинную мудрость, высшее и совершенное человеческое благо». Рассудительность (*prudentia*), называемая также «руководительницей человеческой жизни», находит себе применение в человеческой истории, где она позволяет отделять низкое от высокого. Знание (*scientia*), добродетель «изобретающая», необходимая для постижения истории естественной, разграничивает истинное и ложное. Наконец, религиозная вера (*religio*), «разрушительница пороков», помогает в истории божественной отличить то, что благочестиво, от нечестия. Разумеется, божественная история превосходит два других вида знания, но приступать к ее изучению, не овладев прежде знаниями из области истории человеческой и естественной, нельзя: страсти ослепляют мысленный взор людей, чей ум способен взойти к постижению божественных тайн лишь через созерцание могущества Бога сначала в делах человеческих, а затем в явлениях природы.

Источником истории людей является человеческая воля, склонная впасть в противоречия с самой собой и в целом несовершенная. К нашему разуму в такой мере «примешана нечистая материя», что человек не в состоянии действовать ни в согласии с порядком природы, ни в соответствии с Божьей волей. Поэтому, с одной стороны, в человеческой истории труднее, чем в естественной или божественной, обнаружить какие-либо закономерности, а с другой стороны, легко убедиться, что в ней то и дело возникает нечто новое и прежде невиданное: нравы, религии, общественные установления. И только глубокое и всестороннее познание истории приведет нас к осознанию того, что события разных времен «бегут по кругу, повторяя сами себя».

История бывает всеобщей (*communis* — если она описывает деяния многих народов) и частной (*propria* — если она описывает значительные деяния одного народа или даже одного выдающегося человека). По мнению Бодена, в истории, которую он причисляет к *дисциплинам*, должны иметь место *способ* (*ratio*) и *порядок* (*ordo*), которые обычно применяются и в других «искусствах» (*artes*). В первую очередь, эти способ и порядок должны заключаться в правильном расположении частей истории: не следует заставлять читателя сначала знакомиться с исходом событий, а затем читать о том, как они начинались, ибо это не позволит им не только понять последовательность событий (*res gestae*), но и запомнить их. Как при составлении, так и при чте-

нии истории Боден советует обратиться к «той превосходной наставнице в преподавании всех искусств, что зовется Анализом» (*praestans illa docendarum atrium magistra, quae dicitur Analysis*): анализ позволит разделить историческое повествование на части, пропорциональные друг другу, и установить между ними правильные отношения. «Нет ничего более сложного и в большей степени божественного, чем верно произвести разделение» (*nihil difficilius ac divinius, quam recte partiri*), — вспоминает он речение Платона. А пока все «части историй» не будут правильно поделены и досконально изучены, нам не следует пытаться свести их в целое (*nihil in synthesis nobis est elaborandum*). И здесь особенно следует избегать той ошибки, которая возникает, когда всеобщую историю народов подменяют историей Римской державы.

Предлагая свою «технику» истории, Боден подчеркивает, что он заботится не только о том, чтобы история была правильно написана, но и о том, чтобы она была эффективно прочитана. Поэтому он ставит вопрос о том, как минимальными усилиями удержать в уме все множество значительных исторических событий истории, придав им систематический вид. Для этого он предлагает сначала произвести самый краткий обзор всеобщей истории — составить ее «нагую и простую таблицу» (*primum igitur communem velut omnium temporum tabulam, nudam illam ac simplicem nobis ad intuendum proponamus*): в этот обзор войдут такие события глобального характера, как Сотворение мира, Потоп, зарождение основных религий, возникновение государств и их гибель.

Далее двигаться следует от событий глобального характера к все более частным, последовательно обращаясь к тем книгам, которые помогут об этих событиях узнать. Боден придает огромное значение порядку знакомства с источниками исторической информации: в их отборе и в построении их последовательности тоже необходимы *способ и порядок*, состоящие в продвижении от общего к частному, от схематичного описания к подробному изложению, от хорошо известного (например, от истории *славных* народов) к менее изученному (то есть к истории *всех* народов). Следует рассказать о возникновении каждого из народов, об условиях его существования, а также о перипетиях его судьбы и, наконец, о его закате (*initia, status, conversiones, et lapsus*). Однако же в изложении следует добиваться такой краткости (*ea tamen brevitate*), чтобы всякий читатель мог без труда уразуметь все, что относится к состоянию каждого из описываемых государств (*cuiusquae Reipublicae status*).

Боден намечает последовательность, в которой будут рассмотрены народы, — от древнейших среди всех наций, то есть от халдеев, ассирийцев, финикийян, египтян и иудеев, — до недавно открытых жителей Америки. Боден советует историку действовать так, как действует географ или даже космограф. О родстве и сходстве (*cognatio et affinitas*) истории с географией и космографией он говорит особо: космография имеет то преимущество для изучающего историю, что она представляет «образ целого мира, объятый в краткой таблице» (*mundi totius imaginem brevi tabula comprehensam*). Сначала нужно произвести разделение единства мира на наиболее крупные области (например, развести сферы изучения «уранографии», «аэрографии», «гидрографии», «географии»). Затем уже в самой географии вычленив десять областей (*orbis*) и столько же поясов (*circulos*), земную область разять на пять частей (*partes*) — Европу, Азию, Африку, Америку и Южную землю (*Australem terram*), а затем уже в каждой области выделить территории, на которых проживают известные народы, и далее по возможности разделить и эти территории на более мелкие единства. При установлении порядка деления надлежит руководствоваться степенью изученности той или иной территории, переходя от самых знаменитых народов к менее известным. От географии нужно перейти к хорографии (*Chorographia*), то есть к описанию регионов, а от нее — к топографии и «геометрике» (*ad Topographiam et Geometricam*), «то есть к описанию и измерению отдельных мест» (причем рассмотреть можно будет все мыслимые объекты, от славных городов до мелких поместий, садов, вивариев, улиц и переулков). Боден считает ошибкой уверенность некоторых историков в том, что начинать постижение их предмета стоит с малого — то есть с отдельных областей и небольших промежутков времени. Он отрицает возможность изучения того, что мы назвали бы локальными историями, если оно не предварено обзором всеобщей истории всех времен, который делает ясными отношения между «отдельными частями» (*singulares partes*) истории, а равно и порядок (*ordo*) их расположения.

Если в первых двух главах «Метода...» речь шла об определении истории и о ее родах (гл. I, *Quid Historia sit, et quotuplex*), а также об употребимом при ее составлении и изучении *порядке* (гл. II, *De ordine historiarum*), то третью главу своего труда Боден посвящает *правильному установлению общих мест истории* (гл. III, *De locis historiarum recte instituendis*). Здесь он рассказывает о возможностях извлечения из исторического материала таких примеров, которые

проясняли бы основные вопросы гражданской жизни, а также о применении этих примеров в обсуждении политических и нравственных проблем и даже в принятии решений. Боден упоминает жанр, предназначенный для фиксации опыта, почерпнутого из истории, в краткой и удобной для запоминания форме, — это сентенции, или апофтегмы. Следует отметить, что эпоха Бодена вообще была чрезвычайно внимательна к емким формам, аккумулирующим в себе этическую или политическую мудрость. Их популярность связана с развитием салонной культуры: обратившись к общему месту или вспомнив сентенцию, афоризм или *concetto* (как называли этот жанр итальянцы), в легкой светской беседе можно было без труда и без особенного напряжения ума найти ответ на любой поставленный вопрос или выйти из скользкого положения, прослав остроумцем. Жанр *concetti*, собранный кратких основанных на парадоксах высказываний, постепенно эмансипируется от историографии и существенно ослабляет связи с политической литературой, из которой он вышел в XVI в. Однако изначально *Concetti* получают распространение именно как жанр политической дидактики: у его истоков стоят Франческо Гвиччардини с его «Ricordi»⁹¹ — автор, неоднократно упоминаемый Боденом в «Метод...» как лучший историк своего времени, — и Макьявелли, возведший парадокс в принцип политического мышления. Коллекции умозаключений, годных к употреблению, будь то для упражнения ума в часы досуга или для поддержания изысканной придворной беседы, оказались чрезвычайно востребованными на книжном рынке. Свидетельством тому может служить факт, что во второй половине XVI — начале XVII вв. девять изданий выдержали *concetti* Джироламо Гаримберти⁹². На протяжении этого же времени пять раз выходил

⁹¹ «Ricordi» («Заметки») — мемуарно-афористический жанр, имевший хождение в городской среде: собрание воспоминаний, обобщавшее пережитый опыт и содержащее рассуждения на этические или политические темы, а также прямые наставления будущим читателям (обыкновенно — младшим членам семейства). Гвиччардини начал писать свои «Ricordi» в 1512 г. и перерабатывал их вплоть до 1530 г.; в настоящее время известно пять редакций этого сочинения, ни одну из которых не следует считать законченной. См. Об истории и композиции этого сочинения: *Markulin J. Guicciardini's Ricordi and the Idea of a Book // Italica. Vol. 59. No. 4. Renaissance. (Winter, 1982). P. 296–305; Holmes O. Reading Order in Discord: Guicciardini's Ricordi // Italica. Vol. 76. No. 3. (Autumn, 1999). P. 314–334.*

⁹² *Concetti di Hieronimo Garimberto et di più autori, raccolti da lui per scrivere familiarmente. Venezia: Valgrisi, 1553 (1-ое изд.)* — «Умозаключения Джироламо Гаримберти и других авторов, собранные им для того, чтобы записать их на свой лад».

в свет составленный знаменитым популяризатором исторической литературы Франческо Сансовино (1521—1583) сборник под названием «Политические умозаключения, извлеченные из писаний различных греческих, латинских и итальянских авторов ради блага и удобства тех, кому выпало править Республиками и Принципатами, на все случаи жизни, будь то в военное или мирное время»⁹³, причем число вошедших в сборник афоризмов от издания к изданию колебалось от 479 до 805.

Последовательность, используемая Боденом для расположения и запоминания общих мест истории, устроена весьма прихотливо и сложно. Внутри нее выделяются частные иерархии (например, иерархия видов человеческой деятельности, о которых может идти речь: от самых примитивных — таких, как охота, скотоводство, земледелие, строительство, гимнастика и медицина, — до тех, что доставляют наслаждения, и в том числе самые изысканные — то есть до занятий искусствами). Далее автор рассматривает ту область, которую древние называли архитектоникой, — речь идет обо всех возможных видах управления, от главенства в семье до занятия государственных должностей. Затем вспоминаются все вообще возможные темы речи, связанные с условиями существования отдельных людей и народов, их деяний, их знаний, их добродетелей и пороков. Боден предлагает, когда речь пойдет о нравственных и позорных делах, известных из истории, ставить возле одних из них пометку «С.Н.» (*consilium honestum* — «совет благородный»), а возле других — «С.Т.У.» (*consilium turpe utile* — «совет безнравственный, но полезный»). А при чтении исторических сочинений, чтобы не слишком часто делать выписки, он советует пометать прямо на полях книг общие места (*notas communium locorum in margine adjiciamus*): это способствует упорядочиванию прочитанного и помогает удерживать узнанное в памяти.

В четвертой главе говорится о том, каких историков следует предпочитать и за что именно (гл. IV, *De historicorum delectu*): естественно ожидать, что историк должен быть беспристрастным, не легковерным; его обязанность — исследовать и сопоставлять между собой множество разнородных источников и свидетельств, уметь критически оценивать содержащуюся в них информацию. Боден демон-

⁹³ *Sansovino F. Concetti politici... raccolti da gli scritti di diversi autori, greci, latini e volgari, a beneficio e comodo di coloro che attendono a' governi delle Republiche e dei Principati, in ogni occasione, così di guerra come di pace.* Venezia: Bertano, 1578 (1-oe изд.). См. Об этом собрании афоризмов: Luciani V. Sansovino's Concetti Politici and Their Debt to Guicciardini // PMLA. Vol. 65. No. 6 (Dec., 1950). P. 1181—1195.

стрирует огромную эрудицию в области историописания, вспоминая и обсуждая достоинства и недостатки историков всей ойкумены, от античности до его современников (среди которых он превозносит реалиста и политика-практика Гвиччардини и порицает Паоло Джовио — эстетствующего продолжателя традиций гуманистической классицистской историографии).

Пятая глава, тоже переполненная эрудитскими рассуждениями, посвящается *верному суждению в истории* (гл. V, De recto historiarum iudicio). Здесь содержатся многочисленные примеры того, как должна происходить работа историка — то есть как ему следует осуществлять *суждение*, сопоставляя между собой и обобщая имеющиеся у него сведения. Из чтения этого раздела можно заключить, что *суждение* в истории для Бодена заключается в установлении отношений между различными факторами, принадлежащими к ведению истории, понимаемой весьма широко. Потому что он стремится, обсуждая свойства и судьбы отдельных народов, учесть сразу все, что может к ним относиться: от анатомии и физиологии тел представителей какого-либо региона до их религиозных обычаев, от природных условий обитания народа до протяженности времени, в течение которого этот народ существуют. *Суждение в истории* нужно главным образом для того, чтобы понять, как связаны социальные проявления людей с внесоциальными условиями: например, как влияет строение тела, климат, давность существования народа на нравы людей, на их склонности в определенным занятиям, на их умственные и физические способности. Так как система факторов, которые нужно принимать во внимание при вынесении суждения, согласно представлениям Бодена, очень сложна, он подвергает критике своих коллег, приверженных теориям астральных влияний на судьбы наций и регионов, борясь с ними на их же территории — то есть находя неточности и ошибки в их собственных астрологических суждениях.

В «Метод...» при составлении истории требуется учитывать вопросы политического устройства и гражданского состояния (гл. VI, De statu Reipublicarum): в частности, всесторонне рассматриваются вопросы о том, что такое гражданин, государственная должность (magistratus) и верховная власть (summum imperium)⁹⁴, описываются

⁹⁴ Напомним, что Карл Шмитт видел в Бодене «основоположника современного учения о государстве» и суверенитете (благодаря его учению о «подлинных приметах суверенной власти» в гл. 10 I-ой книги «Шести книг о Государстве»), так как именно он «включил [элемент] решения в понятие суверенитета», указав на право государя «прекратить действие закона» в случае крайней необходимости (Шмитт К.

и сравниваются различные формы правления, от афинского государства до республик флорентийцев, венецианцев и германских городов, а также изменения в государствах внутренние и внешние (*conversiones Reipublicarum externae et domesticae*), в том числе и обусловленные числовыми закономерностями (*conversiones Reipublicarum ad numerum collatae*). Здесь Боден останавливается на так называемом брачном числе, впервые возникающем в «Государстве» Платона, — вспомним, что там именно несоблюдение брачного числа являлось причиной вырождения и гибели идеального государства — иных причин смерти столь совершенного организма ни Сократ, ни его собеседники указать не могли. Боден не решается вынести окончательного суждения о том, стоит ли, продолжая Платонов мысленный эксперимент, доверять «числовой» гипотезе гибели идеального государства, да и всякого государства вообще: ведь если гармония, основанная на пропорции определенных чисел, действительно установлена, то как она может сама собой прийти в расстройство?

А между тем прогностические возможности истории чрезвычайно занимают автора «Метода...». Если в гуманистической историографии XV в. умение предвидеть будущее, опираясь на знания о прошлом, было просто одним из риторических топосов, обязательно помещавшихся историками во введениях к их трудам, то в столетие Бодена этот топос начинает пониматься буквально, становится прагматикой истории⁹⁵. От историка теперь требуется показать,

Политическая теология. Сборник / Пер. с нем., заключит. ст. и составление А. Ф. Филиппова. М.: КАНЮН-Пресс-Ц; Кучково поле, 2000. С. 18–20.

⁹⁵ В существенной степени на превращение изящного выражения, оправдывающего приверженность историческим штудиям, в прагматическую функцию истории повлияла рецензия Макьявелли во Франции. В первой половине XVI в. он пользовался здесь популярностью даже большей, чем в родной Италии. Ею он был обязан объективной логике развития исторической и политической наук. Ведь Макьявелли одним из первых не только выразил недоверие к господствовавшей в гуманистической исторической культуре Кваттроценти этико-риторической парадигме, но и на конкретных примерах показал возможность прагматического использования исторического знания (реальная политическая эффективность этой его прагматики — это уже другой вопрос). Однако и субъективные предпочтения французских историков-правоведов тоже немало повлияли на интенсивность рецензии Макьявелли: подавляющее большинство из них были протестантами (Франсуа Бодуэн и Франсуа Отман даже служили личными секретарями Кальвина) и склонялись к тому, чтобы истолковывать секуляристский и имманентистский стиль мышления автора «Государя» и «Рассуждений о первой декаде Тита Ливия» как антикатолический. Отношение к Макьявелли меняется в сторону резко отрицательного после Варфоломеевской ночи: его книги начинают обвинять в том, что они стали Священным Писанием для Екатерины Медичи и ее политиков. Жан

как именно история (и ее изучение) позволяет делать политические прогнозы. Технической стороне прогнозирования приходится уделять особое внимание, так как доверие к историку и интерес к нему пропорциональны ее разработанности в его трудах. Ведь способность *prévoir le cas* (предвидеть случай) действительно полезна, даже необходима — в первую очередь, для монарха. И Боден находит вполне оригинальное решение этого вопроса. Между «частными случаями», принадлежащими истории разных эпох и народов, следует установить отношения подобия — это хорошо известно еще из риторической традиции, которая, правда, фаворизировала этический, дидактический смысл коллекционирования исторических примеров. Боден обращает внимание на то, что при установлении отношений подобия между примерами надлежит руководствоваться как можно более объективными, не зависящими от частных мнений, вкусов, воззрений историка критериями. А что же может быть достовернее чисел? Эта пифагорейско-платоническая интуиция оживает в науках XVI столетия — как гуманитарных, так и естественных, — чтобы вскоре достигнуть безраздельного господства в научном мировоззрении Нового времени. Боден вычленяет в событиях числовые, количественные составляющие, что позволяет ему установить между событиями те отношения, которые обычно связывают числа, — *отношения пропорций*. Видов пропорций — три: арифметическая, геометрическая и *гармоническая*, т.е. такая, которая совмещает в себе арифметическую и геометрическую пропорции. Эти виды пропорций он уподобляет трем дочерям Фемиды — Евномии (Благозаконие), Дикайосине (Справедливость) и Эйрене (Мир), которые изображают собою всеобщее равенство перед законом, справедливостью и миром.

Автор «Метода...» настаивает на простоте реализации найденного им способа обращения с историей — его удивляет, что этот способ

Боден даже высказывает предположение, что идею Варфоломеевской ночи она вычитала в «Государе»: Инносан Жангитте полагает, что именно Макьявелли научил французов «безбожью, содомии, вероломству, жестокости, лихоимству и прочим порокам»: Агриппа д'Обинье использует глагол *machiaveliser* в своих сатирических стихах. Подробнее о реценции Макьявелли во Франции XVI-го в. см.: *Beame E. M. The Use and Abuse of Machiavelli: The Sixteenth-Century French Adaptation // Journal of the History of Ideas. Vol. 43. No. 1 (Jan. — Mar., 1982). P. 33—54; Bowen W. H. Sixteenth Century French Translations of Machiavelli // Italica. Vol. 27. No. 4 (Dec., 1950). P. 313—320; Desan Ph. Op. cit. P. 91—95; Ingman H. Two Protestant Poets against Machiavelli // Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance. T. 45. No. 2 (1983). P. 285—299.*

ником не был открыт до него. А ведь элементарные нумерологические спекуляции позволяют «вычислять» закономерности, которым подвластны судьбы государств (не говоря уже об отдельных людях). Рассмотрев длинный ряд известных ему примеров, Боден приходит к выводу, что их судьбы находятся под влиянием «совершенного» числа 496: ведь это количество лет, прошедших от правления Августа до провозглашения императором Августула, от изгнания римских царей до Цезаря, от Константина до Карла Великого, от Саула до Вавилонского плена и т.д. Цель этой «реалистической магии» ясна: зная «совершенное» число жизни республик и дату возникновения конкретного государства, можно без труда определить, в какой стадии существования оно находится сейчас и как далеко или близко его крушение. Понятно, что, заранее обладая таким знанием, гораздо легче выработать стратегию управления государством, нежели в том случае, когда неизвестно, с каким государством — едва возникшим, развитым или разлагающимся — приходится иметь дело. Особое значение приписывается гармонической пропорции: положив ее в основу своих решений, государь может продлить срок своего правления и обеспечить государству процветание и благоденствие. «Гармоническая» теория — аргумент в пользу монархии как наилучшей формы правления: ее преимущество обусловлено исключительным положением единицы в ряду чисел; к тому же одному правителю собственной волей установить гармонию, как кажется, проще, чем многим. Следовать «гармонической» теории гораздо надежнее, нежели придерживаться учений и прогнозов астрологов (Боден особенно порицает Джироламо Кардано) или верить в миф о четырех монархиях и золотом веке (гл. VII, *Confutatio eorum qui quatuor monarchias aureaque secula statuunt*), которых, может быть, и вовсе не было и рассказы о которых уж точно следует воспринимать критически. Например, почему следует считать монархиями именно Ассирийскую, Персидскую, Греческую и Римскую державы, традиционно символизируемые четырьмя зверями в кн. пророка Даниила, но не относить к монархиям государства, гораздо лучше отвечающие определению монархии, которое автор выработал в предыдущей главе своего «Метода...»?

Для *методического* изучения истории, и тем более для осуществления прогнозов, необходимо выработать точную хронологию (гл. VIII, *De temporis universi ratione*). Ибо способ подсчета времени (*ratio temporum*), или учение о временах (*temporum doctrina*), есть «вождь

всех историй» (*omnium dux historiarum*) и их «сильнейшая часть» (*potissima pars*), и не знающие этого учения не способны разобрать в истории ни начала событий, ни их конца; лишены они и возможности сопоставить события друг с другом. Для начала надлежит выбрать точку отсчета времен — и это будет сотворение мира, как сказано о том у Моисея; следует также помнить о том, что время будет иметь конец (обсуждая вопрос о начале времен, Боден не упускает случая продемонстрировать эрудицию в области учений о вечности и бессмертии мира, а равно и знание аргументов, которыми эти учения надлежит опровергать). Он сопоставляет между собой сочинения древних авторов, исследует содержащиеся в них временные показания, позволяющие установить последовательность времен (*temporis series*), в которую описываемые историками события из жизни разных народов были бы уложены в правильном порядке следования. Его цель — установление абсолютных датировок; чтобы достичь ее, он пытается объяснить противоречия, возникающие при сопоставлении хронологий из разных авторитетных сочинений. А для того, чтобы говорить о судьбах народов, нужно уметь правильно определять время их происхождения (гл. IX, *Qua ratione populorum origines haberi possint*). Как нации, так и отдельные люди во все времена любили говорить, что они происходят от богов. На самом же деле есть всего три основания, позволяющих говорить о происхождении народа (*tria verae originis argumenta*): они заключаются или в надежности писателя, или в языке (точнее, в «следах языка»), или в расположении и описании местности (*primum in spectata fide scriptoris; secundum in linguae vestigiis; tertium in regionis situ ac descriptione*). Именно трансформации, протекающие в языке, по мнению Бодена, служат отражением перипетий судеб народов: их переселений, испытанных или осуществленных ими агрессий, вымирания или ассимиляций. К тому же облик языка определяется всевозможными (даже климатическими) условиями проживания людей. Именно поэтому язык занимает исключительное положение в изучении истории: ведь если его грамотно рассмотреть, то можно получить сведения и о местах проживания того или иного народа, и о его перемещениях, и о его контактах. Обсуждая происхождение и причины миграций народов, автор пользуется случаем обосновать престижное происхождение собственной нации: он отмечает, что галлы, в особенности их жрецы — друиды, были хорошо знакомы с греческим языком и наукой, ибо о том свидетельствуют Цезарь и Лукиан; а жители Марсея, как это хорошо известно, свободно го-

ворили по-гречески. Боден приходит к выводу, что проследить свое происхождение со всей достоверностью может только древнейший из всех богоизбранный народ, то есть еврейский; остальные же народы так перемешаны между собой, что о начале каждого из них говорить сколько-нибудь уверенно невозможно.

В заключительной главе (гл. X, *De historicorum ordine et collectione*) сочинения историков древности и современной эпохи располагаются в последовательности, определенной методом, который был охарактеризован в начале труда: двигаться следует от самого общего, то есть от кратчайших обзоров всемирной истории, к все более частному — через менее подробные сочинения, охватывающие события длительных периодов, к подробным сочинениям, содержащим локальные истории. «Метод...» завершается библиографией, в которой сочинения всех известных Бодену историков распределены по рубрикам. Перечень историков и историй начинается «Писателями всеобщей истории», «Составителями всеобщей истории и географии», «Церковными историками». Среди церковных историков первое место отводится тем, кто повествует о религии и деяниях иудеев, затем идут «Историки языческих суеверий», то есть те христианские писатели, которые рассказывали про нехристианские религии; затем «Историки христианской религии», «Историки арабского вероучения» и прочих древних народов Востока, за ними — историки греческих и балканских народов, историки римлян и Италии (включая Макьявелли, написавшего «Историю Флоренции», и Пьетро Бембо, автора «Истории Венеции»), историки галлов и пиренейских народов, германцев и народов Центральной и Восточной Европы (в том числе московитов). Затем следуют сочинения, посвященные отдельным землям и городам, и завершается биографиями отдельных выдающихся личностей (*illustrium virorum*).

Из всего сказанного нетрудно заключить, что обещанный Боденом *легкий* метод в применении отнюдь не легок: по мере чтения книги мы все отчетливее понимаем, что этот метод мыслится автором как — в идеале, конечно, — тождественный содержанию подробнейшим образом представленной истории всех народов, всех земель и всех времен. Боден предлагает вовсе не метод редукации громоздких содержаний, а, фактически, метод их удвоения. Его метод — тавтология мыслимой вселенной: если мы будем следовать ему до логического предела его развертывания, то наш ум вместит в себя знание обо всех вообще вещах, когда-либо существовавших и ныне существующих.

Метод у Бодена оказывается как бы выросшим в материал: он не может и не хочет оторваться от вещей, которые изначально был призван только упорядочивать. Автор неоднократно говорит о полезности «нагих и простых таблиц» — то есть о средствах схематизации исторических сведений. Но в его изложении таблицы фигурируют лишь как пропедевтический этап изучения истории, и от «кратчайшего обозрения» всей истории ойкумены мы всякий раз доходим до таких малозначительных частных, о каких и не вспоминали в своих повествованиях гораздо менее «методичные» историки.

В XVI столетии не один лишь Боден демонстрирует такое удивительное понимание «легкости» изучения дисциплины, когда сколь угодно объемный материал почитается без труда поддающимся запоминанию, стоит только расположить его правильно, то есть в согласии с определенным мнемоническим принципом. Например, правовед Маттео Грибальди (1505—1564) в труде «О способе учения» (имеется в виду изучение права) советует для облегчения запоминания основных положений права расположить их в алфавитном порядке и так заучить⁹⁶. Список сентенций занимает в его книге шестнадцать страниц. Структурирование и обобщение материала тоже понимаются весьма своеобразно. «Замысел новой истории французов», автором которого был Ланселот дю Вуазен де Ла Попелиньер (1541—1608), как отмечает современный исследователь, «принимает странную форму исчерпывающего списка»⁹⁷: автор на пяти страницах перечисляет все то, что, по его мнению, относится к истории Франции и должно быть в ней описано. Как поступал и Боден в «Метод...», де Ла Попелиньер тоже производит многочисленные деления. Подводя свой перечень к концу, он говорит о том, что список получился несколько громоздким, и обещает упростить его. Однако попытка упрощения выливается в создание новой, еще более пространной и дробной классификации «предметов истории». А уже известный нам Луи Ле Руа включает в свой проект французской истории перечень «исторических материй» протяженностью в девяносто страниц⁹⁸.

⁹⁶ *Gribaldi M.* De ratione studendi libri tres. Lugduni: apud Seb. Gryphium, 1544. P. 10—25.

⁹⁷ *Schiffman Z. S.* An Anatomy of the Historical Revolution in Renaissance France // *Renaissance Quarterly*. Vol. 42. № 3 (Autumn, 1989). P. 507—533 (цитата — с. 508).

⁹⁸ *Ibid.* P. 509.

Основное графическое средство упорядочения разрозненно-го и многообразного материала — таблица — приходит на помощь историкам во второй половине XVI в. Мы уже читали о ее преимуществах в «Метод...» Бодена. Еще в 1550-х гг. у него возникает замысел «Свода всеобщего права» (*Tableau du droit universel*, изд. 1578). Поставив себе целью выведение общей теории права из разрозненных данных, почерпнутых из локальных историй, он предполагает обратиться к «хорошо разграфленной таблице, все члены которой включены в регулярную и непрерывную классификацию (*classification régulière et continue*), так что их взаимные связи и гармонические отношения с первого взгляда позволили бы увидеть то, что именно задает принцип всего ряда. Эта таблица была бы построена так, чтобы последние члены были симметричны первым и чтобы каждый из средних членов отвечал двум крайним членам: так легко будет понять, где основания явлений, а где следствия. Это метод, пригодный не только в преподавании искусств, это общее для всех наук правило»⁹⁹. Все предметы, которые вообще могут быть включены в сферу ведения юриспруденции, автор разделяет на «вещи» и «персоны», а нормы права редуцирует к простым предикатам, которые действительно легко занести в таблицу.

Построение классификаций и объединение объектов, полученных в результате классификации, в таблицу — это уже действительно метод в самом точном смысле слова: способ производства нового знания. Таблица делает очевидными те свойства и отношения вещей, которые не были заметны невооруженному глазу. К тому же она создает эффект объективности: ведь когда она уже создана, не мы подчиняем ее своей логике, а она диктует свою логику размещенным в ней объектам. И, наконец, таблица отображает — во всяком случае, так это было для Бодена, — те числовые закономерности, которые незримо присутствуют в истории, но могут быть открыты историком и использованы властью имущими на благо государства. Эксплуатирующая «эффект достоверности» чисел и математических расчетов методология, предложенная Боденом, нашла поддержку среди его коллег¹⁰⁰. Этьен Паскье (1529—1615), автор «Ученых записок о Франции» (*Recherches de la France*, изд. нач. с 1560), говорил, что хочет сделать приемы,

⁹⁹ Пер. нан по изд.: *Desan Ph.* Op. cit. P. 101.

¹⁰⁰ См. исследование, посвященное взаимоотношениям математического и историко-правового дискурсов в XVI в.: *Cifoletti G.* L'ideal de la science: Droit et Mathématique dans la France du xvie siècle // *Enquête, anthropologie, histoire, sociologie.* 1998. № 7. P. 283—303.

позволяющие понимать историю, столь же наглядными, как математические доказательства. Друа де Гайяр (ум. 1599?) в 1579 г. издает «Метод, которого следует придерживаться в преподавании истории» (*Méthode qu'on doit tenir en la lecture de l'histoire*) — сочинение, где воспроизводились положения Бодена.

Итак, метод не столько привносится в исторический материал, сколько открывается в нем усилием ума и при помощи эрудиции. Это найденный и эксплицируемый автором способ обнаружения того объективного порядка, который всегда присутствует в природе и в истории, но с трудом распознается разумом. А потому его нахождение требует от ученого изобретения специальных средств, позволяющих превозмочь косную природу разума, по выражению Бодена, «смешанного с нечистой материей» и потому не способного видеть очевидное. К тому же и сама история ведь тоже есть всего лишь продукт деятельности людей, порождение их воли, противоречивой и не всегда следующей велениям разума. И эта производность от несовершенной воли — еще один фактор, затрудняющий поиск логики и смысла в истории. Вместе с тем, метод есть схема, позволяющая автору упорядочить огромную массу разрозненных знаний и превратить их в иллюстрации своей теории, — и в то же время схема, помогающая учащемуся этими знаниями овладеть. В смысле более приземленном метод — это *техника* (или совокупность техник) исторического исследования: способ чтения трудов коллег и предшественников, система принципов отбора фактов и примеров и их взаимного расположения в тексте собственного сочинения. Наконец, метод — это способ оценки и прогнозирования политических событий насущной современности с опорой на исторический опыт. Это путь обретения навыков, позволяющих распространять принципы устройства исторического процесса, открытые в ходе *систематического, правильно организованного* изучения истории, на обстоятельства настоящего и будущего и так находить смысл этих событий, предвидеть их следствия и строить верную стратегию собственных действий.

II

НЕВОЗМОЖНАЯ НАУКА О ЕДИНИЧНОМ: ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

1. Изобретая исторический силлогизм

Поджо Браччолини не без оснований прочил Лоренцо Валле судьбу Иеронима Пражского: произведенное им «перекапывание диалектики» и критика этико-риторической парадигмы произвели на все без исключения сферы гуманитарного знания субверсивный эффект *de longue durée*. Тому же Поджо принадлежит образ Валлы — карнавального героя и величайшего ересиарха, которому сам Сатана дал власть над всеми науками, чтобы тот поставил их с ног на голову. Как ни странно, этот образ достаточно точно отражает способ обращения Валлы с гуманитарными дисциплинами. Сокрушив господство классицистической риторики в историографии, он создал предпосылки для осознания исторического мира как автономной сферы смысла, не редуцируемой ни к риторической, ни к логической нормативности. Тем самым он вызвал к жизни еще одну дьявольскую сущность — Никколо Макиавелли. В филологии он демонстративно отказался делать различие между Священным Писанием и профанной литературой, а также между авторитетными текстами и теми, которые авторитетными не считались, сделав их одинаково бесправными жертвами критического метода. В перспективе это привело к появлению библейской критики и таким скандальным явлениям, как «документальная гипотеза» и отрицание принадлежности библейских книг тем авторам, которым они традиционно приписывались. Таким образом, на сей раз его отдаленным потомком оказался еретик-Спиноза. Мы предполагаем рассмотреть последовательно *Wirkungsgeschichte* этих реформ Валлы, начав с историографии, а затем обратившись к герменевтике.

Ульрих Мулак некогда писал, что *все* гуманистические авторы, какими бы изощренными ни были их методы, исходили из Цицеро-

нова определения истории как наставницы жизни, а императив воссоздания прошлого *wie es eigentlich gewesen* имел для них подчиненное значение¹. На наш взгляд, подобное разделение функций истории либо является модернизацией, либо подразумевает хотя бы одно исключение — как мы предполагаем показать далее, для Лоренцо Валлы именно воссоздание действительности «как она есть» является наиболее дидактически эффективным методом историописания.

Сращение истории и риторики, характерное для гуманистической историографии, было выгодно обеим сторонам: если риторика получала от истории материал в виде множества *exempla*, то истории благодаря риторике доставались в распоряжение *universalia*, без которых, согласно Аристотелю и схоластам, не может быть никакой науки. Историк, работавший в риторической парадигме, имел дело с этическими принципами и моральными характерами, а не с безбрежным хаосом событий и фактов. Именно на это представление опирается Валла, когда в предисловии к «Истории Фердинанда, короля Арагонского» доказывает превосходство истории над поэзией и философией:

Говорят, что она (история — Ю. И., П. С.) будто бы не рассуждает об общих понятиях (*universalia*). На самом же деле она о них рассуждает. Ведь у этого рода занятий нет никакой другой цели, кроме как наставлять нас посредством примеров. Потому Цицерон и восхвалял ее такими вот словами: «История — свидетельница времен, свет истины, жизнь памяти, наставница жизни, вестница старины». И найдется ли хоть кто-нибудь, кто поверит, что все эти восхитительные речи в исторических сочинениях — те самые, что учат нас красноречию и мудрости, — непременно были произнесены взаправду, а не созданы искусством красноречивого и мудрого писателя сообразно достоинству действующих лиц, временам и событиям? И для чего в них наивернейшие свидетельства свойств человеческой природы, для чего похвалы, для чего порицания, для чего многие другие вещи, исполненные мудрости и учености? Или все это не служит наставлением в том, что значимо для всех и во все времена? (пер. Ю. В. Ивановой)

¹ Цит. по: *Grafton A. The Identities of History in Early Modern Europe: Prelude to a Study of the Artes historicae // Historia: Empiricism and Erudition in Early Modern Europe / Ed. by G. Pomata and N. Siraisi. Cambridge, L.: MIT Press, 2005. P. 57.*

За скупыми строками «Проэмия», посвященными универсалиям, стоит большая критическая работа. Прделана она была не в исторических сочинениях Валлы, а в первой книге «Перекапывания диалектики и философии» (*Repastinatio dialecticae et philosophiae*, 1439). Базовая интуиция Валлы, направляющая как его критику метафизики, так и полемику с Бартоломео Фацио — апелляция к реальности как она есть: лингвистическому узусу (*consuetudo, usus communis*), здравому смыслу, исторической действительности, — и последовательное неприятие абстракции и вымысла. Валла развенчивает базовые понятия философского языка Аристотеля-Порфирия-Боэция: десять категорий, шесть трансценденталий, предикабилии объявляются лингвистическими фикциями, плодом варварского искажения языка². Критика Валлы обнаруживает внешнее сходство с аргументацией номиналистов: это сходство ввело в заблуждение не только некоторых современных авторов, но даже его гуманистических последователей, таких как Марио Низолио³. Методически полезно сопоставить способ работы Валлы и Оккама с метафизикой Аристотеля. Так, и Оккам, и Валла осуществляют «онтологическую редукцию», т. е. сводят десять аристотелевских категорий к трем: субстанции, качеству и действию. Однако основания этой редукции у Оккама и Валлы совершенно различны. Для Оккама смысл редукции заключается в обосновании конструируемой им номиналистической онтологии. Согласно Оккаму, только термины, означающие субстанцию и качество, являются абсолютными, термины же, означающие все остальные категории, являются коннотативными. Абсолютные термины («животное», «человек») имеют реальное определение (*quid rei*) и соотносятся со всеми своими референтами (субстанциями и качествами) непосредственно. Коннотативные термины (например, «белый»), имеют лишь номинальное определение (*quid nominis*) и имеют наряду с первичным значением (множество белых вещей) также и вторичное (белизна как качество). Таким образом, все возможные термины — как категорематические, так и синкатегорематические, как конкретные, так и абстрактные,

² Подробнее о критике Валлой Аристотеля см.: *Nauta L.* In Defense of Common Sense. *Lorenzo Valla's Humanist Critique of Scholastic Philosophy*. Harvard: Harvard University Press, 2009. P. 13—82.

³ В своем сочинении «*De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos*» (1553), известном широкой публике благодаря предисловию Г. В. Лейбница, Низолио, полемизируя с аристотеликами, приводит в одном ряду аргументы Оккама и Валлы, не видя существенной разницы между ними.

означают лишь единичные субстанции и их качества, просто некоторые термины соотносятся со своими референтами непосредственно, а другие — опосредованно⁴. Чтобы избежать допущения абстрактных сущностей, следует тщательно разделять коннотативные и абсолютные термины: например, во фразе «кот белый» предикат «белый» непосредственно указывает на кота, и только во вторую очередь — на качество белизны⁵.

Критика категорий у Валлы принципиально отличается от терминистского решения Оккама⁶. Для Валлы категория качества может быть сведена к категории количества просто потому, что между ними нет никакой разницы с точки зрения обыденного словоупотребления (*loquendi consuetudo*). Ведь когда мы спрашиваем, к примеру: «Какого коня (*qualem equum*) ты купил?», то есть, формально, задаем вопрос о *качестве* этого коня (ведь «какой?» — это вопрос к категории качества), то ответ на него можно дать только в терминах, означающих *количество*: «высокого» (*sublime*), «с широкой грудью» (*lato pectore*) или «с маленькой головой» (*parvo capite*)⁷. Точно так же термины, означающие отношение, могут быть сведены к терминам, означающим качество, или к терминам, означающим субстанцию, в зависимости от контекста фразы. Например, во фразе «Отце пришел» термин «отец» указывает на субстанцию, а во фразе «Это мой отец» — на качество.

Если основной принцип редукции категорий у Валлы — грамматика и норма словоупотребления, то основания критики предикабиллий Порфирия скорее онтологические. Прежде всего, Порфирий ошибается, помещая на вершине «древа» категорию субстанции: ведь в реальном мире нигде не встречаются бескачественные субстанции или качества отдельно от субстанций: есть только вещи (*res*), т.е. субстанции, обладающие качествами и действующие⁸. Именно *res* и следовало поставить во главе универсальной родо-видовой

⁴ *Leff G.* William of Ockham: The Metamorphosis of Scholastic Discourse. Manchester: Manchester University Press, 1975. P. 139–143; *Panaccio C.* Ockham on Concepts. Aldershot: Ashgate Publishing Company, 2004. P. 63–65.

⁵ *Yrjönsuuri M.* William Ockham and Mental Language // Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy / Ed. by H. Lagerlund. Aldershot: Ashgate Publishing Company, 2007. P. 111.

⁶ *Nauta L.* William of Ockham and Lorenzo Valla: False Friends. Semantics and Ontological Reduction // Renaissance Quarterly. Vol. 56. № 3. 2003. P. 613–651.

⁷ *Ibid.* P. 627–630.

⁸ *Id.* In Defense of Common Sense... P. 16.

классификации Порфирия. Этим же принципом Валла руководствуется и тогда, когда вводит «животное» как особую категорию наряду с «одушевленным» и «неодушевленным». Как справедливо, на наш взгляд, замечает по этому поводу Лоди Наута, Валла «бессознательно смешивает метафизический и физико-биологический принципы деления»⁹. Это возможно потому, что однородность классификации вовсе не является для Валлы самоцелью: главное, чтобы классификация эта верно отражала реальность. Схоластические варваризмы, равно как и риторические штампы адептов *storia illustre*, суть не что иное, как отклонение от «нормальной», «естественной» логики языка (*sensus naturalis*), всегда для Валлы коррелятивной тому образу реальности, который подсказывает нам здравый смысл, — отклонение, основанное на перенесении структур мышления в реальный мир. Мир Валлы — это реальность «как она есть», реальность, для анализа которой равным образом неприменим логико-семантический инструментарий схоластов (различение типов суппозиции и сигнификации, коннотативного и абсолютного употребления терминов и т. д.) и селективные методы гуманистической риторики. Примечательно, что и анонимным аристотеликам, с которыми полемизирует Валла в «Перекапывании», и Фацио предъявляется одно и то же обвинение: они ставят на место действительности вымысел¹⁰. Желание метафизиков мыслить качество отдельно от субстанции — «белизну» отдельно от снега, выбеленной стены или любого другого реального предмета белого цвета сродни желанию Фацио видеть в истории Арагонского дома королей «вообще» или шутов «вообще» (*in genere*).

Риторика Валлы — *ergo Wissenschaftslehre*¹¹ — игнорирует границы между грамматикой и метафизикой, языком и опытом, социальными и лингвистическими критериями словоупотребления¹². Принципиальная нестрогость построений Валлы позволяет ему иногда противоположным образом расставлять приоритеты в своих

⁹ Ibid. P. 33.

¹⁰ Ibid. P. 22.

¹¹ *Camporeale S. I. Poggio Bracciolini versus Lorenzo Valla: The Orations in Laurentium Vallam // Perspectives on Early Modern and Modern Intellectual History / Ed. by J. Marino and M. Schlitt. Rochester: Rochester University Press, 2000. P. 35.*

¹² *Struever N. S. Theory as Practice. Ethical Inquiry in the Renaissance. Chicago: The University of Chicago Press, 1992. P. 99.* И. Струэвер говорит об особом «наслаждении сложностью» (*enjoyment of complexity*), характерной для стиля мышления Валлы.

рассуждениях о критериях истинного суждения. Если в одном месте он, воздав множество похвал «обычаю» и «узусу», все же подчиняет этих «арбитров словоупотребления» «точнейшему и стоическому закону истины» (*exactissima veritatis lex et stoica*), то в другом позволяет себе между делом бросить такую сентенцию: «Я расскажу о вещи удивительной и не подкрепленной почти никакими разумными основаниями (*ratione*), но уж самой жизнью засвидетельствованной многократно (*usu probatissimum*)». Мы находим у Валлы целый ряд инстанций, регулирующих норму словоупотребления: *natura rei*, *ratio*, *auctoritas*, *usus communis*, *consuetudo popularis*, *consensus eruditorum*, притом что отношения между ними остаются или противоречивыми, или вовсе неясными. Валла полагал, впрочем, что все эти инстанции находятся в совершенной гармонии друг с другом: отсюда в его языке такие категориальные гибриды, как «разум обычая» (*ratio consuetudinis*). Подобная неразборчивость в выборе инструментария отличает не только «философию языка» Валлы, но равным образом и его историко-критический метод. Это особенно заметно в его центральном критическом сочинении — «Рассуждении о подложности так называемой дарственной грамоты Константина» (*De falso credita et ementita Constantini Donatione Declamatio*, 1440).

Валла ставит себе целью доказать лживость предания о существовании документа, в котором зафиксирован факт передачи императором Константином западной части Римской империи в дар папе Сильвестру (разные источники объясняли инициативу императора то глубокими переменами его личности, связанными с обращением в христианство, то благодарностью за якобы полученное от папы исцеление от проказы). На этом авторитетном предании о Константиновом даре зиждились притязания Святого престола на политическую власть в Западной Европе. Однако текст грамоты, которым располагали современники Валлы, был происхождения весьма далекого от античных времен. Вопрос о Константиновом даре носился в воздухе: помимо Валлы, в подлинности «донации» почти одновременно и совершенно независимо друг от друга выразили сомнения епископ Чичестерский Реджинальд Пикок и Николай Кузанский. Анализируя этот самый знаменитый памятник *ria fraus* (благочестивой лжи) апологетов папской светской власти, Валла не ограничивается, подобно своим предшественникам, лишь исследованием стиля и указанием явных или скрытых анахронизмов. Не будет преувеличе-

нием сказать, что он задействует практически все известные его эпохе средства аргументации. Доказательства «от здравого смысла» и просто оценочные суждения мешаются с аргументами «от стиля» и доказательствами, основанными на действительно добротном знании исторического контекста и латинского языка на протяжении всей истории его существования (филологи и историки XX в. ставили Валле в заслугу то, что техника некоторых пассажей его доказательства сближается с актуальными и по сей день приемами работы с текстом исторического источника). Порой аргументы из разных регистров оказываются в пределах одного периода, а иногда и одной фразы. Очевидно, что Валла ни в коем случае не имеет цели их развести: для него они — элементы одной конструкции, в которой изящество и остроумие риторических построений используются для достижения той же цели, что и факты науки. Синкретизм подходов к предмету очевиден уже в программе «доказательства», которую Валла предпосылает своему труду¹³. Следуя намеченному плану, Валла будет постоянно переходить от одного способа опровержения

¹³ Однако прежде, чем я перейду к опровержению дарственной грамоты, которая служит единственным оправданием их притязаний, — оправданием не только ложным, но и чуждым, — я должен, дабы все шло по порядку, начать издали. И, во-первых, я покажу, что Константин не был таким человеком, который бы хотел даровать, который бы имел право даровать, который бы обладал над всем этим достаточной властью, чтобы передать это в руки другого. Я покажу также, что Сильвестр не был таким человеком, который хотел бы это принять, который имел бы право это принять. Во-вторых, даже если бы это было и не так, хотя все это совершенно неоспоримо и очевидно, то все же, как я покажу, Сильвестр не получал, а Константин не передавал власти над теми владениями, о которых говорят, будто они были отданы в дар, и владения эти постоянно оставались под властью цезарей и в их империи. В-третьих, я покажу, что Константин ничего не дарил Сильвестру и что дары, которые получил от него предшественник Сильвестра (а Константин принял крепление еще до него), были незначительны и предназначались лишь для того, чтобы доставить папе средства к существованию. В-четвертых, я докажу неправоту тех, которые утверждают, будто изложение дарственной грамоты можно найти в «Декрыте» или будто оно извлечено из «Истории Сильвестра». Изложение дарственной грамоты нельзя обнаружить ни в этой, ни в какой-либо другой истории, в нем содержится очень много противоречивого, невероятного, чуждого, варварского и смешотворного. Затем я расскажу о мнимых или же до смешного ничтожных дарах некоторых других цезарей. Сверх того, я покажу, что если бы даже Сильвестр и владел всем этим, то все же поскольку он сам или какой-либо другой первосвященник был лишен этих владений, требовать их назад после столь большого перерыва во времени было бы совершенно несовместимо ни с божеским, ни с человеческим правом. Наконец, я покажу, что право верховного первосвященника на нынешние его владения не может быть обосновано никакой давностью (*Валла Л. Рассуждение о подложности так называемой дарственной грамоты Константина. Пер. с лат. М. А. Гукковского // Итальянские гуманисты XV века о церкви и религии. М., 1963. С. 142--143*).

подлинности свидетельства о «донации» к другому. Рассуждения на уровне здравого смысла (например: Константин не мог даровать папе Рим, потому что власть имущие всегда стремятся приобрести новые владения или удержать те, которыми обладали прежде) сменяются длянчимися по нескольку страниц вымышленными речами тех, кто мог бы, как представляется автору, отговорить Константина от губительного для империи поступка, даже если бы тот вдруг обезумел. За этими выступлениями следуют рассуждения самого автора в юридическом духе (например: если грамота, сообщающая о том, что Константин желает передать половину империи в дар папе, действительно существует, то в ней ничего не говорится о том, что папа этот дар принял, а значит, дарение попросту не состоялось). Затем Валла привлекает, как ему кажется, говорящее в его пользу свидетельство Евтропия, историка эпохи Юлиана Отступника. Он хочет доказать, что Константин владел всей империей до конца жизни. Евтропий пишет: границы Римского государства впервые за всю историю Рима были урезаны при заключении мира между Иовианом, преемником Юлиана, и персидским царем Сапором. По мнению Валлы, отсюда со всей очевидностью следует, что при Константине никакая часть империи не передавалась и не могла принадлежать никому, кроме римлян. (Тезис на самом деле спорный: ведь под урезанием границ и утратой Римом земель Евтропий явно подразумевает те потери, которые Рим понес из-за необходимость заключения невыгодного мира с врагами; остается неясным, счел ли бы вообще Евтропий передачу подвластных Риму территорий папе Римскому их утратой для Рима). Валла прибегает и к археологическим свидетельствам: среди известных ему памятников материальной культуры античности отсутствуют монеты, которые, по его мнению, были бы обязаны чеканить папы, если бы им досталась часть империи. На таких монетах, как предполагает автор, могло бы быть изображение св. Петра или Спасителя; однако ничего подобного в раскопках нет. Наконец, поистине сокрушительным ударом, способным уничтожить все доводы его противников, Валла считает перечень даров Константина, содержащийся в грамоте папы Мельхиада, предшественника Сильвестра: там упоминается Латеранский дворец и еще земли для строительства христианских церквей, но об империи опять не идет речи. Наконец, Валла хочет доказать, что грамота написана гораздо позже эпохи Константина. При этом число аргументов, основанных на наличии в документе стилисти-

ческих погрешностей, едва ли не превосходит количество указаний на погрешности против исторической истины¹⁴.

Анализ проблемы в исполнении Валлы более всего напоминает судебное разбирательство с участием множества лиц — примечательно, что в одном из своих сочинений он сравнивал работу историка с работой судьи. Он ставит своеобразные следственные эксперименты, в вымышленных речах позволяя персонажам с совершенно разными политическими интересами — и с совершенно разными представлениями о логике выражения этих интересов — высказать мнения по вопросу о «донации». Даже свидетельства древних историков, которые он привлекает в подтверждение собственной правоты, звучат как живые, обладающие собственной энергией реплики в общей полифонии мнений. Там, где критика касается словоупотребления или стиля, Валла представляет свои воззрения в виде обвинений в адрес создателя «донации», примысливая и артикулируя психологические и прочие мотивы речевого поведения фальсификатора. Демонстрируя мастерство ратора, компетентность ученого и проницательность государственного деятеля одновременно, создатель опровержения предвосхищает возражения потенциальных оппонентов, с какой бы стороны они ни исходили.

Столь монструозная машинерия, зиждущаяся на нелегитимном совмещении доказательств из резервуаров разных интеллектуальных практик — филологии, истории, риторики, политики, — едва ли выдерживает критику с точки зрения чистоты метода, применяемого для доказательства подложности юридического документа. Конечно, Валла с изобретенной им стратегией исторического исследования (или расследования?) представляет собой курьез в истории гумани-

¹⁴ «Разве так говорили в твой [Константинов — Ю. И., П. С.] век писцы цезарей или хотя бы их копохи? Константин выбрал себе их не защитниками, а “чтобы были защитниками”. Он вставил это “чтобы были”, полагая, что таким образом фраза станет более ритмичной. Основная причина! Говорить по-варварски, чтобы речь была более изящной, если только может быть какое-нибудь изящество в такой мерзости! “Выбирая главу авостолов или его заместников”, — значит, ты не выбираешь Петра вместе с его заместниками, ты выбираешь либо одного Петра без заместников, либо заместников без Петра. Римские папы он называет заместниками Петра, как будто Петр жив или как будто остальные папы по своему сану ниже Петра. А разве это не варварское выражение: “от нас и от нашей империи”? Как будто империя может иметь намерение и возможность что-либо уступить? Он не был удовлетворен тем, что сказал “пусть получают” — он добавил еще “уступленной”, тогда как было достаточно употребить одно из этих выражений. А это — “надежными защитниками” — нечего сказать, весьма изящно!» (Там же. С. 173–174).

стической мысли. Но его анализ Константиновой грамоты заставляет нас задаться вопросами, до сих пор сохраняющими свою актуальность: так ли определены критерии чистоты и легитимности аргументации в гуманитарных науках и в какой мере то, будет ли эта аргументация признана убедительной сообществом ученых, определяется удельным весом присутствующей в ней риторики?

Впрочем, необходимость более подробного разъяснения вопроса о приемлемых формах присутствия и функциях риторики в историческом сочинении и соотношении ее с другими видами аргументации ясно осознавалась и самим Валлой. В споре с Фацио об историческом правдоподобии — *verisimilitudo* — мы находим рассуждение о границах творческой активности историка — его права на «изобретение» (*inventio*) таких сведений об исторических событиях и персонажах, которые не имеют прямого подтверждения в источниках. Полемизируя с Фацио, Валла недвусмысленно заявляет о недопустимости насилия над истиной (*iniuriae veritatis*): историк тем и отличается от поэта, что он повествует только о том, что действительно было. Однако тут же делает очень значимую оговорку — на вымышленные речи исторических персонажей это правило не распространяется. В текстах самого Валлы этот принцип был реализован в полной мере — достаточно вспомнить о пространных речах сыновей и вельмож Константина в «Константиновом даре». В том же «Проземии» Валла осуждает Помпея Трога за то, что тот изгнал речи из истории и заменил их пересказами, поправ тем самым обычай лучших историков. Валла предлагает различать созданные (*confectae*) и вымышленные (*confictae*) речи. Вымышленные речи суть не что иное, как подмена аутентичного содержания истории поэтическими фантазиями исторического писателя. Речи «созданные» — совсем иное дело. Именно «созданные речи» придают уникальному событию универсальную значимость и тем самым оправдывают его включение в историческое сочинение. Валла понимает универсальное не как оппозицию единичному; это доказывает его нежелание искать в истории общее (*generalia*) и декларируемое стремление обращать внимание в первую очередь на частное и особенное (*peculiare et proprium*). Универсалии Валлы — это «голос самих вещей», своего рода автокомментарий исторических *imagines agentes*. Убедительность и общезначимость этих универсалий зиждется не на этической притягательности, а на аутентичности. Действительное всегда самое правдоподобное, ведь что может быть более похожим на истину, чем

она сама? Валла всеми силами пытается удержать хрупкое равновесие между двумя крайностями: «поэтическим вымыслом» и тавтологией действительности. И «островком спасения» вновь оказывается язык: избежать смешения истории с поэзией позволяет точность языкового выражения, т. е. воспроизведение в тексте исторического труда риторической модели, соответствующей статусу и личным свойствам персонажа¹⁵. Для того чтобы речь Цезаря могла быть сочтена «аутентичной», Цезарь должен говорить так, как подобает Цезарю, а не так, как принято у конюхов: именно поэтому аргумент от стиля оказывается релевантным для оценки аутентичности источника.

Полифоническая модель исторического сочинения, апробированная Валлой в «Константиновом даре», никогда не была (и не могла быть) повторена никем из позднейших историков, однако вопрос о допустимости присутствия «чужих голосов» в беспристрастном рассказе о прошлом оставался на повестке дня еще долго. Проблема вымышленных речей оказалась чрезвычайно важной для гуманистической историографии: полемика Валлы и Фацио превратилась лишь в один из эпизодов дискуссий, не прекращавшихся на протяжении всего XVI в. и не прекратившихся даже в веке XVII (можно вспомнить «Историческое искусство» И. Г. Воссюса, изданное в 1653 г.). В этих дискуссиях проблема «речей» свелась, по сути, к выбору между двумя жанрами историописания: анналами и историей¹⁶. Однако этот спор о сравнительных достоинствах жанров высвечивает фундаментальный дуализм историографического метода гуманистов, который не удалось преодолеть и Валле: разрыв между риторической истиной, выступающей единственной легитимной инстанцией смысла в историческом повествовании, и неуловимой «истиной вещей». Почти безнадежным положение историков, пытавшихся найти компромисс между аутентичностью и дидактической пользой, сделал аргумент Франческо Патрици: речей, которые историки вкладывают в уста своих персонажей, не только не было фактически — их не могло быть в принципе, потому что практики произнесения подобных речей не было ни у римлян, ни у афинян, ни у спартанцев¹⁷. Поэтому

¹⁵ Gardiner Janik L. Lorenzo Valla: The Primacy of Rhetoric and the De-Moralization of History // *History and Theory*. Vol. 12. No. 4. 1973. P. 389–404.

¹⁶ Среди дискутантов — Фр. Робортелло, С. Автолиано, С. Сперони (*Ginzburg C. Il filo e le tracce. Vero, falso, finto*. Milano: Giacomino Feltrinelli Editore, 2006. P. 24–31).

¹⁷ Grafton A. *What was History? The Art of History in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 40.

само включение речей в историческое повествование уже является исторической ошибкой. Остроты проблеме добавляло то обстоятельство, что в начале XVI в. «историческое искусство» подверглось серьезному испытанию — возрожденный пирронизм, черпавший аргументы в новооткрытых сочинениях античных скептиков (Секста Эмпирика, прежде всего), грозил отказать истории в почетном титуле *ars*.

Неопределенность статуса исторического знания побуждала авторов гуманистической ориентации напряженно искать условия возможности превращения истории в автономную дисциплину, обладающую собственным, логически обоснованным суверенитетом. Иногда, правда, предлагаемые ими варианты выглядят почти комично. Так, В «Диалоге об истории» Спероне Сперони устами Джироламо Дзабареллы уподобляет историческую истину, лежащую в основе анналов, предпосылкам силлогизма и принципам наук, а истину частных историй, включенных в эти анналы — выводам¹⁸. Это непосредственное сращение истории и логики, основанное на произвольной и сугубо внешней аналогии было, однако, попыткой решения той же самой проблемы, с которой имел дело и Валла.

Противопоставляя «нагому силлогизму» диалектиков «облаченный в золото и пурпур и украшенный драгоценными камнями силлогизм»¹⁹ риторов, переписывая школьную метафизику иногда «обыденным», а иногда классическим языком, Валла размыкает границы между миром практики в самом широком смысле — исторической действительности, языкового узуса, *officium* оратора, врача и судьи — и универсумом метафизики и логики. Две тенденции направляют как его «перекапывание диалектики», так и критику *storia illustre*, — в экстенсивном расширении материала исследования объять необъятное море *singularia*, число которых, по схоластической поговорке, бесконечно, не упустив ни одной мелочи, так как все в истории равно достойно внесения в анналы²⁰, — и наполнить жизнью логические категории: найти в историческом мире универсалии, скорректировать

¹⁸ Sottilmente voi somigliaste la verità delli annali alle premesse del silogismo et alli principi delle scienze, et la verità delle historie particolari, che dalli annali son dipendenti, alle conclusioni silogizzate (Ит. ио: *Ginzburg C.* Op. cit. P. 33).

¹⁹ Dialecticus est syllogismum uti: quid non orator eodem utitur? imo utitur, nec eo solo verum etiam enthymemate, et epicheremate, addo etiam inductionem. Sed vide quod interest, dialecticus utitur nudo (ut sic loquar) syllogismo, orator autem vestito armatoque, auro, et purpura, ac gemmis ornato (*Laurentius Valla. Opera Omnia / Ed. E. Garin. Turin: Bottega d'Erasmus, 1962. Vol. 1. P. 693*).

²⁰ Nonne quaecunque historici memoriae mandant sunt digna memoria? (Ibid. P. 565).

аристотелеву таблицу категорий и «древо Порфирия» исходя из того, как бывает «в жизни и на самом деле». Именно поднятая Валлой проблема соединения несоединимого — логики и «жизненного мира» истории — выходит на первый план в следующем столетии в дискуссиях о методе.

Масштаб интереса к проблеме метода в Европе раннего Нового времени можно понять даже по чисто количественным показателям. Так, известный исследователь докартезианских рассуждений о методе Н. У. Гилберт приводит в приложении к своей монографии список трактатов о методе в несколько десятков наименований, оговариваясь при этом, что он ограничивается указанием лишь тех сочинений, в которых слово «метод» было употреблено в именительном падеже²¹. Методологические дискуссии XVI в., как и развитие всего научного знания этого периода в целом, прежде всего определялись постоянно меняющимся отношением между тремя центральными дисциплинами университетского curriculum'a: логикой, грамматикой и диалектикой²². Двумя экстремумами этого отношения были гуманистическое Цицеронианство и логический формализм схоластов («южная» риторическая и «северная» диалектическая интеллектуальные традиции, по У. Онгу): Цицеронианцы в своих антисхоластических памфлетах высмеивали стилистическую беспомощность и формализм логиков, а последние, в свою очередь, отказывались признать, что риторические эксперименты гуманистов имеют хоть какое-то отношение к науке. В то же время, и те, и другие предпринимали усилия для того, тем или иным способом присвоить инструментарий «чужой» модели знания: так, один из самых блестящих стилистов Чинквеченто, Паоло Кортези переписывает языком Цицерона «Сентенции» Петра Ломбардского, а падуанский аристотелик Якопо Дзабарелла обращается к филологической критике для очищения текстов Стагирита от позднейших вставок²³. Однако взаимное влияние не ограничивалось заимствованием технических средств работы с текстом. Так, известный гуманистический писатель-цицеронианец Марио Низолио пытался в своих философских сочинениях соединить «Перекапывание диалектики» Лоренцо Валлы и номинализм Уильяма Оккама в рам-

²¹ Gilbert N. W. Renaissance Concepts of Method. N.-Y., 1960. P. 233 -236.

²² Padley G. A. Grammatical Theory in Western Europe: 1500—1700. Cambridge, 1988. P. 9.

²³ Kraye J. La filosofia nelle università italiane del XVI secolo // Le filosofie del Rinascimento / A cura di C. Vasoli. Milano: Bruno Mondadori editore, 2002. P. 358.

ках единой антиметафизической программы²⁴. Методологическая дискуссия середины XVI в. была инспирирована не только задачами педагогической реформы и антагонизмом «южной» риторической и «северной» «диалектической» интеллектуальных традиций: в основе ее лежало переоткрытие и переосмысление ряда авторитетных источников: «Медицинского искусства» Галена, логических сочинений Аристотеля («Тописка», «Аналитики»), риторических — Квинтилиана («Наставления оратора»), но прежде всего, конечно, «Топики» Цицерона.

Именно обращение к «Топике» Цицерона позволило перейти от деструктивного, «апофатического» пути Валлы, непримиримого к любым попыткам применения к конкретному материалу абстрактных схем и категорий, будь то этических, риторических или метафизических, к поискам такого вида логики, которая, будучи имманентной самому этому материалу, позволила бы эксплицировать его внутреннюю структуру. Один из первых шагов в этом направлении сделал немецкий гуманист голландского происхождения Рудольф Агрикола (1444–1485). Он родился в городке Баффо близ Гренингема, учился в Эрфурте, Лувене, Кельне и Париже, преподавал в Гейдельбергском университете. Подобно своему кумиру Петрарке, Агрикола предпочел юриспруденции изучение классической литературы и языков. В 1470-х гг. он предпринял путешествие в Италию — именно к итальянскому периоду относится самый известный трактат Агриколы «О диалектическом нахождении» (*De inventione dialectica*, 1479, изд. 1515).

Диалектика определяется в трактате Агриколы как «искусство правдоподобного рассуждения о любой вещи» (*ars de aliqua re probabiliter disserendi*²⁵). Вслед за Цицероном Агрикола делит диалектику на две части: нахождение и суждение, причем существенно то, что тем самым риторические операции нахождения и расположения помещаются прежде силлогизма — первого раздела логики в аристотелевской схеме. Нахождение (*inventio*) «общих мест» (топосов) — первая ступень построения рассуждения. Главная проблема, которую позволяет решить тоника — это проблема упорядочивания многообразия (*varietas*) материала, который ритор должен представить.

²⁴ Nauta L. William of Ockham and Lorenzo Valla: False Friends... P. 614.

²⁵ Rodolphi Agricolae Phrisii de inventione dialectica libri tres. Luteciae: Apud Christianum V. Vechel, 1529. P. 20.

Агрикола рассуждает так. Два тезиса, высказываемые в поддержку какого-либо положения или приводимые для его опровержения, должны иметь что-то общее между собой, иначе из них не получится связной речи. Он уподобляет процесс рассуждения измерению: для того чтобы понять, согласованы ли два тезиса между собой, нужно привлечь третий, который согласовывался бы с обоими²⁶. Онтологическим условием возможности когерентности рассуждения является то, что все вещи мира обладают универсальными параметрами существования (*habitudo*)²⁷: к примеру, у каждой вещи (или события) есть причина, как есть и следствия, которые она (оно) порождает. Таким образом, общее место — это «знак», указывающий на аргументативный инструмент, позволяющий усмотреть в вещи то, что в ней является вероятным и наиболее убедительным. Топика Агриколы застывает между логикой и онтологией: остается до конца непроясненным отношение между аргументом как средним термином силлогизма, *pons asinorum* (ослиный мостик) на схоластическом языке, и аргументом как *tertium comparationis* (третьим членом сравнения), обеспечивающим связь всех вещей в мире между собой²⁸.

Диалектика Агриколы представляет собой своего рода «теорию аргументации», необходимую для наиболее эффективного построения рассуждения; однако почти одновременно с выходом в свет «Искусства нахождения» возникают и попытки использовать топику как инструмент интерпретации текста. В 1512 г., Эразм Роттердамский пишет программное сочинение «О двойном избытии слов и предметов» (*De duplici copia, verborum ac rerum*), которое стало эталоном для нового жанра научной литературы — *loci communes*. Дорогая Эразму идея *eruditio* — историко-филологического анализа всех текстов, как светской, так и духовной литературы, в противоположность *imitatio* — некритическому подражанию древним авторам — объясняет потребность в формализованной технике работы с текстом. Здесь-то и пригождается топка. В трактате «О двойном избытии...» Эразм рекомендует

²⁶ Quemadmodum in magnitudinibus dixi, sic in omni rerum natura esse, ut quaecunque duo cuiquam tertio consentanea sint, inter se quoque esse consentanea. Consentanea autem voco, quorum possit alterum de altero dici (Ibid. P. 52)

²⁷ Агрикола придает своим общим местам онтологическое измерение, которого не было у Цицерона, говорившего только об «argumentorum notas», своего рода «общих этикетках» (*Mack P. Rudolph Agricola's Topics // Rodolphus Agricola Phrisius (1444–1485) (Proceedings of the International Conference at the University of Groningen) / Ed. by F. Akkerman and A. J. Vanderjagt. Leiden: Brill, 1988. P. 262*)

²⁸ Ibid. P. 263.

приступающему к изучению какого-либо текста сначала выделить в нем основную тему, затем разбить ее на основные части (например, этику — на пороки и добродетели с дальнейшей спецификацией), а потом подобрать к каждому разделу примеры из текста. Предложенная Эразмом модель «справочника общих мест» была несколько скорректирована таким влиятельным протестантским автором, как Филипп Меланхтон. Прежде всего, он распространил топическую структуру еще на целый ряд дисциплин — физику, теологию и право. В «Элементах риторики» Меланхтон формулирует аргумент, который вслед за ним будут повторять многие: нерасчлененное предметное поле науки, которое фактически представляет собой центон авторитетных изречений, должно быть как-то структурировано и приведено в порядок. Сам он предлагает использовать для этой цели риторический инструментарий²⁹. Особенно значимо для истории гуманитарного метода то, что топоры понимаются Меланхтоном как конститутивные понятия искусств³⁰, *Leitbegriffe*, если воспользоваться термином В. Шмидта-Биггеманна.

Вслед за Эразмом и Меланхтоном по всей Европе распространяются десятки подобного рода пособий, призванных структурировать чтение классических авторов и богословских текстов. В 1530-х гг. формируется настоящая индустрия этого рода литературы, которая все более стандартизируется³¹. Очень быстро из компендиумов общих мест выросли энциклопедии, авторы которых начинают претендовать на то, что им удалось охватить исчерпать все возможное содержание наук³².

²⁹ *Quidam putant se locos communes tenere, cum de variis rebus coacervatas sententias habent, quas passim ex poetis et oratoribus excerpserunt. Et quia iudicant hanc coacervationem insignium dictorum, perfectam esse doctrinam, nihil habent consilii in legendis autoribus, nisi ut inde tanquam flores, dicta quaedam decerpant. Interim nullam artem perfecte discunt, nullum scriptum totum intelligunt, nusquam totum orationis genus considerant (Melanchton Ph. Elementa rhetorices // Philippi Melanchtonis opera quae supersunt omnia / Ed. C. G. Bretschneider. T. XIII. Halle, 1834–1860. Col. 452.).*

³⁰ *Ac voco locos communes, non tantum virtutes et vicia, sed in omni doctrinae genere praecipua capita, quae fontes et summam artis continent...Neque tamen omnibus ubique utimur (Ibid.).*

³¹ О литературе *loci communes* в связи с книжной культурой эпохи см.: Moss A. *Locating Knowledge // Cognition and the Book. Typologies of Formal Organization of Knowledge in the Printed Book of the Early Modern Period / Ed. by K. A. E. Enenkel and W. Neuber. Leiden: Brill, 2004. P. 35–49; Ead. Printed Common-Place Books and the Structuring of Renaissance Thought. Oxford: Oxford University Press, 1996.*

³² См., напр., энциклопедию Копрада Геснера: *Gesner K. Pandectarum sive partitionum universalium libri XXI. Zürich: Christoph Froeschauer, 1548.*

Классический пример использования диалектики Меланхтона для интерпретации Писания — «Ключ к Священному Писанию» (*Clavis Scripturae Sacrae*, 1567) Матвея Флация Иллирийского (1520—1575). Этот текст пользовался популярностью не только в раннее Новое время. Авторы философской герменевтики XIX—XX вв.: В. Дильтей, Г. Г. Шпет, Х.-Г. Гадамер — неизменно обращались к этому беспримерному памятнику протестантского систематического дух. Одни, как Дильтей и Шпет, оценивали его скорее негативно, как своего рода пример *a contrario*, доказательство торжества формалистического духа протестантской схоластики над прогрессивными тенденциями в истории герменевтики. Другие, как Гадамер, были более благожелательны к Флацию, но все были единодушны в признании его ключевого значения для истории старопротестантского искусства интерпретации.

Священная история в раннее Новое время должна была решать почти те же самые проблемы, что и *история профанная*: статус *singularia*, отношение к логике и риторике, возможность собственного метода, место в системе дисциплин. В разделе, посвященном объяснению причин темноты библейского языка (коих Флаций перечисляет 51 (!)) автор формулирует логический парадокс священного текста: аристотелевское правило о невозможности науки о единичном входит в противоречие с разнообразием сюжетов (*circumstantia*) священной истории³³. Здесь мы снова видим апоретическую конструкцию *scientia de singularibus*, — невозможной науки, которая должна быть создана, ибо для Флация толкование Писания является основанием всех других дисциплин, но при этом не вписывается в прокрустово ложе аристотелевской эпистемологии.

Свою герменевтику Флаций, как уже было сказано, мыслит в рамках «топической» модели науки, которую он заимствует у Филиппа Меланхтона³⁴. Меланхтон рассматривал текст, подлежащий

³³ Qui scribunt de scientiis, plerunque in genere aut specie de rebus differunt: quia de individuo dicunt esse tum infinitam disceptationem, tum etiam nullam scientiam aut certitudinem. At disceptatio Sacrarum litterarum, mixta est ex individujs & generalibus: omnia autem individua habent circumstantias tum admodum varias, quaeque subine mutantur: tum etiam plane innumeras, in quas sermo necessario respicit: ut eas partim ob varietatem, partim ob numerositatem, partim denique ob rerum, personarum ac locorum diversitatem aut pernosse aut mox animadvertere, ubi opus est, non semper pronum est (*Matthias Flacius Illyricus*. *Clavis Scripturae Sacrae seu De sermone sacrarum litterarum*. Basileae: Ex officina Hervagiana, per Eusebium Episcopum, 1580—1581. P. 737).

³⁴ См. об этом: *Büttgen Ph., Thouard D.* Introduction / *id.* (eds.). *Matthias Flacius Illyricus. La clé des Écritures*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires de Septentrion, 2009. P. 37—38.

риторико-диалектическому анализу, как «одетый скелет» — образ, который не может не вызвать в памяти «одетый силлогизм» Валлы. Вся интерпретация Писания и, тем самым, все богословие сводятся к двум первопринципам-«силлогизмам»: 1) согласие Ветхого и Нового Заветов; 2) Христос — центральная тема Священного Писания. В специальной таблице, составленной Флацием (*Declaratio tabulae trium methodorum Theologiae*), текст Писания предстает как компендиум общих мест, основание систематического богословия³⁵. Общие места делают возможным синтез под эгидой богословия истории и систематики, так как они объединяют в единую дедуктивную последовательность (одновременно хронологическую и логическую) важнейшие сюжеты священной истории (сотворение мира, воплощение и земная жизнь Христа) и центральные темы богословия как науки (Бог, природные законы, грех и смерть)³⁶. «Синтетический метод» — это одновременно экономия повествования и «естественный порядок» хода истории³⁷. Интересно, что синтетический метод — это метод умозрительных наук, метод, предполагающий путь от причин к следствиям, т. е. дедуктивный. Таким образом, обращение к риторизированной диалектике Меланхтона позволяет решить целый ряд проблем: построить на фундаменте Писания систематическое богословие и дать своего рода априорную схему Священной Истории, избежав тем самым опасности погрязнуть в аморфной массе исторической конкретики. Эта идея априорной схемы (Флаций использует термин *idea integra*) в полной мере продемонстрирует свою продуктивность при создании одного из самых масштабных памятников историографии раннего Нового времени — «Магдебургских центурий»³⁸.

³⁵ Краткий очерк истории теологии общих мест в ее связи с библейской экзегезой см.: *Amos N. S.* Op. cit. P. 175—193.

³⁶ Бог как эта последовательность выглядит в таблице: *locus de Deo — locus de creatione — loci de lege Naturae, de Natura integra & imagine Dei seu iusticia originali — loci de peccato, & poena seu morte — locus de ataxia rerum, & de libero arbitrio — loci de lege et contritione — loci de incarnatione & duabus naturis, passione regno et sacerdotio Christi — loci de Evangelio & fide — loci clarissime nominantur (Matthias Flacius Illyricus. Op. cit. P. 32—38).*

³⁷ *Nec mirum est, Sacras literas historice tradi. Nam & methodus utriusque est Synthetica, & pleraque sunt in eis historica, aut res gestae, ut, Creatio, lapsus, legislatio, promissionis datio, doctrinae ac sacramentorum totiusque religionis constitutio, hominum vocatio, incarnatio, passio, resuscitatio, & extremum iudicium. Quae per synthesis commodissime, suoque naturali ordine exponuntur (Ibid. P. 34).*

³⁸ *Lyon G. B. Baudouin, Flacius and the Plan for the Magdeburg Centuries // Journal of the History of Ideas. Vol. 64. No. 2. 2003. P. 253—272.*

Если различие методов у Флация позволило присоединить историю к семье умозрительных дисциплин, то идея «единого метода» у Петра Рамуса (1515 – 1572) дала истории еще более широкие возможности. Рамус был хорошо знаком с гуманистической традицией диалектики: «искусство нахождения» Агриколы он имел возможность изучить в Парижском университете на лекциях Иоганна Штурма в 1529-1536 гг. Амбиции Рамуса простирались, однако, гораздо дальше: в 1543 г. он декларативно противопоставил себя идолу Сорбонских схоластов – Аристотелю, и заявил о своем намерении восстановить древнее искусство диалектики, искаженное Стагиритом и его последователями, во всей его славе. Свое право на столь радикальный шаг Рамус подкреплял не только теоретическими, но и историко-философскими аргументами: так, в истории античной философии он различал «подлинную» и «ложную» традиции, связывая первую с фигурами Сократа, Платона, Зенона и Гиппократы, а вторую – с Аристотелем и его школой, стоиками и академиком. И даже когда к концу жизни он изменит свое отношение к Стагириту и попытается интегрировать свое собственное логическое учение в традицию схоластического аристотелизма³⁹, его интерпретация учения Философа будет радикально отличаться от традиционной. Согласно Рамусу, логика со времен Аристотеля все дальше отклонялась от следования природе, идя путем все более последовательной формализации. Формализация имела следствием утрату этой дисциплиной той простоты и систематичности, которой она обладала в сократических диалогах Платона (*Aristotelicae animadversiones*, 1545). Неизбежным следствием этого процесса стал разрыв логики с областью практической жизни: не случайно авторы гуманистических памфлетов против «псевдодиалектиков» единодушно говорили о том, что всех логических хитросплетений не хватило бы даже для грамотного написания письма или составления речи.

Свою реформу диалектики Рамус начинает с того, что подвергает пересмотру восходящее к Александру Афродисийскому разделение Аристотелевой логики на три части: аподиктическую, диалектическую и софистическую. Подобное разделение, по мнению Рамуса, нарушает принцип однородности дисциплины, который он приписывает само-

³⁹ Об этой эволюции взглядов Рамуса см. статью: *Risse W.* Die Entwicklung der Dialektik bei Petrus Ramus // *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Bd. 42(1). 1960. P. 26–72.

му Стагириту. Деление на аподейксис и диалектику Рамус считает необоснованным: по его мнению, для науки и мнения, т. е. для вероятных и необходимо истинных положений, должна существовать только одна логика, которую он предпочитает по древнему обычаю называть диалектикой⁴⁰. Отделение диалектики от логики было лишь следствием контаминации логики и некоторых разделов риторики. Представление о «диалектической достоверности» происходит, согласно Рамусу, от того, что логическому искусству были приписаны перформативные функции ораторского мастерства⁴¹: так диалектика смешалась с софистикой и утратила свое первоначальное достоинство «царицы и богини всех наук». Для Рамуса, однако, отделение логики от риторики обосновывается фундаментальным различием способностей и функций человеческой души: «разума» (*ratio*) и речи (*oratio*)⁴². Софистика же не может относиться к логике, подобно тому как наука о пороках не может быть частью науки о добродетелях, поскольку ее предмет противоположен предмету логики.

Генеалогия диалектики строится по образцу апокрифической *translatio studiorum* (трансляции учения) платоников: первым людям принес ее Прометей (здесь Рамус ссылается на соответствующее место из «Филеба»), по его стопам последовали Зенон, Гиппократ и, разумеется, Платон, чьими устами говорил Сократ. Диалектика должна «подражать природе» («*Ars enim dialectica debet ab imitatione, et observatione naturalis dialecticae procifisci*»). Основания диалектики вложены Богом как в вещи, так и в наш разум. Так понимаемую диалектику Рамус называет естественной (*dialectica naturalis*)⁴³. Для того, чтобы понять, как возможна эта «естественная диалектика», он предлагает своим читателям обратиться не к ученым и книжникам,

⁴⁰ *Dialectica est ars bene disserendi: eodem sensu Logica dicta est (Petrus Ramus. Dialecticae libri duo. Spirae: Bernardus Albinus excudebat, 1591. P. 11).*

⁴¹ *Contempta rationis & orationis coniunctione, spretraque veteris exercitationis (quae mentis ac linguae communis erat) consuetudine, Dialectica ad sophisticam, & et puerilem balbutiem traducta est (Ibid. P. 4).*

⁴² *Duae sunt universae & et generales homini dotes a natura tributae, Ratio et Oratio: illius doctrina dialectica est, huius grammatical & rhetorica. Dialectica igitur generales humanae rationis vires in cogitandis & disponendis rebus persequatur, grammatica orationis puritatem in etymologia & syntax ad recte loquendum vel scribendum interpretetur (Petrus Ramus. Rhetoricarum distinctiones in Quintilianum. P.: A. Wechelium, 1559. P. 18)*

⁴³ *Naturalis autem dialectica, id est, ingenium, ratio, mens, imago parentis omnium rerum Dei, lux denique beatae illius, & aeternae lucis aemula, hominis propria est, cum eo que nascitur (Petrus Ramus. Animadversionum Aristotelicarum libri XX. Lutetiae: E typographia Matthaei Davidis, 1548. P. 6).*

а к простым необразованным виноградарям и расспросить у них о вещах, с которыми им приходится иметь дело в их повседневной жизни: о плодородии почв, о погоде в следующем году. Откуда они знают ответ? Они знают ответ, говорит Рамус, благодаря тому, что природа сделала их разум зеркалом вечных истин⁴⁴. Истина, согласно Рамусу, проста, и только невежество и пристрастие к суесловию перипатетических комментаторов и глоссаторов затмили ее яркий и видимый всем свет⁴⁵.

Первые части своей диалектики — нахождение и суждение — Рамус заимствует у Агриколы, разумеется, с определенными вариациями. На стадии нахождения аргументы берутся *ad hoc*, т. е. без доказательств и без помощи метода, из истории или из чувственного опыта. В издании «Диалектики» 1547 г. Рамус говорит, что даже при отсутствии философского образования использование примеров вкупе с опытом, практикой и упражнением может быть достаточным для познания истины. Отсюда ясно, почему Рамус так настойчиво подчеркивает важность опыта для занятий диалектикой⁴⁶. Рамистская модель науки вообще фаворизирует такие категории, как опыт, общее чувство и естественная способность суждения: в определенном отношении истины его диалектики имеют социальную природу⁴⁷. Поэтому одна из формулировок цели диалектического искусства определяет эту цель как демонстрацию посредством совершенных примеров естественного применения разума у величайших поэтов и ораторов, лучших выразителей *sensus communis*.

Открытие максим «общего чувства» — дело способности суждения. Деятельность суждения осуществляется поэтапно: сначала типы частных рассуждений (индукция, силлогизм, энтимема, пример), затем метод, сообщающий последовательность всему рассуждению (разделительный и определительный). Третий раздел сужде-

⁴⁴ *Petrus Ramus*. *Dialecticae institutiones*. Paris, 1543. F. 6v.

⁴⁵ *Quid enim potest esse tam compendiarium, quam genera, & argumentorum, & conclusionum, & methodi sine definitionibus <...> nuda proponere? At dialecticae Aristotelis libri plures quam centum fuerunt: quorum... sexdecim leguntur: in quibus Aristoteles hanc artem mille tenebris involvit, & in eorum quibusdam Dialecticae artis usum ad scholasticas altercationes transtulit* (*Petrus Ramus*. *Animadversionum Aristotelicarum...* P. 3–4).

⁴⁶ *Experientia quidem artem genuit, inexperientia autem temeritatem* (*Petrus Ramus*. *Scholae in liberales artes*. Basel: E. Episcopus & Nicolai F., 1569. P. 830).

⁴⁷ *Blank P. Ramus and Leibniz on Analysis // Leibniz: What Kind of Rationalist? (Logic, Epistemology, and the Unity of Science) / Ed. by M. Dascal*. Dordrecht: Springer, 2008. P. 156–160.

ния — метод. Метод служит последней ступенью на пути к «конечной цели диалектики» — постижению всех наук как целого и познанию «Отца и Автора всех вещей», т. е. Бога⁴⁸. В «Диалектике» Рамус настаивает на универсальном значении метода, область применения которого включает в себя не только умозрительные науки, но и историю, поэзию, риторику и вообще все тексты всех авторов⁴⁹.

Назначение метода — упорядочение и «прояснение» знания⁵⁰; именно поэтому он может с равным успехом применяться к «общезначимым и необходимым» аксиомам, но и ко «всем тем вещам, о которых мы намерены учить легко и ясно»⁵¹. Очень важно, что функция суждения — это, в первую очередь, не доказательство, а упорядоченное расположение материала. Для того, чтобы научиться структурировать свое собственное рассуждение (эта операция у Рамуса называется генезисом), необходимо научиться различать устройство чужого текста. Эта работа с чужим текстом называется анализом. Поэтому вторая стадия суждения — силлогизм — используется в первую очередь для того, чтобы распутывать (*retexere*) длинное и запутанное рассуждение⁵². Различая в тексте силлогизмы, можно охватить его мысленным взором как единое целое, отбросив ненужные риторические расширения (*amplificationes*). Наряду с силлогизмами, т. е. аргументативными структурами, тексты включают в себя «определения» (*definitio*) или, точнее «описания» (*descriptio*), которые делают текст более ясным (*perspicuitas*). Таким образом, рамиистская концепция анализа предполагает, что способность суждения занимается описа-

⁴⁸ Postremus superest dialectici iudicii gradus in perspicienda scientiarum humanarum virtute ad supremum rerum omnium finem referenda positus, ut laboris humani fructus possit aestimari, et optinus rerum omnium parens, atque author agnosci (*Petrus Ramus. Dialecticae institutiones. F. 35r*).

⁴⁹ Atqui methodus, non solum in materia atrium & doctrinarum adhibetur, sed in omnibus rebus, quas facile & perspicue docere volumus: ideoque poetae, oratores, omnesque omnino scriptores, quoties docendum sibi auditorem proponunt, hanc viam sequi volunt, quavis non usquequaque ingrediantur atque insistant (*Petrus Ramus. Dialecticae libri duo... P. 101*).

⁵⁰ Itaque quoniam duce natura dispositionem quondam rerum inventarum sequimur in iudicando: iudicium ab eius imitatione definiamus, doctrinam res inventas collocandi, et ea collocatione de re proposita iudicandi (*Petrus Ramus. Dialecticae institutiones. F. 19v*).

⁵¹ См. о методе у Рамуса см. с. 199–215 наст. изд. (цитата — с. 210).

⁵² Именно так, то есть сводя текст анализируемого автора к силлогистической форме, строит Рамус свою критику Цицерона (*Murphy, J. J. Peter Ramus's Attack on Cicero: Text and Translation of Ramus's Brutinae Quaestiones. Davis: Perunagoras Press, 1992. P. xxviii*).

нием (*descriptio*) и не занимается доказательством (*demonstratio*). Если вспомнить популярное в ранненововой литературе определение истории как «описания без доказательства» (*descriptio sine demonstratione*)⁵³, становится понятно, почему Рамус считал историю материей метода *par excellence* — в «Диалектике» 1543 г. он пишет, что именно история «лучше всего подходит для того, чтобы быть представленной посредством искусства суждения» (*intra hanc artem (sc. iudicium) commodissime continebitur*).

Рамистское преобразование диалектики открыло для историографии целый ряд новых возможностей. Прежде всего, в новую «методическую» модель науки историю оказывается возможным включить наравне с «науками и искусствами», т. е. на равных правах с математикой, физикой и тому подобными теоретическими дисциплинами: оппозиции «знания» и «мнения», «случайного» и «необходимого», «*scientia demonstrabilis*» и «*descriptio sine demonstratione*» нивелируются единством метода. Кроме того, стало возможно предметное упорядочение исторического материала, формулирование собственных «глав метода» в исторической дисциплине. Рамистский метод впервые позволил мыслить историю не как нарратив и не как последовательность событий, а как систему — систему мест, *loci*⁵⁴. Наконец, диалектический метод может быть представлен как первый «объективный» инструмент структурирования исторического знания. Если в риторической модели историописания факты, не соответствующие жанровым канонам и этическим принципам, рассматриваются как «неправдоподобные» и недостойные включения в историческое повествование, то метод Рамуса остается совершенно нейтральным к этическому и истинностному достоинству подлежащего упорядочению материала. Однако, самая, может быть, важная опция, найденная рамусовой диалектикой для истории, — *analysis gamea*, обнаружение максим общего чувства посредством анализа текста, — осталась вовсе невостребованной до тех пор, пока ее вновь не открыл независимо от Рамуса Джамбаттиста Вико⁵⁵.

⁵³ Определение Фелора Газы из комментария к «Истории животных» Аристотеля, популярное среди европейских аристотеликов.

⁵⁴ Schmidt-Biggemann W. *Topica universalis*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1983. P. 48.

⁵⁵ По всей видимости, влияние Рамуса на Вико ограничилось заимствованием через вторые руки рамистской классификации тропов (Battistini A. *Tradizione e innovazione nella tassonomia tropologica vicchiana* // *Bolletino del Centro di Studi Vichiani*. Vol. 3. 1973. P. 67–81).

Рамус был, безусловно, одним из самых широко читаемых авторов раннего Нового Времени. Для того чтобы убедиться в этом, достаточно окинуть мысленным взором ареал распространения его сочинений: помимо западноевропейских стран — Британии, Германии, в меньшей степени Франции, мы находим свидетельства их присутствия и рецепции, иногда очень активной, в Венгрии, Польше, Северной Америке и даже Исландии. Еще в 1550-х гг. соперниками Рамусовых пособий по диалектике выступали труды по риторике и топике Агриколы, Меланхтона и Цицерона, однако к 1580-м Рамус оставил конкурентов далеко позади⁵⁶.

Разумеется, не у всех новоявленная диалектика встречала радужный прием. Первыми противниками Рамуса стали апологеты традиционной университетской науки, институциональный статус и профессиональная компетентность которых была в результате деятельности Рамуса поставлена под сомнение: А. Гувеа, Ж. Перион, Ж. Шарпантье (последнего даже обвиняли в убийстве Рамуса). В протестантском мире отношение к его учению и действиям также было неоднозначным: если статус «гугенотского мученика» и стяжал ему поддержку кальвинистов, то значительные расхождения по принципиальным логическим вопросам с Ф. Меланхтоном спровоцировали негативную реакцию весьма многочисленных сторонников последнего (так называемых *филиппистов*). Кальвинисты тоже не очень его жаловали: Теодор Беза, преемник Жана Кальвина в Женеве, отклонил рамистскую кандидатуру на должность профессора богословия в университете и выступил против применения диалектического метода к Священному Писанию⁵⁷. Спустя несколько десятилетий после смерти Рамуса Ф. Бэкон обвинит его именно в том, в чем тот обвинял Аристотеля и схоластов: в формализме и пренебрежении практикой — ведь он искажил естественный порядок вещей в угоду произволу своих классификаций и дихотомий. Впрочем, протесты противников Рамуса не могли умалить эффективности введенных им принципов построения рассуждения. Рамистское требование последовательности и систематичности в науке становится непререкаемым императивом, деспотическая власть которого объединила в одном

⁵⁶ Mack P. A History of Renaissance Rhetoric 1380 -1620. Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 141–142.

⁵⁷ Strohm Ch. Methodology in Discussion of "Calvin and Calvinism" // Calvinus Praeceptor Ecclesiae. Genève: Droz, 2004. P. 97.

лагере людей порой радикально различных убеждений и интеллектуального потенциала. Английские поэты — например, Мильтон, — столь же охотно использовали метод для «упорядоченного расположения» своих творений, как члены секты методистов — для упорядочивания собственного образа жизни⁵⁸.

Рамизм еще и очень быстро адаптировался. Попав в активную среду протестантской литературы, рамизм начал образовывать самые причудливые синтезы с родственными методологическими программами. Негативное отношение к Рамусу и его логике редко могло устоять перед прагматическим удобством его метода: если Теодор Беза анафематствовал обуюнных гордыней диалектиков-рамистов, дерзающих приступать к Священному Писанию, то уже его преемник Иоганн Томас Фрегий написал учебник логики по совершенно рамистским лекалам. В 1590-е гг. целый ряд авторов, называемых в литературе «Филиппо-Рамистами» — Рудольф Гоклениус Старший, Аманд Полан, Конрад Дитрик — стремятся соединить диалектику Рамуса с диалектикой Меланхтона; появляются аристотелики-рамисты и даже, уже в XVII столетии, рамисты-картезианцы.

Рамус сам подал пример применения своей реформированной логики к конкретным дисциплинам: математике, метафизике, физике и латинской грамматике. Многие ученые стремились оправдать на практике и энтузиазм Рамуса в отношении *ars historica*, т. е. превратить диалектический метод в рабочий инструмент историографии: назовем хотя бы Иоганна Томаса Фрегия и Теодора Цвингера. Однако слова Рамуса о привилегированном положении истории по отношению к способности суждения остались не услышанными, так как авторы теоретических сочинений об истории стремились оставить нетронутыми принципы аристотелевской эпистемологии и использовать рамистский метод просто как форму, позволяющую упорядоченно представить корпус аристотелевской науки.

Наиболее показательный пример этой «аристотелевской реакции» — подчинение истории логике у одного из самых крупных теоретиков исторического знания, профессора университета в Гейдельберге Варфоломея Кекерманна (1571—1609). Гейдельбергский университет, во многом по политическим соображениям, сохранял верность тра-

⁵⁸ Ong W.J. Peter Ramus and the Naming of Methodism: Medieval Science Through Ramist Nomiletic // *Journal of the History of Ideas*. 1953. Vol. 14. № 2. P. 235—248.

диционному аристотелизму⁵⁹. Однако притяжение рамистского метода и его популярность среди студентов были так велики, что сохранить традиции неизменными было просто невозможно: с проектом очередного синтеза выступил именно Кекерман, логика которого получила название «методического аристотелизма». Успех превзошел ожидания: труды Кекерманна в Гейдельберге были столь популярны, что их именовали не иначе как «Сивиллиными оракулами»⁶⁰. Последний труд Кекерманна — «О природе и свойствах истории» — представляет собой развернутый ответ адептам универсальной истории, таким как У. Тимплер и К. Милеус. Как аристотелик, Кекерманн собирает аргументы всех скептиков, от Лукиана до Агриппы Петтесгеймского, чтобы доказать ничтожество исторического знания. История — знание о конкретных, индивидуальных вещах, из чего следует, что

История — не дисциплина, а потому и не наука, не [умение действовать] благоразумно (*prudentia*) и не искусство, так как всякая дисциплина — это знание всеобщих и универсальных вещей или предписаний, говоря точнее — родов и видов. Однако ведению Истории не подлежат универсальные вещи или предписания. Иными словами, она — знание не универсальное, а единичное, привязанное к индивидуумам и ограниченное обстоятельствами разных времен, мест и лиц⁶¹.

Коль скоро история не является дисциплиной, у нее не может быть и собственного метода, ибо метод — не что иное, как форма дисциплины. Кроме того, метод подразумевает «ограниченность и законченность», а единичные вещи бесконечны. Метод история должна заимствовать у логического искусства: именно поэтому «тот, кто не является хорошим логиком, не может правильно писать историю»⁶². Однако история не является основным предметом логики; к тому же историческая достоверность зависит от чувств больше, чем от разума. Раз у истории нет метода, то не может быть и собственных общих

⁵⁹ *Von Stuckrad K.* Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities. Leiden: Brill, 2010. P. 180.

⁶⁰ *Hotson H.* Commonplace Learning: Ramism and Its German Ramifications (1543–1630). Oxford: Oxford University Press, 2007. P. 157.

⁶¹ Рассуждение В. Кекерманна о возможности метода истории см. на с. 216–257 наст. изд. (цитата — с. 219).

⁶² С. 225 наст. изд.

мест, ибо общие места — это части или «главы» (*capita*) метода. Отказав истории в праве на собственный метод, Кекерманн лишает ее и права на достоверность, ведь «не существует никакого достоверного знания бесконечного». Функция истории лишь в том, чтобы быть субстратом для настоящих дисциплин, имеющих дело с общим; она содержит лишь материал — примеры для предписаний. Приступать к изучению истории следует, лишь освоив теоретические дисциплины, так как наука должна строиться дедуктивно и ни в коем случае не должна начинаться с «нахождения».

Гиперкритическое отношение Кекерманна к истории будет затем отчасти реципировано, отчасти же скорректировано в таком впечатляющем образце «постраимистского эклектизма», как «Энциклопедия» И. Г. Альстеда (1588-1642). Альстед — «великий полигистор из маленького немецкого университета», как написал однажды В. Шмидт-Биггеманн — был центральной фигурой в амбициозных образовательных проектах, проводившихся правителем маленького немецкого княжества Нассау-Диллинг Иоганном VI. После того как граф Иоганн назначил его профессором философии основанной в 1584 г. Герборнской академии, Альстед поставил своей целью довести до конца инициированный Кекерманном проект представления всего универсума человеческих знаний от Адама до последних времен (Альстед был убежден, что конец света наступит в 1694 г.⁶³) в форме грандиозной энциклопедии. Эта инициатива была анонсирована уже в 1610 г., на следующий год после смерти Кекерманна, в «Философской панацее», а через три года Альстед опубликовал систематическое изложение всех трудов Кекерманна под заглавием «Systema systematum».

В своей концепции истории Альстед также в значительной степени следует за Кекерманном. В первом своем крупном труде «Энциклопедия курса философии» (1620) Альстед разделил все общие места на *loci communes glossematici, theorematici et historici*. Первые образуют понятийный аппарат дисциплин, вторые являются «предписаниями» или «теоремами», третьи же суть *res singulares*. Исторические топосы делятся, как и у Кекерманна, на однородные и разнородные. Первые являются элементами историй различных

⁶³ Schmidt-Biggemann W. Johann Heinrich Alsted's Universal Apocalyptic Science // *Id. Philosophia perennis: Historical Outlines of Western Spirituality in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*. Dordrecht: Springer, 2004. P. 437.

дисциплин и регламентируются их предписаниями. Вторые располагаются в хронологическом порядке и образуют «сокровищницу хронологии» — труд с таким названием вышел у Альстеда в 1628 г. и получил восторженные отзывы историков⁶⁴. Однако сумма размышлений Альстеда о методе истории и месте исторического искусства в системе дисциплин содержится в семитомной «Энциклопедии» 1630 г. — уже не только философских наук, но всех вообще дисциплин, теоретических, практических и прикладных, от метафизики до истории рыбной ловли. Свой *opus magnum* Альстед определяет как «методическое постижение всех вещей, которые следует изучить человеку в этой жизни». Внутри этого гигантского антропоморфного компендиума история занимает, на первый взгляд, достаточно скромное место. В главе «о субъекте истории» Альстед воспроизводит ряд уже хорошо нам знакомых топосов: история предлагает примеры для подражания и является материалом для «предписаний» других дисциплин; она имеет дело с содержанием других дисциплин лишь постольку, поскольку в этих дисциплинах встречается индивидуальное⁶⁵. Одновременно с тем, что предметная область истории расширяется *ad infinitum*, включая в себя все вещи природные, человеческие и божественные (причем Альстед, в отличие от Бодена, действительно в 32 книге «Энциклопедии» приводит истории *всех* вещей), ее статус остается амбивалентным. Альстед помещает ее в раздел «смеси дисциплин» (*farragine disciplinarum*) в одном ряду с иероглификой, полиграфией, парадоксологией, «проэмиографией» и гимнастикой⁶⁶. Во введении к четвертому тому автор объясняет значение этого раздела: области знания, в том числе и история, место которых в общем порядке дисциплин доселе оставалось неопределенным, впервые включаются в систему и излагаются с помощью метода⁶⁷. История определяется как «составная, или сме-

⁶⁴ Мнения Д. Морхофа, П. И. Гундлинга и Я. Ф. Райммана о «*Thesaurus chronologiae*» см. в: *Hotson H. Paradise Postponed. Johann Heinrich Alsted and the Birth of Calvinist Millenarianism*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000. P. 35.

⁶⁵ Формальное же, или модус рассмотрения (в субъекте истории — П. С.), — это повествование о вещах, относящихся к ведению философии, теологии, юриспруденции и медицины, поскольку эти вещи являются единичными или случаются в единичных обстоятельствах (см. с. 275 наст. изд.): *Tametsi enim res singulares sunt infinitae: illae tamen omnes non veniunt in considerationem, sed tantum nobiliores & exemplares* (*Alsted J. H. Encyclopedia septem tomis distincta. Herbornae Nassoviorum*, 1630. Т. 4. P. 27).

⁶⁶ *Ibid.*, Т. 1. P. 24

⁶⁷ *Ibid.*, Т. 4. *Praeloquium*. S. p.

шанная дисциплина» (*composita seu mixta*), так как она включает в себя все другие дисциплины (см. Илл. 2).

В разделе «О правилах» именно то свойство исторического материала, которое традиционно обуславливало ее непрозрачность для рационального исследования и, тем самым, делало неизбежным ее маргинальное положение, предстает источником скрытых возможностей и особого достоинства этой дисциплины. Согласно Альстеду, воспроизводящему здесь толику прагматической истории, как раз *varietas* — многообразие обстоятельств и разнообразие событий, с которыми имеет дело история, обуславливает возможность усмотрения в ней определенной логической формы. Эта форма — исторический силлогизм (*sylogismus historicus*), позволяющий делать заключения от прецедента к будущему сходному случаю⁶⁸. Исторический силлогизм, является, впрочем, силлогизмом неполным: правильнее было бы определить его как энтимему, т. е. силлогизм с пропущенной посылкой⁶⁹.

Возможность построения исторического силлогизма обосновывается повторяемостью исторических сценариев. Пусть в театре истории и играют всегда разные актеры, фабула остается неизменной, поэтому историческая энтимема является правилом, которым нужно руководствоваться при разработке плана политических действий. Эта равномерность исторического материала объясняет практическую пользу ее изучения, каковая расписывается Альстедом в восторженных тонах: «Если ты рассмотришь всю философию в целом, то поймешь, что история, и только история есть театр универсума всех вещей⁷⁰, зеркало времен, сокровище доказательства, око мудрости, зеркало суеты, тупоумия и глупости, начало благоразумия, страж и глашатай добродетели, свидетель лукавства и бесчестности, вития истины, стольный град премудрости».

⁶⁸ Ibid. P. 25.

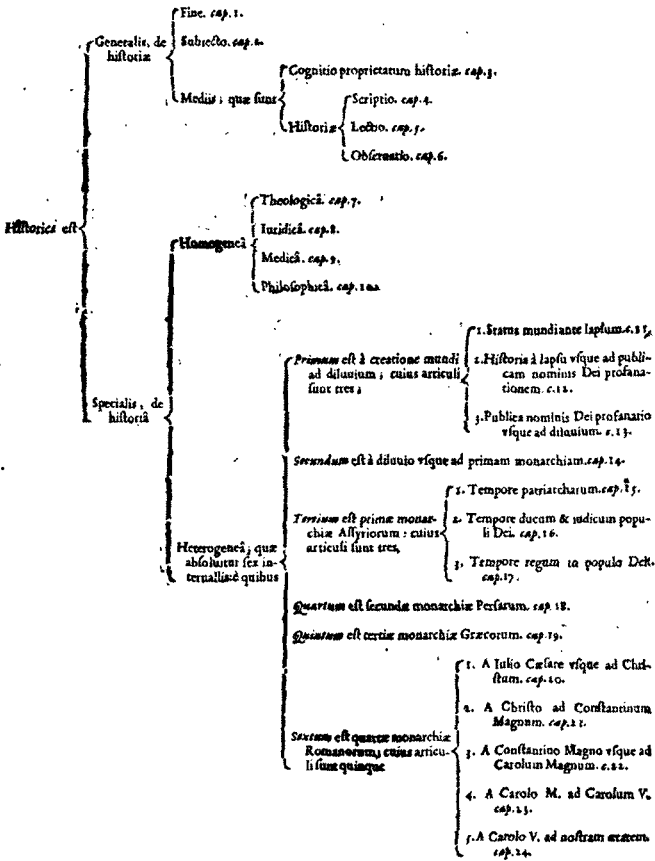
⁶⁹ Пример такой энтимемы приводит сам Альстед: «Гражданские войны сокрушили величие Римского государства. Следовательно, и ныне существующая Римская империя падет от внутренних нестроений». Под «Римской империей» имеется в виду, очевидно, папский Рим (Ibid. P. 26). Сам Аристотель, говоря об энтимеме во «Вторых аналитиках», приводит примеры из политической практики.

⁷⁰ Театральная метафорика была очень распространена в прагматической историографии (*Scattola M. "Historia literaria" als "historia pragmatica". Die pragmatische Bedeutung der Geschichtsschreibung im intellektuellen Unternehmen der Gelehrten-geschichte // Historia literaria. Neuordnungen des Wissens im 17. und 18. Jahrhundert / Hg. von F. Grunert und F. Vollhardt. B.: Akademie Verlag, 2007. S. 54*).

Historicæ Cap. XXIV.

109

SCIAGRAPHIA HISTORICÆ.



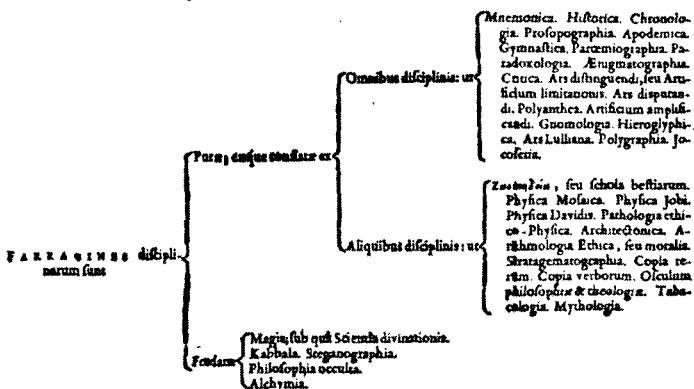
FINIS HISTORICÆ.

Илл. 1. Sciagraphia historicae.

TABULA TRIGESIMA TERTIA

Delimitans

Farragines disciplinarum, seu disciplinas compositas.



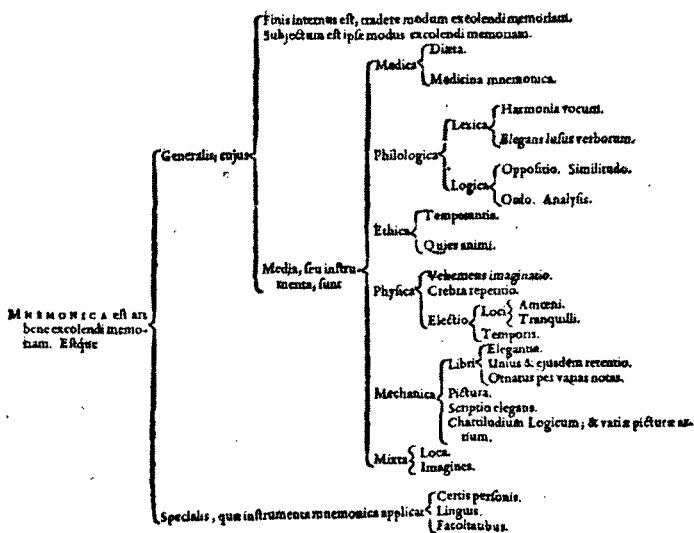
TABULA TRIGESIMA QUARTA

Representans

Librum trigésimum primum,

In quo est

MNEMONICA.



TABULA

Илл. 2. Farragines disciplinarum.

Alsted J. H. Encyclopædia septem tomis distincta. Herbornæ Nassoviorum, 1630.

T. I. P. 24.

В этих построениях Альстеда легко увидеть продолжение тысячелетней традиции, восходящей к Аристотелю: история относится не к области строгого умозрительного знания, а к сфере практики. Поэтому изучение истории не дает ничего теоретическому разуму, а только практическому умению действовать благоразумно (*phronesis*, *prudentia*). Однако у Альстеда статус исторического прогноза таков, что он допускает возможность рассмотрения исторического знания как знания строгого, а не только лишь вероятного. Он пишет, что «пророчества историка» (*vaticinium historicum*) позволяют определить будущий ход событий иногда с большой долей вероятности (*stochastikos*), а иногда и с необходимостью (*epistemikos*). Это место ставит вопрос о статусе «прагматического силлогизма»: позволяет ли он получить только вероятностное, или же необходимое знание? Неоднозначность позиции Альстеда становится еще более явной, если принять во внимание попытки некоторых современных ему авторов, таких как Герман Конринг и Иоганн Николас Герциус создать политическую науку именно в смысле *scientia* или *episteme* (*politica architectonica, ius publicum universale*)⁷¹. Таким образом, можно говорить о том, что в ранненовоязычной историографии были предпосылки для превращения истории в строгую науку о практическом мире, доселе считавшемся областью догадок и предположений, но предпосылки эти никогда не были реализованы.

Диалектика Рамуса оказалась особенно счастливой находкой для протестантской герменевтики. Обращение к топике рассматривалось протестантскими богословами как средство построить теологию исключительно на фундаменте Писания, реализовав тем самым в экзегетической практике принцип *sola scriptura*⁷². В пуританской литературе комментариев к Рамусу возникает идея «логической герменевтики»: как показал Луц Даннеберг, сам термин «герменевтика» возникает в комментарии Александра Ричардсона на один из афоризмов Рамуса: «Где кончается генезис, начинается анализ» (*Ubi genesis definit, ibi incipit analysis*)⁷³. В дальнейшем *analysis Ramea* начинает рассматриваться некоторыми авторами как основание общей

⁷¹ Ibid. S. 51–52.

⁷² *Amos N.S. Exegesis and Theological Method // A Companion to Peter Martyr Vermigli / Ed. T. Kirby, E. Campi, F. A. James. Leiden, 2009. P. 175–193.*

⁷³ *Danneberg L. Logik und Hermeneutik im 17. Jahrhundert // Theorie der Interpretation vom Humanismus bis zur Romantik – Rechtswissenschaft, Philosophie, Theologie / Hg. von J. Schroder. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2001. P. 77.*

теории анализа текста (*analysis generalis*). Категория «общего анализа» впервые появляется у Альстеда в соответствующем разделе его «Энциклопедии». Согласно Альстеду, логический анализ (рамусовы нахождение и расположение) в соединении с грамматическим и риторическим анализом дает исчерпывающее толкование любого текста (*in omnibus omnino scriptis et potest et debet adhiberi*). В соответствии с разделами диалектики Рамуса анализ продвигается от топики, т. е. определения основным тем и частей произведения, к методу, позволяющему рассматривать это произведение как единое целое, увидеть его экономию (сам этот термин у Альстеда уже есть). Принципиально важно для Альстедовой концепции то, что целью анализа текста является не постижение его смысла, а обнаружение его устройства (*artificium*). В богатом на антропоморфизмы языке Альстеда текст предстает как тело, подлежащее диссекции, а толкователь «подобен анатому, работа которого позволяет нам различить жилы, нервы, плоть, кости и все части, в одушевленном теле пребывающие в неразрывном единстве»⁷¹. «Анализ» Альстеда — может быть, первая нериторическая теория формального анализа текста.

2. От «лидийского камня разума» к «лидийскому камню аллобровов»: герменевтика между философией и критическим искусством

В истории метода, даже если речь идет только о методе гуманитарных наук, невозможно обойти стороной «картезианский поворот». Соблазн обретения «несокрушимого основания» достоверности и «непогрешимого метода» был слишком велик, чтобы представители гуманитарных дисциплин остались к нему равнодушны. Этому ни в малой мере не помешало пренебрежительное отношение самого Картезия как к историографии, так и к библейской герменевтике. Его критические высказывания против истории хорошо известны: вся польза истории, согласно Декарту, заключается в том, чтобы узнать чужие нравы и обычаи и не считать по невежеству варварским все, что кажется непривычным. Однако чрезмерное увлечение ею лишает способности ориентироваться в актуальной действительности; к тому

⁷¹ Идею «анатомии текста» мы встречаем еще у Флация.

же в исторических сочинениях чрезвычайно трудно отличить истину от лжи⁷⁵.

Столь же бесполезной оказалась для Декарта и герменевтика. Как пронизательно отметил В. Карро, в «Посвящении», которое Декарт предпослал своим «Первоначалам философии», цитируются именно те места из Писания, которые доказывают возможность богопознания, не основанного на Библии⁷⁶. Даже его учение о пресуществлении св. Даров обходится почти без ссылок на священный текст. Писание упоминается в текстах Картезия всего около десяти раз, преимущественно в переписке. Впрочем, по крайней мере один опыт экзегетического обоснования собственной философской конструкции у Декарта был. Однако этот опыт растянулся на несколько лет и закончился неудачей: в 1619 — 1637 гг. Декарт напряженно работал над согласованием собственной космологии (трактат «О мире») и библейского рассказа о сотворении мира. Проект этого примирения сохранился в пятом размышлении из «*Meditationes de prima philosophia*». Казалось, что успех близок — в конце 1641 г. в письме Босуэллу Декарт заявил, что ему почти удалось привести Книгу Бытия и «О мире» к согласию. Однако после 1644 г. энтузиазм сменился разочарованием: отчаявшись найти способ истолковать Шестоднев в желательном для себя смысле, Картезий в конце концов объявил, что библейский текст слишком темен, в нем слишком много метафор, и привести рациональную его интерпретацию представляется невозможным.

Некоторые эрудиты, например Пьер-Даниэль Юэ, пытались спасти положение, разоблачив ложность философских оснований картезианства. Другой крайней формой реакции на «картезианский вызов» были попытки механического перенесения элементов картезианской философии в гуманитарные науки, прежде всего, в библеистику: так, в 1669 г. в Амстердаме в издательстве наследников Томаса Лейрцмы

⁷⁵ Кто тратит слишком много времени на путешествия, может в конце концов стать чужим своей стране, а кто слишком интересуется делами прошлых веков, обыкновенно сам становится несведущим в том, что происходит в его время... И даже в самых достоверных исторических описаниях, где значение событий не преувеличивается и не представляется в ложном свете, чтобы сделать эти описания более заслуживающими чтения, авторы почти всегда опускают важнейшее и менее достойное славы, и от этого и остальное предстает не таким, как было (*Декарт Р.* Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Его же. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 253).

⁷⁶ *Carrault V.* Descartes et l'Écriture sainte // *L'Écriture sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste* P.: Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 1992. P. 41.

вышел трактат Иоганна Амерпула (?-1671) «О согласии Картезия и Моисея, или Очевидное и простое примирение картезиевой философии с историей творения, изложенной Моисеем в первой главе Бытия»⁷⁷. Никаких внутренних оснований родства картезианской космологии и библейского рассказа о шести днях творения в трактате Амерпула не приведено — текст представляет собой простой коллаж фрагментов библейского рассказа и избранных высказываний Декарта, позволяющий, по мнению автора, судить об их совершенном согласии между собой.

Однако наряду с этой — весьма инструментальной и механической — рецепцией разными авторами регулярно предпринимались попытки обнаружить в картезианском методе, *inscio et nolente auctore*, «гуманитарный» потенциал. Наиболее, пожалуй, известный образец такого рода синтезов — трактат нидерландского философа, богослова и медика Лодевейка Мейера (1629-1681) «Философия — толкователь Священного Писания» (1666 г.)⁷⁸. Трактат возник в специфической интеллектуальной атмосфере, когда вопрос о поиске принципа достоверности и вопрос о политической стабильности представлялись связанными между собой так тесно, что от решения одного из них прямо зависело разрешение другого. Сочинение Мейера полно эйренического энтузиазма, особенно свойственного нидерландским гражданам *республики ученых*. В «Прологе» автор торжественно объявляет о том, что ему удалось найти универсальный аргумент, способный примирить все враждующие религиозно-политические фракции на общей основе. Этой основой должна стать безошибочная *норма*, т. е. общезначимый критерий толкования библейского текста (*norma expositio*nis). Коль скоро естественный разум в равной мере присущ всем людям, то именно рациональная — или философская — интерпретация Писания может привести к согласию христианский мир⁷⁹. А какая же философия может гарантировать большую свободу от предвзятых мнений, более прочное основание достоверности суждений, большую «ясность и отчетливость» своих положений, чем философия Декарта? Трактат 1666 г. — не первое картезианское сочинение Мейера.

⁷⁷ Cartesius Mosaizans sru Evidens & facilis conciliatio philosophiae Cartesii cum historia creationis primo capite Genesios per Mosem tradita, 1669.

⁷⁸ Meyer L. Philosophia Sacrae Scripturae interpres. Exercitatio paradoxa tertium edita et appendice Ioachimi Camerarii aucta. Halae Magdeburgicae: Typis et sumtu Io. Christ. Hendel, 1776 (далее — Philosophia Scripturae interpres).

⁷⁹ Propagatio veritatis — compositio differentis christianismi (Ibidem. P. XVI).

За три года до выхода в свет этого сочинения он составил предисловие к трактату Спинозы «Основы философии Декарта, изложенные геометрическим способом», тщательно обозначив согласия и расхождения автора с идеями Декарта⁸⁰. В «Философии» Картезий удостоивается величайших похвал: Мейер именует его «ярчайшей звездой, воссиявшей в наш век на горизонте философии», «несравненным мужем», возвратившим философии ее древнюю славу, сокрушив господство предрассудков и сделав основанием философского знания лишь ясные и отчетливые идеи⁸¹. Мейер берется завершить великое дело Декарта, преобразовав при помощи его метода богословие так же, как тот преобразовал философию, и создав универсальный инструмент толкования, который сделает невозможным конфликт интерпретаций (вспомним, что формулирование единого метода толкования считали панацеей от религиозных споров и Спиноза, и Локк).

В соответствии с принятой в его время системой условностей Мейер уподобляет противостоящие друг другу христианские партии античным догматикам и скептикам⁸². В новых догматиках без труда угадываются протестанты, по мнению которых «Писание ясно само по себе» и в самом себе содержит источник своей достоверности (*testimonium internum*). Возражая им, Мейер указывает на то, что принятие догматов без доказательства равносильно непониманию этих догматов, ибо доказательство именно и является «ясным познанием смысла» (*nisi illius sensus cognitus est, atque perspectus*)⁸³. Тем самым

⁸⁰ Предисловие Мейера было переведено на русский язык: *Мейер Л. Предисловие // Спиноза Б. Основы философии Декарта, изложенные геометрическим способом // Его же. Избранные произведения. Т. 2. М., 1957. С. 175–181.*

⁸¹ *Philosophiam ab ipsis fundamentis, a tot tantisque, quibus scatebat, repurgavit lacunis, ac proprio nativoque restituit nitore; nempe praedudiciorum omnium abdicatio seria, & nullius rei nisi clari distincteque perceptae assensio atque assertio (Philosophia Scripturae interpres. P. XIX).*

⁸² *Quemadmodum enim, quotquot olim existere philosophi, commodissime ad duas classes referri queunt, quarum una est dogmaticorum, qui certam indubitamque ex veris principiis haustam rerum scientiam docere, ac discipulis suis tradere prae se ferebant; altera vero scepticorum, qui contra, omnia in dubium revocantes, nihil certo sciri posse pronuntiabant: sic hoc seculo etiam duorum similium generum reperiuntur theologii, quorum alterum his, alterum illis respondet. Audacter enim maxima inter eos pars, se veram evidentemque rerum theologiarum e s. litteris depromptam habere notitiam, eamque alios concefacere praedicant; cum contra alii, si non omnia suam quam pluriam tamen, religionem christianam concernentia, tantum verisimiliter e scripturis petita atque deducta esse, ingenue fateantur, adeoque illa, tanquam incerta, & dubia, meliori aliorum, saniorique subiiciant iudicio, ac, sub correctione, ut aiunt, loquentes, quasi ab illis emendanda proponunt (Ibid. P. XVII).*

⁸³ *Ibid. P. 22.*

Мейер отрицает центральный герменевтический принцип протестантов — принцип «непосредственной ясности Писания» (*perspicuitas Scripturae*)⁸⁴. Догматики сами не понимают тех положений, которые исповедуют, и именно поэтому в догматическом богословии царит хаос и произвол: каждая фракция стремится утвердить свои толкования на авторитете Писания, словно «священном якорю», и приводит в поддержку своих «убогих рассуждений и ничтожных толкований» (*ratiunculis et interpretatiunculis*) множество различных фрагментов Писания. Однако интерпретация этих фрагментов остается неизменно произвольной и легко опровергается оппонентами⁸⁵. Изложение позиции скептиков в трактате Мейера воспроизводит аргументацию так называемых «католических пирронистов»⁸⁶: язык Писания тесен и нуждается в исправлении (рассмотрении «*sub correctione*»), всякая интерпретация библейского текста не идет дальше вероятных и правдоподобных заключений. Итак, христианский мир зажат в тиски между воинствующим невежеством догматиков и нигилизмом скептиков. Здесь-то и появляется на сцене «счастливейший и превосходнейший» метод Рене Декарта.

Первым шагом на пути к «достоверному и безошибочному методу толкования» должно стать картезианское *éloq̄h*, — отказ от предрассудков, то есть, применительно к герменевтике, прежде всего от конфессиональных пристрастий⁸⁷. Избавившись от предрассудков и полагаясь отныне только на собственные силы, разум приходит к герменевтическому аналогу картезианского *cogito*, которым оказывается не что иное, как протестантский *Schriftprinzip*: «Книги Ветхого и Нового Завета — непогрешимое слово лучшего и величайшего Бога»⁸⁸.

⁸⁴ Ibid. P. 10.

⁸⁵ Ibid. P. 18.

⁸⁶ О них см. главу «Мишель Монтень и *Nouveaux Pyrrhoniens*» и книгу: *Popkin R. H. The History of Scepticism, From Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford University Press, 2003. P. 44–64.

⁸⁷ *Ostendit enim hic vir incomparabilis suo exemplo, quid in rerum investigatione possit catio seu mens humana, intelligendi impedimentis atque obstaculis liberate, & propriis viribus facultatibusque instructa, si nihil nisi clare distincteque perceptum assumat, ac perentim a simplicissimis & notioribus ad composite & et ignotiora, secundum veram intellectum dirigendi methodum, procedat atque progrediatur* (Ibid. P. 64).

⁸⁸ *Atque in theologia, quicquid tanquam dubium ac incertum, removeri potest, removendo, tandem perveniri potest ad aliquid in ea primum, quod removeri nequeat, quin tota simul corruat atque removeatur, quodque reliquorum omnium dogmatum theologicorum principium esset atque fundamentum. Huic autem negotio dum incumbio, non diu multumque scrutatus fuero, quin sese mox obtulerit omnium in theologia enunciatorum*

Основываясь на этом первопринципе, экзегет должен поверить «лидийским камнем разума» все смыслы, которые приписываются толкуемому им фрагменту библейского текста⁸⁹. Критерием, позволяющим судить о соответствии той или иной интерпретации *геометрическому разуму*, является ее «ясность и отчетливость»⁹⁰. Достоверность библейского текста приравнивается к математической, а математическая достоверность объявляется самоочевидной: те, кто сомневается в истинах математики, просто больны, им было бы неплохо выпить настойку морозника, чтобы рассеять затуманивший их мозг облак предрассудков⁹¹.

Философия дает истинное, достоверное и не подлежащее никакому сомнению знание, которое наш разум, свободный от покрова предрассудков, укрепленный светом и остротой естественного интеллекта, при помощи и поддержке усердия, упражнений, опыта и знания природы вещей выводит из незыблемых и самоочевидных начал посредством легитимных выводов и аподиктических доказательств, воспринимаемых ясно и отчетливо, и возводит к свету в высшей степени достоверной истины⁹².

После установления оснований следует основная часть, в которой приводится философское обоснование главнейших христианских догматов, в том числе триединства Бога, воскресения мертвых, сотворения мира из ничего: здесь же мы находим и «физическое» доказательство невозможности трансубстанциации, очевидно, направленное против католического учения о Евхаристии.

primum, nempe Libros V. & N. Testamenti esse infallibile Dei opt. max. verbum (Ibid. P. XXI–XXII).

⁸⁹ Ibid. P. 2.

⁹⁰ Напомним определение «ясного и отчетливого» у Декарта: «Ясным восприятием я именую такое, которое с очевидностью раскрывается внимающему уму, подобно тому как мы говорим, что ясно видим предметы, кои достаточно заметны для нашего взора и воздействуют на наш глаз. Отчетливым же я называю то восприятие, кое, являясь ясным, настолько четко отделено от всех других восприятий, что не содержит в себе решительно никакой примеси неясного» (*Декарт П.* Первоначала философии // *Его же.* Сочинения в 2 т., Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 332).

⁹¹ Philosophia Scripturae interpret. P. 64.

⁹² Harum (sc. rerum) veram ac indubitato certam notitiam, quam ratio, ab omni praedudiciorum involucro libera, naturalique intellectus lumine, et acumine suffulta, ac studio, sedulitate, exercitatione, experimentis, rerumque usu exulta atque adiuta, ex immotis ac per se cognitis principijs, per legittimas consequentias, apodicticasque demonstrationes, clare ac distincte perceptas, eruit, ac in certissima veritatis luce collocat (Ibid. P. 64).

Необходимым условием возможности философского исследования Писания для Мейера является отождествление «истинного смысла» (*sensus verus*), т. е. того смысла, который хотел сообщить библейскому тексту его автор, и «истинного положения дел» (*veritas*). Некоторые современные Мейеру авторы полагали, что далеко не всегда в Писании можно установить соответствие «истинного смысла» истинному положению дел. Уже позднее Спиноза в «Богословско-политическом трактате» приводит пример подобного расхождения: строители Храма Соломонова полагали отношение длины окружности к длине ее диаметра равным 3,1, в то время как в действительности оно составляет, как известно, 3, 14⁹³. Мейер, однако, полагал, что *sensus verus* и *veritas* в Писании совпадают — в противном случае оно ничем бы не отличалось от сочинений языческих авторов, которые вполне могли заблуждаться и утверждать вещи, несогласные с истиной⁹⁴.

Освобождая место для естественного разума в истолковании библейского текста, Мейер отвергает протестантское учение об *analogia fidei* (аналогии веры). Основанием этого принципа было положение о тождественности смысла Писания интенции его божественного Автора, гарантирующей единство содержания священного текста. Принцип «Писание истолковывает само себя», или *analogia fidei*, предполагает превращение контекстного толкования в универсальный инструмент изъяснения смысла библейского текста. Для Мейера контекстное толкование неприемлемо потому, что, по его мнению, разные фрагменты Писания радикально несопоставимы друг с другом⁹⁵. Библейский текст в представлении Мейера предстает как дискретная последовательность автономных друг от друга смысловых единиц⁹⁶. Кроме того, согласно Мейеру, экзегет не может избежать произвольности в выборе того якобы «очевидного» фрагмента Писания, к которому он прибегает для изъяснения «темного» места: почему одна перикопка должна скорее привлекаться для толкования, чем другие? В про-

⁹³ Спиноза Б. Богословско-политический трактат / Пер. с лат. М. Лопаткина // *Его же. Избранные произведения*. Т. 2. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1957. С. 40.

⁹⁴ *Aliter cum scriptis profanis atque humanis, aliter cum sacris atque divinis comparatum esse, atque in his veritates et veros sensus indissolubili nexu copulari, quod in illis non obtinet* (*Philosophia Scripturae interpres*. P. 51).

⁹⁵ *Lagrée J. Sens et vérité chez Clauberg et Spinoza // Philosophiques*. Vol. 29. № 1. P. 105.

⁹⁶ *Sane cuilibet s. Scripturae loco sua constat auctoritas, sua inest veritas, atque proprius sensus, qui nec ab alio dependet, nec per alium determinari debet* (*Philosophia Scripturae interpres*. P. 107).

тестантской литературе этот аргумент был хорошо известен: впервые его артикулировал Жан Кальвин, который ставил в упрек Меланхтону избирательность при отборе фрагментов Писания, включавшихся им в перечень «общих мест» теологической науки.

Обращение к любому другому методу, кроме картезианского, согласно Мейеру, имеет следствием утрату библейской герменевтикой статуса строгой науки: устранив рациональный принцип толкования, экзегет выходит за пределы теологии и оказывается на территории истории⁹⁷, а исторические истины, как писал другой голландский картезианец и оппонент Мейера, Ламберт ван Вельтхёйзен, контингентны и недостоверны — знание о них основывается только на доверии к свидетельству⁹⁸. Другой авторитетный протестантский богослов, упоминаемый и самим Мейером в прологе к трактату, Джон Шарп, отзывался о распространении исторической достоверности на истины христианского вероучения еще более резко, говоря, что исключительно историческое познание догматов веры — удел демонов и нечестивцев⁹⁹. Равным образом, Мейер ни в коем случае не считает филологию заменой философии в деле интерпретации Писания, отдавая предпочтение Декарту перед *critica sacra* Каппеля¹⁰⁰.

Хотя Мейер в «Философии...» нигде открыто не полемизирует с адептами *loci communes*, он очевидным образом отрицает возможность имманентного самому библейскому тексту герменевтического принципа. Кроме того, в другом сочинении Мейера — предисловии к трактату Спинозы «Основы философии Декарта, изложенные геометрическим способом», мы находим полемический выпад против метода определений и классификаций, опирающемуся на вероятные аргументы¹⁰¹. Как мы помним, «определения и подразделения»

⁹⁷ Si quis enim etiam hoc amovere atque rejicere vellet, ille jam extra Theologiae limites prosiliret, & non rationibus Theologicis, hoc est, auctoritatibus e Scriptura petitis: sed argumentis historicis (Ibid. P. XXII).

⁹⁸ *Velthuysen L.* Dissertatio de usu rationis in rebus theologicis, et praesertim in interpretatione S. Scripturae // *Id.* Opera omnia. Roterodami: Typis Reineri Leers, 1680. P. 108.

⁹⁹ Impii fidei dogmata ex Scriptura intelligant, imo & Daemones, nempe historice tantum (*Scharpius J.* Cursus theologicus, in quo controversiae omnes de fidei dogmatibus, hoc seculo exagitatae, nominatim inter nos & Pontificios, pertractantur. Geneva: Apud Franciscum Nicolaum, 1622. P. 36).

¹⁰⁰ *Philosophia Scripturae* interpret. P. 106.

¹⁰¹ Однако, несмотря на это, за исключением математики, ни одна другая наука не излагается этим (математическим — П. С.) методом: здесь применяется другой метод, отличный от математического, как небо от земли, метод, для которого характерно употребление определений и подразделений, постоянно связанных между собой

(definitiones et divisiones), о которых говорит здесь Мейер, — не что иное, как этапы деятельности суждения в диалектике Рамуса. Именно из определений и классификаций, сведенных в громоздкие таблицы, составлены протестантские трактаты по систематическому богословию. Единственный легитимный «толкователь» Писания — философия — не может пользоваться топическими аргументами, ибо ее выводы должны быть аподиктически достоверными¹⁰².

В трактате Мейера парадоксальным образом сочетается радикальность исходной методологической установки, претендующей на то, чтобы утвердить толкование Писания на «несокрушимом фундаменте» — и архаичность инструментария, который привлекается для осуществления этого намерения. Отчасти это можно объяснить просто тем, что Мейер оказался введен в заблуждение терминологическим сходством: некоторые важнейшие категории картезианского словаря, такие как «fundamentum» (основание), «prejudicium» (предрассудок) или «notiones insitae» (врожденные понятия), имели богатую традицию употребления в протестантской догматике. Неудивительно поэтому, что редуцированное картезианство Мейера обрастает длинной родословной: так, говоря об «отсечении предрассудков» как важнейшем этапе герменевтической работы, он ссылается на Занхия, Полана и Раванелла, Цвингли и еще целый ряд авторов¹⁰³. Равным образом, для него не составляет труда найти аналог в протестантской литературе декартовым врожденным идеям, сославшись на комментарий Меланхтона на послание Павла к Колоссянам, где тот говорит об «истинных естественных понятиях, вложенных в умы людей при их сотворении» (notiones naturales veras, in creatione mentibus hominum insitas)¹⁰⁴. Характерно, что даже само fundamentum certitudinis (основание достоверности), должествующее возникнуть после отсечения предрассудков совершенно на пустом месте, приобретает неожиданное

и перемежающихся местами с задачами и объяснениями <...> Отсюда происходит, что такого рода авторы не доказывают своих утверждений никакими прочными доводами, но лишь стараются подкрепить их вероятными и правдоподобными основаниями (Мейер Л. Предисловие // Спиноза Б. Основы философии Декарта, вложенные геометрическим способом... С. 176).

¹⁰² Non suffecerit praestitisse aliqua probabilitate, aut verisimilitudine, ut vulgo in scriptis profanis obtinet; sed inconcussa certitudine inexpugnabilibusque argumentis, quibus plane ac plene acquiescere possit ac debeat animus solidae veritatis cupidus (Philosophia Scripturae interpres. P. 50).

¹⁰³ Ibid. P. 20. Подробнее об этом см. на с. 277–284 наст. изд.

¹⁰⁴ Philosophia Scripturae interpres. P. 63.

«аристотелианское» расширение: Мейер обосновывает истинность своего первопринципа восходящей к Стагириту школьной формулой «с отрицающим основания и спорить нечего».

Конфликт между требованием ясности и отчетливости идей, могущих служить единственным достойным предметом разумного познания, и темнотой и многозначностью библейского текста разрешается в трактате Мейера посредством более чем традиционных риторических и грамматических средств. Анализу этих средств посвящены первые главы трактата (*praelibamina*), воскрешающие в памяти грандиозные экзегетические компендиумы наподобие «Ключа» Матвея Флация: в этих главах мы находим пространные, с примерами из античных авторов, изъяснения амфиболий, омонимий и стилистических погрешностей, встречающихся в священном тексте¹⁰⁵.

Эклектическая герменевтика Мейера, представляющая собой действительно «парадоксальный» сплав из редуцированного картезианства, школьной риторики и замаскированных аксиом протестантской герменевтики, обнаруживает специфическую уязвимость картезианской философии в отношении гуманитарных дисциплин. П. Николь, один из авторов «Логики» Пор-Рояля, говорил о необходимости в каждой науке найти «point fixe»¹⁰⁶ — точку, из которой ее содержание можно было бы заново «пересоздать». Однако в дисциплинах, предмет которых не может быть сконструирован, так как он является самостоятельной смысловой инстанцией, картезианский метод терпит неудачу. Так, весьма неудачной оказалась «гипотетическая» картезианская космология, которую современники — в их числе Лейбниц и Ньютон — единодушно именовали «физическим романом». Столь же неудачной была и попытка использовать картезианский метод в гуманитарных науках, назначением которых всегда было, по знаменитому выражению Августа Бека, *Erkenntnis des Erkannten* — познание познанного. Эту особенность картезианства отмечал еще Вико¹⁰⁷, утверждавший, как известно, что философия Декарта хороша только для умозрительных наук, которые «мы сами создаем».

¹⁰⁵ *Philosophia Scripturae interpres*. P. 23–28; 29–46.

¹⁰⁶ Сам образ он позаимствовал, впрочем, из Декарта. См.: *Piqué N. Du texte à l'origine du texte. La querelle entre Richard Simon et Jean Le Clerc // Philologie als Wissensmodell. La philologie comme modèle de savoir / Hg. von D. Thouard, F. Vollhardt, F. M. Zini. Berlin; N.-Y.: Walter de Gruyter, 2010. P. 285 – 286.*

¹⁰⁷ *Sabeta A. Giambattista Vico. Metafisica e storia. R.: Edizioni Studium-Roma, 2011. P. 32 – 34.*

Именно этот родовый дефект картезианского метода служит объяснением тому, что у авторов, поставивших своей целью любой ценой распространить этот метод на все дисциплины, в том числе гуманитарные, образовавшийся вакуум заполняется фантазией, как у Декарта, или осколками традиции (содержанием школьного курса по логике и риторике, максимами протестантских толкователей Писания), как у Мейера. В конечном счете, поиск «непогрешимого метода» толкования сводится к простой транскрипции на картезианском языке общих мест протестантской герменевтики, или же, как у самого Декарта с его несостоявшейся гармонией «Le monde» и Шестоднева, приводит к полному и решительному отказу от практики толкования.

Трактат Мейера породил целую полемическую литературу: в 1660–1670-е гг. вышло более десятка сочинений, с разных позиций доказывающих опасность и ошибочность рационалистического толкования Писания¹⁰⁸. Дискуссия эта приобрела международный масштаб: о ней упоминает, к примеру, Лейбниц в «Опытах теодицеи»¹⁰⁹. Позиции в споре распределились приблизительно следующим образом. Традиционалисты и сторонники «энтузиастического» толкования предлагали вернуться к ревелиционизму. Они указывали на то, что «беспредрасудочное» прочтение Писания ведет к ереси: ведь у нас нет и не может быть, к примеру, ясных и отчетливых идей о природе Бога и Лицах Троицы. В ряде памятников богословской литературы этого или чуть более позднего времени формулируются различные альтернативы рационалистической экзегезе Мейера: так, Пьер Бейль полагал, что темные места Писания являются не материалом для истолкования, а предметом веры; епископ Вустерский Эдуард Стиллингфлит, знаменитый корреспондент Джона Локка и суровый критик рационализма, считал верховной инстанцией толкования не критический разум, а здравый смысл и согласное мнение ученых. Уже упоминавшийся выше протестантский богослов Пьер Жюрье обращается к пиетистским категориям, таким как «вкус истины»¹¹⁰

¹⁰⁸ Список сочинений, направленных против трактата Мейера, см. в: *Preus J. S.* Op. cit. P. 362–363 (прим. 4).

¹⁰⁹ *Лейбниц Г. В.* Опыты теодицеи о благодати Божьей, свободе человека и начале зла / Под ред. В. В. Соколова. М.: УРСС, 2010. С. 85.

¹¹⁰ Можно вспомнить, к примеру, книгу Исаиха Люткеманна, которая называется «Предвкушение божественной милости» (*Der Vorschmack göttlicher Güte*, 1653). О вкусовых ощущениях как источнике истинного познания пишет и Генрих Мюллер в книге «Огонь Божественной Любви»: «Вкусение и зрение должны быть вместе. Все истинное познание исходит из опыта [...] Подобно тому, как язык вкушает свою

или «испытание чувства» (*examen du sentiment*), и считает критерием корректности интерпретации интенсивность субъективного религиозного переживания: именно им был сформулирован знаменитый принцип «я верю в это, потому что я хочу верить» (*je le crois parce que je veux croire*)¹¹¹.

Другим возможным выходом было разделение «истинного смысла» Писания и «истинного положения вещей», т. е. признание исторической относительности библейского текста. Предпосылки к тому, чтобы именно этот вариант сделался доминирующим, существовали в протестантской библеистике еще с первых десятилетий XVII в. Триумф исторической критики незаметно подготавливался в полемике о масоретской редакции библейского текста, инициированной Людвигом Каппелусом (1585–1658) и Жаком Каппелем (1570–1624), и спорах, разгоревшихся вокруг трактата Исаака де ла Пейрера (1594–1676)¹¹² о преадамитах. Канеллус и Каппель, апеллируя к тому обстоятельству, что огласовки появились в книгах, составляющих Писание, гораздо позже, чем эти книги были написаны, использовали этот текстологический аргумент для доказательства несостоятельности протестантского принципа *perspicuitas Scripturae* (ясности Писания). Около 1640–41 гг. Исаак де ла Пейрер написал свои основные труды: «Обращение Иудеев» (*Du Rappel des Juifs*) и «Преадамиты» (*Præ-Adamitæ*, 1655). В этих трудах он, основываясь на гипотезе испорченности библейского текста, доказывает целый ряд положений, скандальных с точки зрения христианского сознания того времени, независимо от конфессиональной принадлежности. В частности, он утверждает, что Моисей не был автором Пятикнижия, до Адама жили другие люди, Библия рассказывает не об истории всего человеческого рода, а лишь об истории еврейского народа, потоп также был не всемирным, а локальным наводнением, затронувшим лишь Палестину.

Спустя несколько десятилетий в «Политико-богословском трактате» Бенедикта Спинозы (1632–1677) к историческим и филологическим аргументам прибавится и философское обоснование

пищу, так, что все тело ощущает от этого силу и радость, так и вера Христова» (пер. Н. А. Серковой).

¹¹¹ Popkin R. H. *Cartesianism and Biblical Criticism...* P. 70–71.

¹¹² Исаак де ла Пейрер был родом из Бордо, вырос в кальвинистской семье. Прибыл в Париж в 1630 г. и сделался секретарем принца Конде; был близок с Мерсенном, Гроцием, Гассенди, Гоббсом.

монополии критического метода. Посвященные библеистике части «Трактата» Спинозы построены на полемике, хотя и искусно завуалированной, с «Философией...» Мейера. В «Трактате» роли оппонентов-антагонистов автора играют два средневековых иудейских философа, репрезентирующих для Спинозы антитетические фигуры скептика и догматика: Альфахар и Маймонид. Как без труда обнаружили исследователи «Трактата», оба этих персонажа — всего лишь маски, под которыми скрывается не кто иной как Мейер, парадоксальным образом попеременно принимающий то роль догматика, то роль скептика¹¹³.

Подлинного адресата своих полемических выпадов Спиноза сумел замаскировать так искусно, что читатели совместного издания «Политико-богословский трактата» и «Философии...» Мейера считали оба сочинения принадлежащими одному автору. Однако расхождения в позициях того и другого были весьма существенными. Изложение своей собственной герменевтической концепции Спиноза начинает с обвинения оппонента в *petitio principii*, а именно в том, что он априори и без всяких доказательств принимает на веру положение о божественности Писания¹¹⁴. Очевидно, что адресатом этой критики является именно Мейер, полагавший божественность Писания первопринципом достоверности в области библейской герменевтики. Далее, Спиноза строго разграничивает рациональное и богооткровенное познание, утверждая, что они происходят из разных источников: первое из естественного разума, второе — из Писания¹¹⁵. Толкование священного текста, которое в качестве критерия определения значения принимает спекулятивные положения, делает Писание лишь предлогом для построения чисто спекулятивной и автономной от священного текста философии¹¹⁶. Отказываясь считать разум легитимной инстанцией присвоения смыслов библейскому тексту, Спино-

¹¹³ *Preus J. S.* A Hidden Opponent in Spinoza's "Tractatus" // *The Harvard Theological Review*. Vol. 88. № 3. 1995. P. 364.

¹¹⁴ *Спиноза Б.* Богословско-политический трактат / Пер. с лат. М. Лопаткина // *Его же. Избранные произведения*. Т. 2. М., 1957. С. 12.

¹¹⁵ Затем, показав основание веры, я заключаю, наконец, что предмет откровенного познания (*cognitio revelata*) есть не что иное, как повиновение, и что поэтому оно совершенно отличается от естественного познания (*cognitio naturalis*) как предметом, так и основаниями и средствами и ничего с ним общего не имеет, но как то, так и другое владеют своею областью, не предъявляя никакого возражения друг другу, и ни одно из них не должно быть в подчинении у другого (Там же. С. 14).

¹¹⁶ Сам Мейер понимал возможность такой интерпретации своей позиции и возражал против нее, говоря, что Священное Писание «*occasionem materialique*

за возвращается к традиционному протестантскому принципу *analogia fidei*¹¹⁷. В противоположность Мейеру, не признающему, как мы уже имели возможность упомянуть выше, иерархического отношения между библейскими речениями, Спиноза именно на иерархическом принципе основывает свой дедуктивный метод экзегезы¹¹⁸. Возражая Мейеру, полагававшему, что весь текст Писания обладает равным статусом достоверности, т. к. смыслом всех частей этого текста являются «ясные и отчетливые положения», Спиноза указывает на то, что «ясный» смысл не может быть выражен темным слогом¹¹⁹. Кроме того, ясные и отчетливые идеи должны быть таковыми «через себя», как природные явления: но чудеса Божьи, о которых рассказывает Писания, не таковы хотя бы потому, что понимание их превосходит человеческие возможности.

Метод исследования Писания, по мнению Спинозы, тождествен методу исследования природы; поэтому первым этапом толкования должно стать выделение в библейском тексте «аксиом» — этических принципов и догматических положений, составляющих его главное содержание. Коль скоро язык умозрительных наук, имеющих дело лишь с простыми и понятными вещами, — таких, как геометрия или этика, — является универсальным, этические принципы, содержащиеся в священном тексте, не составляет труда в нем обнаружить. Итогом этой операции становится этико-богословское учение, которое одно только имеет значение для разума толкователя:

То, что составляет предмет только умозрения и чему Писание хочет научить, заключается главным образом в следующем, именно: есть Бог, или существо, которое все сделало, всем в высшей степени му-

cogitandi suggerat, & quidem de talibus, de quibus forsan alias nunquam cogitassetimus» (Philosophia Scripturae interpres, P. 178)

¹¹⁷ О подобных вещах мы должны утверждать только то, что очевидно из самого Писания или что выводится путем законных заключений только из его оснований, а не из того, что кажется согласным с разумом (*Спиноза Б.* Указ. соч. С. 133).

¹¹⁸ Ведь как при исследовании естественных вещей мы стараемся найти прежде всего самое общее и присущее всей природе, именно: движение и покой и их законы и правила, которые природа всегда сохраняет и по которым она постоянно действует, а от них постепенно переходим к другому, менее общему, — так и на основании истории Писания должно искать сперва то, что есть самое общее и что составляет базу и основание всего Писания и что, наконец, рекомендуется в нем всеми пророками как вечное и самое полезное для всех смертных учение (Там же. С. 110).

¹¹⁹ Там же. С. 119.

дро управляет и все поддерживает, которое весьма много заботится о людях, именно о тех, которые живут благочестиво и честно, остальных же подвергает многим наказаниям и отделяет от добрых¹²⁰.

Предметы умозрения, подобные цитируемому положению, не зависят от превратностей истории текста, они менее всего страдают от неправильностей языка. Совсем другое дело — историческая часть: историческое содержание Писания никак не может быть выведено «из начал, известных через естественный свет».

Тем самым библейский текст разделяется на «учительную» и «историческую» части, каждая из которых должна толковаться различными методами. Если «учительные» места священного текста оставляются в удел нравственной философии, то основная его часть принадлежит к ведению истории. Однако не может ли быть наряду с «простыми и очевидными» доказательствами, выводимыми из небольшого количества начал, еще и особого «исторического» вида доказательства, выводимого из рассмотрения множества исторических свидетельств? Спиноза отрицает возможность чего-либо подобного «утонченному уму» (*esprit de finesse*) Паскаля: историческое доказательство невозможно, потому что оно слишком сложно и превосходит человеческие возможности¹²¹ — аргумент, который, очевидно, оставляет открытым вопрос о статусе подобного доказательства. Спиноза почти буквально повторяет здесь апорию Флация: его *mos geometricus* обнаруживает такое же бессилие перед сложностью и многообразием предмета, как и аристотелевская наука. Исторический опыт как таковой не содержит, с точки зрения Спинозы, никакой истины и не имеет ни-

¹²⁰ Там же. С. 83.

¹²¹ Если бы все истории Писания были необходимы для доказательства его учения и заключение можно было бы вывести только из всеобщего рассмотрения всех вообще историй, содержащихся в Писании, тогда, конечно, доказательство его учения и заключение превысило бы не только понимание и силы толпы, но и вообще человеческое понимание и силы. Ведь кто был бы в состоянии сосредоточить сразу внимание на столь большом числе историй и на стольких обстоятельствах и частях учения, которое приходилось бы вывести из многих столь различных историй? Я по крайней мере не могу заставить себя думать, что люди, оставившие нам Писание в том виде, как мы его имеем, были преисполнены таких дарований, что могли проследить такое доказательство; а еще менее могу убедиться в том, что нельзя понять учение Писания, не выслушав споров Исаака, советов, данных Авессалому Ахитофелем, [не узнав о] гражданской войне иудеев с израильтянами и иных новостиваний в этом роде; или что первым иудеям, жившим во времена Моисея, это учение не могло быть доказано из истории так же легко, как тем, которые жили во времена Ездры (Там же. С. 85).

какой ценности. То, что Писание было создано в форме Священной истории, связано лишь с контингентными обстоятельствами его возникновения, то есть с необходимостью донести до невежественных иудеев истины естественного разума.

Дискредитация истории составляет важный момент в системе Спинозы. Именно различие умозрения и опыта, или, говоря иначе, математической и моральной достоверности (эти понятия появляются в главе «О пророках») позволяет ему строить свою метафизику *pace geometrico* независимо от текста Священного Писания. Демаркация исторического содержания Писания и спекулятивных конструкций теологов, отношение которых к библейскому тексту отныне становится весьма проблематичным, обосновывает приоритет исторических методов для анализа этого текста, ставя под сомнение легитимность любой его интерпретации, кроме исторической. Тем самым единственным легитимным средством выявления смысла этой — большей — части Писания становится помещение его в аутентичный исторический и языковой контекст¹²².

Предложенное Спинозой деление библейского текста на историческую и этико-богословскую части вызывало у его читателей разную реакцию. Так, Иоанн Бреденбург (?-1691), автор трактата с показательным названием «Искоренение Богословско-политического трактата», выступил в защиту философского авторитета Писания, указав на ряд противоречий в аргументации Спинозы. Прежде всего, разделение философии и теологии на две автономные сферы, которое предпринимает Спиноза, делает невозможным философскую критику Писания, примеры которой в «Богословско-политическом трактате» весьма многочисленны¹²³. Система аргументации у Спинозы распадается на две части: апеллируя попеременно то к естественному разуму, то к авторитету Писания, он дискредитирует свой собственный принцип демаркации богословия и философии¹²⁴. Наконец, аксиомы — общие принципы, регулирующие интерпретацию всех других мест Священного Писания, — вводятся Спинозой *ad hoc*, без какого бы

¹²² Forte J. M. Historia y filosofía en la hermenéutica bíblica de Spinoza // Anales del Seminario de la Filosofía. Vol. 25. 2008. P. 320.

¹²³ Bredenburg J. Enervatio tractatus theologo-politici: una cum Demonstratione, Geometrico ordine disposita, naturam non esse Deum. Roterodami: Apud Isaacum Naaenium, Bibliopolam, 1675. P. 11.

¹²⁴ Ibid. P. 24.

то ни было обоснования¹²⁵. Однако, критикуя идеи Спинозы, Бреденбург вовсе не отказывается от преимуществ его метода: метод этот так хорош, что может быть обращен против самого своего автора, что Бреденбург и делает во второй части трактата, доказывая *more geometrico*, что Природа не есть Бог.

Бреденбург был не единственным автором, ходившим точить ножи к филистимлянам, то есть пытавшимся присвоить и употребить на пользу *certitudo biblica* (библейской достоверности) геометрический метод Спинозы. Знаменитый критик Декарта и эрудит Пьер-Даниэль Юэ пошел еще дальше: он не только узурпировал геометрический метод построения рассуждения, но и само свое сочинение по герменевтике построил по образцу «Этики» Спинозы, с аксиомами, определениями и постулатами¹²⁶.

Впрочем, не одни только теологи-адепты рациональной истинности Писания пытались присвоение спинозистской методологии работы с библейским текстом сочетать с декларативным осуждением ее автора: таков же был образ действий профессиональных филологов-критиков. Самый знаменитый ответ Спинозе со стороны представителей этого лагеря — «Критическая история Ветхого Завета» члена конгрегации Оратория о. Ришара Симона (1638—1712)¹²⁷. Вслед за Спинозой о. Симон отрицает принадлежность Моисею Пятикнижия: так же как и Спиноза, он отказывается от принципа самоочевидности и рациональной прозрачности смысла библейского текста¹²⁸. На-

¹²⁵ Ibid. P. 31.

¹²⁶ *Huetius P. D. Demonstratio evangelica ad serenissimum Delphinum*. Amstelodami: Apud Janssonio — Waesbergios, Henricum & Theodorum Boom., 1679. Адресат сочинения — Людовик Великий Дофин. Юэ был помощником Н. Боссюэ, воспитателя Дофина.

¹²⁷ Il est impossible d'entendre parfaitement les livres sacrés, à moins qu'on ne sache auparavant les différents états où le texte de ces livres s'est trouvé selon les différents temps et les différents lieux. Toutes les conséquences fausses et pernicieuses que Spinoza a prétendu tirer de ces changements et additions pour décrier l'autorité des livres divins, comme si ces réformations étoient purement humaines. Les expliquer d'une manière trop subtile et trop-éloignée du bon sens... autrement on seroit obligé de dire que tous ce qui est dans la Bible n'est pas également divin et Canonique (*Simon R. Histoire Critique du Vieux Testament... P. 1*).

¹²⁸ Il y a sans doute de l'ignorance, ou de la préoccupation dans l'esprit des Protestans, qui prétendent que l'Écriture est claire d'elle-même...leur principe n'est pas aussi clair qu'ils s'imaginent, puisque ces conclusions sont si différentes, et que les uns nient absolument ce que les autres affirment. Bien-loin donc qu'on doive croire avec les Protestans que la voye la plus courte, et la plus certaine pour décider les questions de la foy est de consulter l'Écriture sainte, on trouvera au contraire dans cet ouvrage que si l'on sépare la regle de droit de celle de fait, c'est-à-dire, si on ne joint la tradition avec l'Écriture, on ne peut

конец, подобно Спинозе, Симон считает главным методом толкования Писания изучение истории языка и текста: недаром ведь он одним из первых снабдил издание «Критической истории текста Нового Завета» (1689) сносками, дабы не загромождать основной текст списком источников¹²⁹. Единственный его упрек Спинозе состоит в том, что тот приписал изменения и дополнения, с течением времени появлявшиеся в библейской тексте, исключительно деятельности людей, в то время как рукой редакторов и переписчиков очевидно водил Святой Дух. Помимо этой божественной санкции, есть и другая причина неизбежной исторической подвижности библейского текста: человеческое происхождение иврита. Будучи произведением человеческой природы, язык Ветхого Завета разделяет с ней и ее несовершенства, и ее бытие в истории. О. Симон не отказывается от представления о священном тексте как о *corpus integrum* (неизменном корпусе текстов), путь к которому ведет через филологическое очищение. Первоисточник в библеистике Ришара Симона перестает быть местом истины, а изменчивость — синонимом схождения с правильного пути. Время для него существует в модерном смысле, то есть как ценностно нейтральное, а метафора истока теряет над ним свою власть¹³⁰.

«Критическая история Ветхого Завета» была опубликована сначала в Амстердаме в 1678 г., но П. Боссюэ, который считал критические суждения автора слишком радикальными, воспрепятствовал распространению трактата; новое издание появилось в Роттердаме уже только в 1685 г. Ответ со стороны протестантов также не заставил себя долго ждать. В том же 1685 г. вышел в свет трактат Жана Леклерка (1657—1736) «Суждения неких голландских богословов о Критической Истории Ветхого Завета, написанной о. Ришаром Симоном из Ордена Ораторианцев»¹³¹. Завязалась полемика: о. Симон ответил Леклерку под псевдонимом *Боллевильский приор*, а тот выступил с апо-

presque rien assurer de certain dans la Religion. On ne sauroit réfuter solidement les subtilités des Sociniens que par le moyen de cette méthode. Mais après tout j'ay trouve qu'on n'avoit point encore asses approfondi jusqu'à présent ce qui regarde la Critique de l'Écriture; chacun en a parle selon ses préjugés (Ibid).

¹²⁹ Grafton A. The Footnote: a Curious History. Cambridge: Harvard University Press, 1997. P. 204.

¹³⁰ Piqué N. Op. cit. P. 291.

¹³¹ Le Clerc J. Sentimens de quelques théologiens d'Hollande sur l'Histoire Critique du Vieux Testament, composée par le P. Richard Simon de l'Oratoire. Amsterdam: Chez Henri Desbordes, 1685.

логией своих «амстердамских друзей» в трактате «Защита Суждений неких голландских богословов» в 1686 г.

Отправной точкой полемики Леклерка с о. Симоном становится *locus classicus* из письма блаж. Иеронима, в котором этот покровитель всех толкователей и переводчиков Писания говорит о необходимости для приступающего к исследованию библейского текста обладать недюжинной эрудицией. Именно оппозиция эрудиции и разума, в которой без труда можно различить картезианский подтекст, служит отправной точкой рассуждений Леклерка (или, говоря точнее, его амстердамских друзей). Отличие исторического текста от математического трактата состоит в том, что смысл его локализован в том времени, когда этот текст был создан¹³². Именно поэтому история языка и история текста — главный способ работы Ришара Симона с библейским текстом — не могут рассматриваться как интерпретация в собственном смысле этого слова. Даже если мы, к примеру, восстановим аутентичный текст Послания ап. Павла к Римлянам до последней буквы, мы не сможем сделать никаких выводов о его смысле¹³³. Филологическая работа вообще имеет второстепенное значение, ибо главная задача толкования — понимание смысла текста, а смысл является производным от исторических обстоятельств, в которых он возникает. Смысл Писания — компромисс между божественной истиной и исторически вариативной *conditio humana*. Такое исключительно историческое понимание смысла позволяло Леклерку утверждать, что перевод текста никак не ограничивает возможности его интерпретации, — разумеется, в пику постановлению Тридентского собора о каноничности Вульгаты.

Критика Леклерка направлена, однако, не только против грамматической экзегезы о. Симона. Мы уже имели возможность заметить, говоря о Мейере, что в протестантском богословии были заложены потенции к созданию полностью автономной концепции науки, опирающейся на собственный «несокрушимый фундамент». В трудах протестантских богословов — прежде всего, кальвинистов, таких, как А. Шандье и У. Уитакер, — положение о боговдохновен-

¹³² J'avoue, disoit celui qui faisoit cette remarque, que s'il étoit question d'un livre de Geometrie, tout ce qu'on pourroit demander touchant l'histoire de ce livre se reduiroit à peu de choses, parce que pour en profiter il suffiroit presque de l'avoir bien correct, et d'entendre la Langue dans laquelle il auroit été écrit (Ibidem. P. 6–7).

¹³³ Ibid. P. 18.

ности Писания наделяется статусом «самоочевидной аксиомы»¹³⁴, которая имеет ту же функцию, что начала для всех наук и искусств (*quaemadmodum artes suis principiis nituntur*). Уитакер цитирует в связи с этим комментарий Прокла к «Началам» Евклида¹³⁵. Однако самоочевидность (*autopistia*) для Уитакера и Шандье — нечто совершенно иное, чем «ясность и отчетливость» для Мейера и даже чем *perspicuitas* для большинства протестантских авторов. *Autopistia* для этих авторов отождествляется в самом буквальном смысле с аутентичностью текста: для того, чтобы найти основание достоверности, следует обратиться к самой древней версии Библии. Именно этот текст должен стать нормой толкования и разрешения всех богословских трудностей. Этой позиции придерживались многие очень авторитетные протестантские богословы, например, Франциск Гомар, полагавший, что только оригинальные еврейские и греческие тексты могут считаться *autopista*. Леклерк в своем трактате имеет дело с крайним проявлением именно этого отождествления высшей достоверности и филологической аутентичности. Он приводит выдержки из канона некоей общины гельветских (то есть швейцарских) протестантов, обращенные против нечестивых критиков, которые дерзают исправлять масоретскую Библию посредством Септуагинты, приводить в доказательство исторической изменчивости библейского текста аргумент о *baalei nekudot*¹³⁶ или предполагать, что помимо масоретской версии были еще и другие. Симптоматично, что авторы канона используют тот же образ, что и Мейер, говоря об универсальном критерии отделения истины от лжи, — «лидийский камень». Этот «лидийский камень» сын того самого Каппеля, который написал трактат об огласовках в библейском тексте, придумал называть «камнем аллоброгов», намекая на происхождение авторов канона¹³⁷.

¹³⁴ См., например: «Principium autem Theologicum mihi videtur esse Axioma de rebus sacris anapodeiktikon & autopiston... cuiusmodi est hoc Axioma: scriptura sacra tota est theopneustos: de quo nulli Christiani dubitant <...> Principium Theologicum esse autopiston, nec esse petendum ex nuda Ecclesie auctoritate, neque ex humana ratione» (*Sadeel A. [A. de la Roche Chandieu] Opera Theologica. Geneva, 1597. P. 9–11. Цит. по: Van Den Belt H. The Authority of Scripture in Reformed Theology: Truth and Trust. Leiden: Brill, 2008. P. 123*).

¹³⁵ *Ibid.*, P. 129.

¹³⁶ Масоретские редакторы Библии, в IX в. снабдившие священный текст огласовками.

¹³⁷ Аллоброги — соседи гельветов; в сатирах Ювенала — образ варварства и невежества.

Чтобы спасти критику от аллоброгов, Леклерк, как и авторы «рациональной герменевтики», обращается за помощью к картезианской философии — правда, на сей раз опосредованно. За основу своей методологической программы он берет «Разыскания истины» Николя Мальбранша (1638—1715). Известно, что наставником Мальбранша в первые годы после его вступления в конгрегацию ораторианцев был не кто иной, как Ришар Симон. Однако попытки о. Симона пробудить в Мальбранше интерес к церковной истории, критике текста и библейским языкам закончились полной неудачей: новый член конгрегации не увидел в этих дисциплинах ничего для себя интересного. Критическое искусство было нужно Мальбраншу лишь как инструмент, но отнюдь не как модель научного знания или образец метода¹³⁸. превращение же критики в «искусство ради искусства» представлялось ему плодом неумеренной тяги ученых к «химерическому величию». Мальбранш делит все поле человеческого знания на «sciences» и «connoissances», т. е. науки, в которых возможно достигнуть ясности и очевидности (математика, физика), и «знаточество», опирающееся на один лишь опыт (языки, история, география):

И если некоторые люди всю свою жизнь проводят за чтением равнин и других книг, написанных на чужих, темных и испорченных языках, писателей, не обладавших ни вкусом, ни умом, то не потому ли они это делают, что они убеждены, что, если они узнают восточные языки, они станут выше и превзойдут тех, кто не знает их? ... на них смотрят как на редких людей; восхваляют за их глубокую ученость; их слушают охотнее других; и хотя можно сказать, что это, обыкновенно, наименее рассудительные люди, хотя бы потому, что они потратили всю свою жизнь на весьма бесполезную вещь, которая не может их сделать ни мудрее, ни счастливее, однако другие воображают, что они-то всех умнее и рассудительнее. Они более знающи в происхождении слов, и люди начинают думать, что они сведущи в природе вещей¹³⁹.

Однако это и другие подобные высказывания не помешали Мальбраншу стать такой же жертвой инструментального присвоения

¹³⁸ См.: *Beaude J. Malebranche et la Bible // Le Grand Siècle et la Bible / Dir. J.-R. Armogathe. P.: Editions de Beauchesne, 1989. P. 736–737.*

¹³⁹ *Мальбранш Н. Разыскания истины / Пер. с франц. Е. Б. Смеловой. СПб.: «Наука», 1999. С. 245–246.*

со стороны гуманитарных ученых, как некогда Декарт. Но если от самого Картезия ожидали помощи в деле методологического переоснащения *герменевтики*, то от его ученика Леклерк надеялся получить помощь в превращении *критического искусства* из эрудитской практики «пересчитывания слогов» в строгую науку.

Традиционно в гуманистической традиции задачей критики считалось, прежде всего, определение аутентичности текста и его эмендация, т. е. очищение от позднейших вставок. Однако критики этого типа не вызывают у Леклерка ничего, кроме презрения: он называет их «поллольщиками» (*sarcleurs*) и говорит, что они проводят всю свою жизнь, отыскивая какие-нибудь ничтожные и не имеющие никакого значения *variae lectiones* (разночтения). Для того, чтобы стать подлинным искусством, критика должна быть поставлена на философский фундамент. В самом начале «*Ars critica*» 1697 г. Леклерк заявляет о том, что, по его мнению, именно философия может принести немалую пользу гуманитарным наукам¹⁴⁰. Хотя, — говорит Леклерк как добрый картезианец, — достоверность и является прерогативой математических наук, универсальность метода стирает эпистемологическое различие между математическими и историко-критическими дисциплинами¹⁴¹. Дабы избавить гуманитарные науки от тяготеющего над ними обвинения в том, что они, развивая память, оставляют невозделанным разум (см. выше цитату из Мальбранша), Леклерк говорит о необходимости развития у критика способности суждения¹⁴². А как мы помним из Рамуса, именно способность суждения является основой *метода*. Как в рамистской схеме текст выступал в роли материала и источника «аргументов», а диалектика поставляла метод для упорядочен-

¹⁴⁰ *Monita etiam his plurima, e media Philosophia petita, videbis: quae, nisi fallor, humanioris, et sanctoris litterarum colentibus non nimium inculcari possunt. (Clericus I. Ars critica. Amstelædani: Apud Georgium Gallet, 1697. S. p.).*

¹⁴¹ *Itaque utilissimum tibi erit Disciplinarum Mathematicarum stadium, cui nunc incumbis, si Geometricum illum laudatissimum ordinem ad alia transferas, quoad per naturam rerum licebit: atque animum ordini adsuetum instruas, lectione Veterum, iis cogitationibus, eaque facultate dicendi, quae sunt litterarum studioso, quodcumque vitae iter ingrediatur, necessariae (Ibid).*

¹⁴² *His Criticum, non paedagogico fastu tumentum, aut farragine quadam jejuniae eruditionis onustum, formare agressus sum: sed non minus iudicio, atque memoria sua utentem (Ibid).* И в другом месте: «In omnibus Disciplinis, et praesertim in Linguarum studio, Memoria est simul Penus et Promus-Condus, Iudicium vero... Structor, qui quae Memoria depromisit ordine collocat. At ne Memoria rerum copia obruatur, est ordine aliquo adjuvanda: atque excerpanda, quae usui postea esse queant, adeo ut inveniri facile possint» (Цит. по: *Pitassi M. C. Le problème de la méthode critique chez Jean Le Clerc. Leiden: Brill, 1987. P. 48).*

ного расположения этих аргументов, — так у Леклерка филология поставляет «сырье» для точных наук¹⁴³. Это сотрудничество филологии и точных наук получило наиболее наглядное воплощение даже не в «Критическом искусстве», а в разделе, посвященном методу, в «Логике» 1692 г. Так, в самом начале раздела, вводя разделение метода на синтетический и аналитический, Леклерк иллюстрирует это различие примером восходящей и нисходящей генеалогии¹⁴⁴. Получается, что логические методы анализа и синтеза могут быть использованы как эвристические методы в истории: например, анализ — для обнаружения неизвестных предков Александра Македонского. Леклерк очень последовательно использует именно исторические примеры в своем трактате вместо естественнонаучных, которые использовал Мальбранш в «Логике» 1674 г., послужившей для Леклерка образцом. Так, для иллюстрации второго правила метода Мальбранш использует магнит, а Леклерк в этом же месте рассматривает в качестве примера отношения Цицерона и Антония¹⁴⁵. Однако исторический аргумент используется не только для иллюстрации логического принципа, но и как вполне легитимный инструмент доказательства. Так, предлагая методическое решение вопроса, *возможно ли из факта существования человека доказать существование Бога*, Леклерк в качестве первой (исходной) посылки использует следующий аргумент: все исторические сочинения (*res gestae*) согласно указывают на то, что человеческий род не существовал вечно, а возник около шести тысяч лет назад¹⁴⁶.

Таким образом, формулируемые Леклерком постулаты метода: *никакое неочевидное положение не должно быть допущено, связь одного положения с другим должна быть очевидной и необходимой*, — точно также действительны для критики и истории, как и для умозрительных наук. Для Леклерка, в отличие, к примеру, от Спинозы, именно строгость метода становится гарантией его эффективности при работе со сложным и многообразным материалом: только геометрический метод может позволить проследить связи в длинном ряду положений (*in longa*

¹⁴³ Utraque perpetuo conjungenda sunt, ita ut dum Philologia nobis congerit materiem, e Graecis, Latinisque Scriptoribus, qua, ubi necesse erit, utamur: Philosophia omnem illam materiem, ordine certo digerat, et singula suis locis collocet (*Clericus I. Ars critica...* S. p.).

¹⁴⁴ *Id. Logica, Ontologia et Pneumatologia. Editio quinta. Londini: Typis Johan. Churchill, 1716. P. 100.*

¹⁴⁵ *Ibid.* P. 116—117.

¹⁴⁶ *Ibid.* P. 101.

Propositionum serie). Однако связь умозрения и опыта — это обоюдная связь. Автономное применение геометрического метода имеет свои границы: без помощи опыта потенциал этого метода остается до конца не реализованным. Для того, чтобы геометрический метод сделался действительно универсальным, ему необходима история. В 15 параграфе III главы раздела «О методе» он говорит о необходимости постоянно упражняться, различая связи между явлениями повседневного опыта. Благодаря многократным и частым упражнениям формируется аналитический навык особого рода — *adtentio*, буквально «внимательность»¹⁴⁷, способность усматривать смысловые конструкции во множестве единичных явлений, на первый взгляд никак не связанных между собой. Так как любой индивидуальный опыт неизбежно весьма ограничен, необходимым дополнением к *adtentio* выступает «чтение Древних» (*lectio Veterum*). Аисторическая метафизика Спинозы содержит в себе внутреннее противоречие: его геометрический монизм приводит к тому, что многообразие мира — *varietas rerum* — становится непроницаемым для умозрения.

* * *

В целом следует признать, что рассмотренные нами попытки библейских критиков позаимствовать «достоверный и безошибочный метод» интерпретации текста у философии или точных наук имели следствием лишь обоюдное разочарование. Как показывает пример Мальбранша, критики так и не смогли доказать философам пользу обращения *ad fontes*; использование же философских методов как логико-технических средств интерпретации текста было слишком очевидно механическим и внешним, на что проницательно указал Спиноза. Джамбаттиста Вико в письме к Леклерку от 18 октября 1723 г. описывает все ту же диспозицию, которую мы могли наблюдать на протяжении всего XVII столетия: есть философы, убежденные во всемогуществе своего метода и потому совершенно игнорирующие историю, литературу и право, — и филологи, так привязанные к древним текстам, что считают преступлением малейшее отступление от их буквы¹⁴⁸. И кто же, как не он, мог поставить столь

¹⁴⁷ Ibid. P. 114.

¹⁴⁸ The Correspondence of Giambattista Vico, Jean Le Clerc, and Others, Concerning the Universal Right // *Universal Right* / transl. and ed. G. Pinton and M. Diehl. Amsterdam: Editions Rodopi B. V., 2000. P. 725.

неутешительный диагноз: ведь именно Вико стал тем человеком, который, создав подлинно *новое* критическое искусство, сумел положить конец этой «странной войне».

3. Вместо Декарта: концепции гуманитарного метода Джамбаттисты Вико и Исаака Ньютона

Авторов, эпистемологические изыскания которых станут предметом нашего внимания: Рене Декарта (1596—1650), Исаака Ньютона (1642—1727) и Джамбаттисту Вико (1668—1744) — объединяет и разделяет многое. Однако конститутивным *trait d'union* для них является то, что каждый из них в своих собственных глазах или в представлениях современников выступает в роли создателя «новой науки», — не просто новой дисциплины, что, впрочем, тоже отнюдь не было редкостью для эпохи, возведшей в ранг науки эмблематику и герменевтику, — а принципиально нового метода научного рассуждения. Вико недвусмысленно обозначил новаторство своей «науки» в самом заглавии своего *opus magnum*, Декарт многократно определял конечную цель своих методологических изысканий как построение «новой науки» (впервые — в письме Исааку Беекману в апреле 1619 г.), а революционное значение переворота, произведенного ньютоновым математизированным естествознанием, в достаточной мере было оценено еще при жизни этого эпонима нововременной механики. Однако отправной точкой и для Вико, и для Ньютона послужила именно эпистемологическая рефлексия Декарта. В созданных ими альтернативных моделях научного метода различные элементы картезианского инструментария должны были получить новое освещение. Таким образом, важной задачей картезианских штудий становится рассмотрение того, как созданный или приспособленный Декартом для его «эгоцентрической» философии понятийный инструментарий, включающий в себя такие категории, как предрассудок, «ясные и отчетливые идеи», достоверность, мышление, воображение — функционирует у таких авторов, как Ньютон и Вико, т. е. авторов, принципиально противопоставивших себя картезианскому солицизму.

Определение *ego* как «субстанции» или «вещи» (*res cogitans*), обладающей собственным атрибутом — способностью мышления (*facultas cogitandi*) — придает рассуждению Декарта антропологиче-

ское измерение и позволяет нам по примеру современников Картезия поставить вопрос о статусе и других *facultates* — в первую очередь, способности воображения и чувственного восприятия. Этот вопрос особенно важен для целей нашего исследования потому, что, как мы увидим далее, именно переосмысление эпистемологического статуса воображения и «общего чувства» (*sensus communis*) позволит Дж. Вико произвести радикальную ревизию картезианской схемы эпохе. В своем понимании этих категорий Декарт наследует традиции, восходящей еще к Аристотелю: воображение (*imaginatio, phantasia*) представляет собой резервуар отвлекаемых от объектов восприятия образов, которые служат материалом для разума — *ingenium*. Различие между разумом и воображением рассматривается у Декарта лишь как различие модусов¹⁴⁹:

Я нахожу в себе способность мыслить с помощью неких особых модусов — например, с помощью способности воображения и чувственного восприятия: я вполне могу мыслить ясно и отчетливо без них, но не могу, наоборот, помыслить их без себя — мыслящей субстанции, коей они присущи: ведь они в своем формальном понятии содержат некоторый интеллект, из чего я заключаю, что они отличаются от меня как модусы — от вещи¹⁵⁰.

Принципиально для нас в этом рассуждении Декарта то, что он понимает воображение как атрибут автономного субъекта: социальное и историческое измерение этой способности, столь значимое, как мы увидим далее, для критиков Картезия, здесь не возникает вовсе.

В соответствии с антропологическими воззрениями Картезия, формированию ложных суждений способствует экстенсивное превосходство воли над разумом (воля превосходит рациональную способность по объему)¹⁵¹. Одной из методически необходимых стадий на пути к Методу оказывается особый акт воли, в результате

¹⁴⁹ О способности воображения у Декарта см.: *Schulz A. Mind's World: Imagination and Subjectivity from Descartes to Romanticism*. Washington: University of Washington Press, 2009. P. 36–47; *Sepper D. L. Descartes' Imagination: Proportion, Images, and the Activity of Thinking*. California: University of California Press, 1996.

¹⁵⁰ *Декарт Р.* Размышления о первой философии. <http://psylib.org.ua/books/dekart02/txt06.htm>.

¹⁵¹ Так от чего же происходят мои ошибки? А лишь от того, что, поскольку воля обширнее интеллекта, я не удерживаю ее в тех же границах, что и интеллект, но простираю ее также на вещи, которых не понимаю: когда она безразлична к этим

которого разум оказывается обманут и принужден считать все когда-либо сформулированные им суждения ложным вплоть до обретения самоочевидного принципа достоверности¹⁵². на этом этапе все сформулированные субъектом суждения наделяются статусом предрассудков¹⁵³. Спонтанность первопринципа достоверности порождает недоверие к готовым определениям: так, определение «я» как «человека» неизбежно влечет за собой классическое определение человека, источник и истинностное значение которого мы не имеем права принимать на веру. Таким образом, разрыв с традицией представляет собой необходимый момент в достижении прочных оснований достоверности. Однако в своем понимании традиции Декарт сам оказывается достаточно «традиционен»: традиция для него — длинный ряд философских авторитетов от античности до современной ему схоластики.

Как известно, процедура методической редукции вызвала множество критических откликов — от Гассенди, считавшего ее недостаточно радикальной до Паскаля, критиковавшего ее с этических позиций. Однако нас интересует прежде всего то направление критики, которое ставило своей целью, отрицая редукцию, реабилитировать историческую и социальную определенность эго. Наиболее, пожалуй, известным представителем этого направления можно считать Джамбаттисту Вико. Критика редукции в явном или скрытом виде содержится в самых разных фрагментах его сочинений — наиболее явно в одном параграфе трактата «О наидревнейшей мудрости итальянцев» (*De antiquissima italorum sapientia*, 1709 г.). В своей полемике с Декартом Вико задействует аргумент, который он сам характеризует как «скептический». Так как главным предметом познания во всякой науке, и прежде всего, как известно еще из Аристотеля, в метафизике,

пещам, она легко отклоняется от истины и добра, и таким образом я допускаю ошибки и погрешности (Там же).

¹⁵² А посему, как я полагаю, я поступлю хорошо, если, направив свою волю по прямо противоположному руслу, обману самого себя и на некоторый срок представлю себе эти прежние мнения совершенно ложными домыслами — до тех пор, пока, словно уравновесив на пещах старые и новые предрассудки, я не избавлюсь от своей дурной привычки отлекать мое суждение от правильного восприятия (*perceptio*) (Там же. <http://psylib.org.ua/books/dekar02/txt03.htm>).

¹⁵³ Le mot «*préjugé*» ne s'étend point à toutes les notions qui sont en notre esprit desquelles j'avoue qu'il m'est impossible de me défaire, mais seulement à toutes les opinions que les jugements que nous avons faits auparavant ont laissé en notre créance... car enfin, pour se défaire de toutes sortes de préjugés, il ne faut autre chose que se résoudre à ne rien assurer ou nier de tout ce qu'on avait assuré ou nié auparavant (*Descartes R. Oeuvres et lettres*. P.: La Pléiade, 1937. P. 401).

является познание причин, то метафизика Декарта с предполагаемым ею дуализмом *res cogitans* и *res extensa* не может быть признана удовлетворительной: доказательство существования души, т. е. сознания, никогда не даст нам доказательство существования тела. Равным образом, предметом достоверного познания не может быть ни самым познающий, ни существование Бога (иначе бы нам пришлось указать его причину), ни природный универсум, так как его причина — не человек, а Бог.

Если картезианский метод не может привести нас к достоверному познанию, то, естественно встает вопрос о поиске другого метода. Специально этому вопросу посвящен небольшой трактат «О методе изучения и преподавания наук в наше время» (*De nostri temporis studiorum ratione*, 1709) — единственная опубликованная Вико инаугурационная речь, произнесенная 18 октября 1708 г. и изданная автором за собственные средства. Этот трактат, на протяжении XVIII—XIX вв. почти совсем забытый, имеет богатую историю рецепции прежде всего в философской литературе XX столетия: Х.-Г. Гадамер посвятил ему специальное рассуждение в «Истине и методе», а К.-О. Апель видел в этом трактате Вико предвосхищение Хайдеггера. Именно Апель и Гадамер заложили основу восприятия викианского сочинения и в историко-научной литературе, поместив трактат «О методе» в контекст ренессансной риторико-филологической традиции и рассматривая антикартезианство его автора как очередную вариацию восходящего к Античности конфликта философии и риторики.

Для трактата Вико характерна, хотя и в меньшей степени, чем для других его сочинений, барочная эклектика сюжетов, сопрягающая в одном сочинении, к примеру, изложение общей структуры научного знания и рассуждения о типографских шрифтах, компасе и телескопе; здесь же мы найдем разделы о христианской теологии, поэтическом искусстве и необходимости реформы университетов. И лишь сосредоточенность Вико на центральной для «*De ratione*» проблеме — вопросе о едином для всех областей знания *методе* преподавания и изучения наук — сообщает целостность этому сочинению, насколько здесь вообще можно говорить о целостности.

Сам Вико в автобиографии представляет «О методе» как первый этап вынашиваемого им амбициозного эпистемологического проекта, способного составить конкуренцию самому знаменитому «Рассуждению о методе» в истории новоевропейской философии. Трактат

«О методе» открывается похвалой Веруламию (Френсису Бэкону)¹⁵⁴, который в знаменитом сочинении «О прогрессе наук» рисует впечатляющую картину развития человеческих знаний в современную ему эпоху, имея в виду, в первую очередь, знания практически применимые. Тем самым Вико сразу же обозначает прагматическую ориентированность своей эпистемологической реформы. Похвала Бэкону органично подготавливает переход к развенчанию картезианского рационализма. Не боящееся апорий и парадоксов мышление писателей барочного века беспроблемно соединяет в себе антирационалистический пафос и пристрастие к геометрической строгости и систематическому принципу. В своей критике Декарта Вико отправляется от тезиса, делающего критерием достоверности познания активность познающего субъекта: «истинное и созданное взаимобратимы» (*verum et factum convertuntur*). Так, геометрия — образец демонстративной науки для Декарта — имеет право на подобный статус лишь потому, что «мы сами ее создаем». В геометрических схемах барочной науки, как в аналитической геометрии Декарта, реальные объекты превращаются в переменные, а главный интерес для ученого представляют формальные отношения между ними. Таким образом, Вико отвергает притязания картезианцев на универсализм их метода: непреодолимая дистанция пролегает между умозрением (геометрия), где этот метод действительно может найти применение, и эмпирическим познанием (физика), в котором главенство принадлежит опыту. Символом картезианской рациональности у Вико становится *сорит* — вид софизма, основанный на нелегитимном переходе от частных наблюдений к обобщениям и закономерностям.

Альтернативой новейшей Академии скептиков, возглавляемой Декартом, выступает эмпиризм: в Неаполе Вико имел возможность познакомиться с некоторыми итальянскими приверженцами экспериментального метода из Академии дельи Инвентиньяти — Лукантонио Порцио, Томмазо Корнелио, Леонардо ди Капуа¹⁵⁵. Несомненно отталкиваясь от хрестоматийного примера из первой книги «Метафизики» Аристотеля, Вико ставит опыт, отличающий хорошего врача,

¹⁵⁴ *Vico G. De nostri temporis studiorum ratione // Id. Opere / A cura di A. Battistini. T. 1. Milano: Arnoldo Mondadori editore, 1990. P. 92. См. также: Campailla S. Metodo cartesiano e metodo baconiano nel De nostri temporis studiorum ratione del Vico // Belfagor. Vol. XXVI. 1971. № 3. P. 253–272.*

¹⁵⁵ *Battistini A. [introduzione] // Vico G. Opere / A cura di A. Battistini. T. 2. Milano: Arnoldo Mondadori editore, 1990. P. 1318.*

над спекулятивным разумом философа, претендующего на знание первопричин явлений. Однако на этом он не останавливается и доходит до крайней степени релятивизма, достойной Гераклита и Кратила: так, пишет он, хороший врач, леча больного, должен иметь в виду, что каждую минуту он имеет дело с совершенно новым пациентом, ибо процессы изменения в человеческом теле происходят очень быстро. Избыточность предельных объяснений доказывается и соображениями практической пользы, в частности, в политической сфере: придворные, которым неведомы причины и природа гнева государя, очень быстро на собственном опыте научаются распознавать симптомы этого гнева и принимать необходимые меры предосторожности.

Широко известно викианское определение общего чувства как «суждения без размышления», основанного на аналогиях, аллегорических сопряжениях порой весьма несходных на первый взгляд явлений. В «общем чувстве» понятие предстает сокрытым — оттого «общее чувство» проявляет себя прежде всего в таких жанровых формах, как афоризмы, басни и мифы. Талант действовать в соответствии с интуициями «общего чувства» у Вико именуется *ingenium* или *ingegno*¹⁵⁶, т.е. умение проникать в суть предмета, «подражая ему и видоизменяя его», видеть его со всех сторон и во взаимосвязи с другими предметами — способность, в равной мере необходимая поэту для «нахождения» метафор и философу для формулировки диалектических умозаключений. Категория *ingenium* у Вико родственна понятию «остроумия» у таких теоретиков барочной эстетики, как М. Перегрини, Б. Грасиан, Э. Тезауро, Д. Бартоли.

Картезианской критике Вико противопоставляет *topiku*, т.е. умение подбирать модель рассуждения (общее место), позволяющую наиболее полно (*copiose*) осветить исследуемый предмет. Восходящее к Рамусу неразличение аподиктического и диалектического суждения у Вико отразилось в противопоставлении категории *certo* — достоверное в смысле «общепризнанное, разделяемое всеми убеждение» и *vero* — истинное, т.е. обладающее демонстративной достоверностью. Барочная модель рациональности, которой Вико был знаменитейшим представителем, имела в истории европейского научного мышления блестящую судьбу: ряд аргументов против рационализма заимствует

¹⁵⁶ Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций / Пер. с итал. А. А. Губера. М.: Кисев, 1994. С. 357.

у Вико Давид Юм¹⁵⁷; определенные аналогии можно усмотреть между учением у Вико о функции воображения и у Канта¹⁵⁸.

* * *

История народов как история их культур — языков, религий, мифологий, права, государственных институтов — и способ, который сделал бы возможным познание всего, что было создано человечеством в прошлом и создается в нынешнем веке: вот два неотделимых друг от друга предмета, занимавшие Вико на всем протяжении его жизни. Много-составность и разнородность «истории наций» стали для него задачей, требующей решения, а значит, в первую очередь, *метода* — такого, чтобы его универсальность в области познания отвечала бы данной в опыте универсальности исторического мира. Приведение всего многообразия эмпирически познаваемого содержания всеобщей истории к единству схемы, пусть даже очень сложной, но пригодной для того, чтобы упорядочить это содержание и осмыслить его, — эта исследовательская интуиция направляла многолетние изыскания Вико. Отсутствие окончательной редакции его главной книги (по каковой причине и критическое издание «Новой науки» не создано до сих пор) и некоторая монструозность композиции тех версий, которые оказались в нашем распоряжении, компенсируется единством замысла, подчинившего себе все его научные сочинения. Знакомство с биографией Вико позволяет увидеть, как начиная с 1700-х гг. в его разножанровых писаниях уже проступают идеи, которые он будет вынашивать, вскармливать, пестовать, примерять друг к другу, проверять на прочность, сочетать, выводить одни из других, поворачивать разными сторонами на протяжении всей оставшейся жизни¹⁵⁹.

Среди эмоций, которые «Новая наука» Вико рождала и рождает у своих читателей в разные времена, всегда преобладало недоумение. Она шокирует неподготовленного читателя, чей горизонт восприятия определен классической словесностью и философией Нового и Новейшего времени. Она раздражает знатока культуры Просвещения, потому что, возникнув в эту эпоху, совсем в нее не вписывается. Не-

¹⁵⁷ *Pompa L.* Human Nature and Historical Knowledge. Hume, Hegel and Vico. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. P. 13–65; 133–191.

¹⁵⁸ *Verene D.* Ph. Vico's Science of Imagination. Ithaca, N.-Y.: Cornell University Press, 1981. P. 80.

¹⁵⁹ Одну из последних библиографий по «Новой науке» Вико см. в изд.: *Vico G.* Opere / A cura di A. Battistini. Milano: Mondadori, 1999. Т. II. P. 1925–1932 (в нашем распоряжении было 2-ое изд. 1999 г.; 1-ое — 1990 г.)

которые современники Вико и вовсе сочли ее плодом апологетических усилий католика-ретрограда¹⁶⁰ — плодом перезрелым, ибо едва ли, выпустив в свет свое историософское чудовище, автору удалось тем самым укрепить уже давно и основательно пошатнувшийся авторитет церковной науки. Те же, кто выражал восхищение книгой Вико, как правило, подходили к ней редуционистски — восторгаясь достижениями автора в одной из областей познания, его «новой наукой» объятых. Фридрих Майнеке (в «Возникновении историзма») и позже Карл Левит (в «Значении истории») прославляли его как отца философии истории. Бенедетто Кроче видел в нем основателя эстетики, Эрих Ауэрбах — предтечу современной филологии, Исайя Берлин — первого подлинного историка культуры, а Эрнст Кассирер полагал, что Вико обязаны своим возникновением как антропологические науки, так и философия языка. При этом совершенно очевидно, что для самого Вико были принципиальны как раз «междисциплинарность» и синтетический характер его исследования. Заметим, что даже в заглавии книги он называет свою «новую науку» описательно, отказываясь свести ее к какой-то из существовавших в его время дисциплин или хотя бы обозначить ее родство с ними. Зато, к примеру, Жюль Мишле, издавая труд Вико, переименовал его в «Основания философии истории»¹⁶¹.

После первых разделов — объяснения аллегорической картины, хронологической таблицы и примечаний к ней — следуют вполне ожидаемые в контексте науковедческих и методологических штудий в духе Чинкве-и Сеиченто главы «Об элементах» (*Degli elementi*), «Об основаниях» (*Dei principi*) и «О методе» (*Del metodo*), где эксплицируются исходные условия будущего исследования¹⁶². Под элементами, или *аксиомами*, понимаются максимы, обладающие, по мнению автора, абсолютной достоверностью — это «свойства» наций, человеческого духа и самой познавательной способности¹⁶³. *Основания* — это те общие для всего человечества установ-

¹⁶⁰ О том, что «Новая наука» является апологетией католической церкви, говорилось в «Лейпцигском журнале» 1727 г. (*Лифшиц М. А. Джамбаттиста Вико // Вико Дж. Основания... С. VIII—IX*).

¹⁶¹ *Principes de la Philosophie de l'Histoire, traduits de la Scienza Nuova de J. V. Vico et précédés d'un discours sur le système et la vie de l'auteur, par Jules Michelet, professeur d'histoire au collège de Sainte-Barbe. Paris: chez Jules Renouard, 1827.*

¹⁶² Ср., например, «Комментарий о природе и свойствах истории В. Кекерманна (с. 216—257 наст. изд.)».

¹⁶³ По определению самого Вико, аксиомы (*assioni* или *degnità*) суть «философские и филологические Достоверности. Определения и немногие скромные Постулаты о том, каковыми должны быть Элементы этой Науки о Культуре» (*Вико Дж. Основания... С. 72*). Дж. Р. Готч полагает, что аксиомы Вико отождествляет с об-

ления, сходство которых у народов, никогда не входивших в общение друг с другом, позволяет говорить о единой логике, направляющей развитие разных наций¹⁶⁴. *Метод* — усмотрение встречного движения воли Провидения, с одной стороны, и человечества со всеми установлениями, под водительством Божественной Мудрости изобретаемыми им в разные времена и в разных частях ойкумены, с другой.

На первый взгляд может показаться, что как в «элементах», так и в «основаниях» и в методологических рассуждениях Вико царит хаос: под эти категории просто подводятся частные и довольно случайные явления исторического мира. Так, аксиомы, в которых даются определения философии, филологии, здравого смысла и его отношения к воле, соседствуют с аксиомами о началах религий разных народов древности, а затем следуют аксиомы про ведьм, про «физику невежд, или простонародную метафизику», про первых писателей и про «порядок человеческих вещей»; тремя же основаниями науки Вико объявляются три общих для всех наций обычая — иметь какую-либо религию, заключать браки и предавать погребению покойников. Однако та настойчивость и даже своеобразная последовательность, с которой Вико обращается к эмпирическим явлениям и всякий раз возводит их в ранг «аксиом» и «принципов» своей «Новой науки», есть не что иное, как проекция в исследовательскую практику центральной идеи викианской эпистемологии. Человек не может до конца познать то, что сотворено не им, — Бога или природу. Поэтому его наука должна быть «наукой о культуре», то есть о том, что создано людьми на протяжении их истории: о формах государственности, об общественных институтах, о системах права и обо всех вообще произведениях творческой способности человека.

Словно в насмешку над педантичностью Картезия, последовательно избавляющегося от предрассудков на пути к единственному непогрешимому методу, генеалогия которого — восхождение к *cogito* как первооснове всякой достоверности — образует *pervus probandi* «Рассуждения», метод Вико, по собственным словам автора, рождается в буквальном смысле «от скалы и дуба»:

ними местами традиционной тоники. См. об этом в кн.: *Goetsch J. R. Vico's Axioms: The Geometry of the Human World*. New Haven: Yale University Press, 1995; см. также рецензию Нэнси Струвер на эту книгу: *Struwer N. S. Vico's Axioms: The Geometry of the Human World by James Robert Goetsch // Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*. Vol. 17. No. 2. 1999. P. 222–227.

¹⁶⁴ Вико Дж. Основания... С. 109.

Для полного установления Оснований нашей Науки нам остается обсудить в первой Книге метод, которым она должна пользоваться. И так как она должна начинать с того, с чего начинается ее материал (как это было сказано в Аксиомах), то мы принуждены отправляться, как и Филологи, от камней Девкалиона и Пирры, от скал Амфиона, от людей, рожденных бороздами Кадма или «крепким дубом» Вергилия; и как Философы — от лягушек Эпикура, от кузнечиков Гоббса, от простаков Гроция, от брошенных в этот мир безо всякой божьей заботы и помощи — Пуфендорфа, от грубых дикарей, так называемых Патагонских гигантов, которые, как говорят, были найдены у Магелланова пролива, т.е. от Полифемов Гомера, принятых Платоном за первых Отцов в состоянии Семей — такова Наука об Основаниях культуры, данная нам как Филологами, так и Философами¹⁶⁵! (пер. А. А. Губера)

Нельзя не видеть здесь, в первых строках раздела «О методе» «Новой науки», аллюзии на «Рассуждение» Декарта, тем более что в соседнем примечании эпистемологические требования к «каждому, интересующемуся нашей Наукой», формулируются в совершенно картезианском духе: «он должен покрыть забвением свою фантазию и свою память и оставлять свободное место только для понимания; и тогда, отправляясь от такой первой человеческой мысли, он начинает раскрывать погребенные до сих пор стороны происхождения, составляющие и украшающие как Мир Гражданственности, так и Мир Наук¹⁶⁶» (пер. А. А. Губера). Барочные гротески в приведенной цитате не являются лишь средством дискредитации картезианского рационализма. Собранная Вико коллекция нелепых и разнородных оснований «новой Науки» призвана подчеркнуть органическое единство метода и предмета этой науки — стихии исторического мира — в противоположность умозрительности метода картезианцев, применяемого к своему объекту лишь внешним образом.

Специфическая композиция вводных разделов «Новой науки», превращающая их в подлинное «собрание нестрых глав», объясняется, однако, не только принципиальной неразборчивостью дескриптивного метода Вико. Проникновение в устройство этого текста требует отказа от техники чтения, ориентированной на восприятие больших

¹⁶⁵ Там же. С. 112.

¹⁶⁶ Там же. С. 113.

повествований. Каждая из викианских «аксиом» представляет собой микронарратив, обладающий чрезвычайно сложной внутренней структурой. В барочной риторической традиции, которой наследует Вико, существовало убеждение, что афористический стиль обладает целым рядом преимуществ перед пространным изложением. Прежде всего, он позволяет на ограниченном пространстве текста сосредоточить мощный риторический потенциал: обращаясь к оригинальному тексту «Новой науки», мы видим, с каким искусством автор сочетает в своих аксиомах различные риторические фигуры: эллипсис, климакс и антиклимакс, анафору. Кроме того, в барочной теории науки максима обладает также и эпистемологическим преимуществом перед пространным дискурсивным рассуждением. В таком памятнике науки раннего Нового времени, как «Новый органон» (1620 г.) Ф. Бэкона, мы встречаем специфический вид аргумента, восходящий к Аристотелевой силлогистике, — энтимеме¹⁶⁷. Энтимема — неполный силлогизм, в котором пропуск одной или более посылок скрадывается посредством риторических фигур (чаще всего, эллипсиса или анафоры). Другая особенность энтимемы, выделенная еще Аристотелем, заключается в том, что ее посылки не являются аподиктическими, а берутся из общепринятых и правдоподобных положений. Это объясняет контингентность и кажущуюся бессвязность некоторых положений, которые мы находим в разделе «Об основаниях». Превосходство энтимемы над демонстративным силлогизмом усматривалось в том, что этот вид аргумента, проигрывая силлогизму в аподиктической строгости и внутренней когерентности, выигрывал в риторической эффективности — пропуск посылки позволял избежать утомительных рассуждений со сложной системой доказательств. Кроме того, его явное преимущество — укорененность в историческом и социальном мире (т. к. посылки берутся из наличного исторического и литературного материала). Наконец, эллиптическая структура научного рассуждения позволяла, согласно барочным теоретикам, стимулировать активность творческой способности (*ingegno*) читателя, побуждая его самостоятельно заполнять лакуны в аргументации или находить связи между далеко отстоящими друг от друга понятиями или явлениями¹⁶⁸.

¹⁶⁷ Об энтимеме у Бэкона и в целом о его отношении к риторике см.: *Rothkamm J.* *Institutio oratoria: Bacon, Descartes, Hobbers, Spinoza.* Leiden: Brill, 2009. S. 137–223.

¹⁶⁸ *Sini S.* *Figure vichiane. Retorica e topica della «Scienza nuova».* Milano: Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, 2005. P. 55–102.

Экспликация методологии и инструментария «Новой науки» сменяется содержательной частью — изложением всеобщей истории наций во всех ее весьма многочисленных аспектах, которых касалась историческая наука эпохи Вико. Все повествование представляет собой сложнейшую систему генеалогий явлений политической, социальной и культурной истории. Чтение особенно затрудняет то, что Вико присваивает предельным проявлениям человеческого духа, которые берется рассматривать в их историческом развитии, а часто и целым эпохам, метафорические наименования. Каждое понятие, которое он вводит в первых книгах и далее использует как само собой разумеющееся, требует с нашей стороны расшифровки и отдельного исследования. Вико поистине безжалостно эксплуатирует когнитивный потенциал аллегории — и это тоже часть его метода, отрицающего отстраненное от эмпирико-исторической базы умозрение и апеллирующего далеко не в последнюю очередь к способности воображения. Во II-ой и III-ей книгах «Новой науки», объемом почти в половину превосходящих две заключительные книги, нам приходится читать о «поэтической мудрости», «поэтической метафизике», «поэтической логике», «поэтической морали» и даже о «поэтической экономике», «поэтической политике», «поэтической хронологии» и «поэтической географии», откуда автор переходит к «Открытию Истинного Гомера». Значение термина «поэтический», который мы встречаем в заглавии всех разделов «Новой науки», установить достаточно легко: в словаре Вико «поэтическая эпоха» обозначает время господства продуктивного воображения в противоположность эпохе торжества рефлексии. Вико, таким образом, интересуют только *начала* (в хронологическом смысле) человеческой истории: его труд посвящен исключительно временам варварства, древнего и, в согласии с воспринятым Вико историческим принципом «возвращения вещей человеческих», наступившего вновь после падения Рима. Открытие этих *начал*, в соответствии с топическим принципом тождества *исторического* и *логического*, должно дать нам и *начала* «новой науки».

Заглавия разделов *opus tagnum* Вико на первый взгляд предстают какими-то оксюморонами, терминологическими монстрами, рожденными причудливым воображением неаполитанца. Однако здесь, как и в случае с аксиомами, нужно иметь в виду, что употребление этих терминов Вико соотносится с тем, к которому привыкли мы, лишь эквивокально. Так, обратившись к главе «О Поэтической Логике», мы неожиданно обнаруживаем, что автор предлагает переводить

греческое «логика» на свой родной итальянский словом *favella*, т. е. «сказание», «басня», а потом включает в круг его значений «поступок» и «вещь»¹⁶⁹. Подобная полисемия оказывается возможна потому, что определение логики у Вико образует причудливую амальгаму из схоластической метафизики, имеющей дело с «интеллектибельными родами и видами», моральной теологии, обосновывающей превосходство *meditatio* над словесным рассуждением («согласно вечному свойству Религий важнее размышлять, чем говорить о них», поэтому первыми словами людей были *вещи*, а не *знаки понятий*), и специфического для Вико представления об истории языка (от немого языка, составленного из божественных субстанций, — к артикулированному и специфицированному языку Философов). Как мы видим, в «науке» Вико мирно сосуществуют совершенно разные по происхождению и природе языки и способы объяснения — именно этот эклектизм позволяет ему создавать феерические и совершенно уникальные конфигурации смыслов. Впрочем, и в этом синкретизме можно увидеть определенный «метод». Словоупотребление Вико направляется логикой обратного движения от рациональных понятий, из которых состоит современный ему научный язык, к понятиям реальным, из которых состоял язык исследуемых им древних народов (это различие вводится им самим в «Поэтической логике»), или, иначе, от Критики, которая «рассуждает» о вещах, к Топике, которая их «изобретает» или «находит». Кроме этой натурализации категорий научного языка, соответствующей общеметодологической установке Вико начинать свою науку там, где начинается ее предмет, размывание устойчивой семантики терминов, дающее искомый эффект «сопряжения далековатых понятий» (о необходимости поиска отдаленных ассоциаций и контринтуитивных связей между понятиями как фундаменте подлинной науки Вико писал еще в 1709 г. в «De ratione»), достигается постоянной подменой значений слов по принципу транзитивности. Так, определив Топику как искусство *нахождения* в риторическом понимании этого термина, т. е. определения материала и аргументативной схемы исследования, Вико отсюда делает шаг к определению ее как искусства *изобретения* в самом буквальном смысле (изобретение плуга и т. д.). Другой пример этой же стратегии дает нам L-II аксиома: если в первой ее части слово «искусство» употреблено в инструментальном значении «техники» (в переводе А. А. Губера — «ма-

¹⁶⁹ Вико Дж. Основания новой науки... С. 144.

стерство»), то во второй — в значении «свободных и механических искусств»¹⁷⁰. Постоянные семантические смещения по принципу метонимии, натурализация научной терминологии, контаминация разных типов аргументации: «мысленных экспериментов», исторических примеров, теоретических аргументов, апелляции к практике (прежде всего юридической) — все эти особенности викианского метода делают его сочинение поистине уникальным памятником научной литературы барокко.

Третья книга «Новой науки» — «Открытие истинного Гомера» — стяжала Вико славу одного из основоположников европейской филологии. Творцом филологии в новом и «самом широком смысле» (im weitesten Sinne) называл Вико Эрих Ауэрбах¹⁷¹. Существует также традиция видеть в Вико одного из основателей позитивистской критики источников — у истоков этого представления стоит Маркс с его знаменитым письмом Лассалю («у Вико содержится в зародыше Нибур и Вольф»¹⁷²). Сам Фридрих Август Вольф о Вико знал только понаслышке, хотя в «Пролегоменах к Гомеру» (1795 г.) и признал его приоритет в «открытии» гомеровского вопроса. Однако ассоциация Вико с Вольфом представляется несколько натянутой и по другим соображениям. Главное различие между Вико и Вольфом заключается в тех целях, с которыми каждый из них обращался к текстам великого слепца: в противоположность дискутантам «гомеровского вопроса» Вико интересуется не филологическое очищение поэм Гомера и не установление *действительного* авторства этих произведений. Главная задача Вико — изъять Гомера из ведения «рациональной метафизики», игнорирующей историчность человеческого мышления. Филологическая критика и историко-культурная контекстуализация гомеровских поэм служит лишь средством реконструкции первобытного состояния мышления — каковое, в свою очередь, раскрывает для нас устройство способности воображения¹⁷³. Наука о древней литературе есть в то же время и наука о познавательных способностях человека — а именно тех из них, которые незаслуженно игнорируются

¹⁷⁰ Там же. С. 88.

¹⁷¹ Vico G. Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker / Nach der Ausg. von 1744 übers. und eingel. von E. Auerbach. B.: N.-Y.: Walter De Gruyter, 2000 (1924). S. 123.

¹⁷² Маркс — Фердинанду Лассалю [28.04.1862] // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2 изд. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1963. Т. 30. С. 512.

¹⁷³ Специфике «филологии» Вико см. сборник: Vico nella storia della filologia. Napoli: Alfredo Guida editore, 2004.

адептами картезианской критики. «Открытие истинного Гомера» не случайно оказывается фундаментом «новой науки»¹⁷⁴. В этом отношении показательно, что лишенный права на историческое существование Гомер и такой вполне реальный исторический персонаж, как Данте Алигьери, характеризуются Вико примерно одинаково (о Данте он говорит, что тот был «Гомером, или Эннием, подходящим для нашей христианской религии»). Основание аналогии между Гомером (точнее — «Гомером “Илиады”»¹⁷⁵) и Данте — и тот, и другой суть поэтические характеры эпохи героического варварства, один — древнего, другой — возвратившегося — для Вико является более существенным, чем разделяющая их историческая дистанция. Аналогия рассуждений о Данте и Гомере почти совершенная: его «Комедию» Вико предлагает читать с тех же позиций, что и гомеровские поэмы (разумеется, с поправкой на национальность автора) — «как историю варварских времен Италии, как источник прекраснейшего тосканского языка, как образец возвышенной поэзии». набросок восстановленной Вико истории гомеровской Греции мы можем видеть в главке «О веке Гомера»; очищение поэмы Данте от обвинений в языковом эклектизме соотносится с апологией единства гомеровского языка, наконец, о Гомере как неподражаемом образце возвышенного поэта мы уже говорили. И Гомер, и Данте (так же как, скажем, Гермес Трисмегист или Юпитер) — исторические характеры, *imagines agentes* викианской науки — в «науке» Вико представляют собой своеобразные эквиваленты логических универсалий рациональной метафизики. В связи с этим примечательно, что даже различие Древней и Новой комедии объясняется у Вико через оппозицию истории и метафизики: так как простонародные зрители были неспособны воспринимать нравственное содержание древних комедий в форме абстрактных максим, сюжеты этих комедий представляют собой реальные истории, почерпнутые из героических времен, а сюжеты комедий новых изображают личные судьбы, частный характер которых не дает зрителям догадаться, что перед ними вымысел¹⁷⁶.

Понимание филологии у Вико противостоит тому представлению о природе и методах этой науки, которое было наиболее распростра-

¹⁷⁴ Mazzotta G. The New Map of the World. The Poetic Philosophy of Giambattista Vico. Princeton: Princeton University Press, 1999. P. 140–161.

¹⁷⁵ Вико Дж. Основания... С. 355.

¹⁷⁶ Там же. С. 351–352.

нено среди его современников. «Новое Критическое искусство», изобретенное неаполитанцем, имеет целью не исследование текстов классических или новых авторов, а открытие оснований природы человеческих наций в истории их языков и культур («история идей» и «история вещей» по классификации Вико)¹⁷⁷. Ауэрбах был прав, характеризуя эту «науку» как «филологию в самом широком смысле» в противоположность филологии позитивистской. Однако и это историко-культурное «расширение» филологии, предлагаемое Ауэрбахом, все же не вполне адекватно масштабу викианского проекта. Предельной эпистемологической целью викианской «науки» было открытие такого вида достоверности, который мог бы составить альтернативу картезианскому. В противоположность монизму *cogito* Вико, как мы помним, формулирует принцип множественности оснований своей науки («кузнечики Гоббса», «Полифемы» и т. д.). Любопытно, что главным препятствием на пути к достоверности Вико, как и Декарт, считает «предрассудки» (*openioni magnifiche*), однако понимает эту категорию совершенно иначе. «Предрассудок» у Вико, как и у многих его современников (например, Исаака Ньютона) — это следствие партикуляризма индивидуальной («тщеславие ученых») или национальной («тщеславие наций») фантазии. Средством против этого партикуляризма оказывается не интроспекция, как у Декарта, а, напротив, историческая реконструкция. Открыв в не зависящих друг от друга историях разных народов ту или иную максиму или аксиому, мы можем утверждать ее истинность. Однако для того, чтобы формулировать истинные суждения о предмете этой «Науки», недостаточно только выявить константы исторического процесса. «Новой науке» необходим новый язык — и этим языком должен быть универсальный ментальный словарь, который должен включать в себя общие для всех народов понятия (например, «Юпитер», «Гермес Трисмегист» или «Гомер»). Разумеется, эту общность следует понимать не в буквальном смысле: знаки общих понятий у всех народов различны, ибо словообразование каждого конкретного языка определяется условиями жизни того народа, который его изобретает (климатом, прежде всего); речь идет о смысловом, субстанциальном сходстве, о родстве понятий в их «идее».

¹⁷⁷ О «новом критическом искусстве» Вико см.: *Woidich S. Vico und die Hermeneutik. Eine rezeptionsgeschichtliche Annäherung.* Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007. S. 102–117.

* * *

Как известно, Ньютон разрабатывал свою концепцию достоверности — *certainty* — в значительной степени именно в противовес гипотетическому методу Декарта, с философией которого он был, по всей видимости, очень хорошо знаком. Разумеется, в первую очередь Ньютон испытывал интерес к космологическим и математическим трудам Декарта, однако свою позицию по отношению к общеметодологическим установкам Картезия он также обозначил достаточно четко: в сочинениях самого Ньютона и его ученика Уильяма Уистона картезианская модель науки описывается в одних и тех же терминах: *fictitious, Romantick, hypothetical*¹⁷⁸. Гипотетическому методу Декарта Ньютон противопоставляет экспериментальную верификацию фактов: применение математического метода к экспериментальным данным — вот формула достоверности¹⁷⁹. В исследовательской литературе неоднократно отмечалось родство методологического инструментария, применявшегося Ньютоном в его естественнонаучных и «гуманитарных» — исторических и экзегетических — сочинениях.

Формально исторические сочинения Ньютона можно разделить на две группы: труды по хронологии («Хронология древних царств») и причудливые трактаты, принадлежащие к жанру профетической историософии («Комментарии на пророков», «Трактат об Апокалипсисе», «Введение, Содержащее общее толкования Апокаписиса»). Жанр «профетической истории» в конце XVII в. был чрезвычайно популярен: среди наиболее известных его представителей — Дэвид Хартли, Э. Стиллингфлит, наконец, Дж. Мед, автор трактата «Ключ к Откровению» (*Clavis Apocalyptica*, 1632), который послужил образцом для Ньютона-историка. Устройство «профетической истории» Ньютона отражено в композиции «Трактата об Апокалипсисе». Прежде всего, Ньютон формулирует универсальный принцип, которому подчиняется иносказательный язык пророческих книг: образы, почерпнутые из природного мира, являются символами явлений мира политического¹⁸⁰. Сначала значения основных образов, встре-

¹⁷⁸ См. об этом: *Cajori F. Appendix // Sir Isaac Newton. Principia. Vol. II. The System of the World / Ed. F. Cajori. Berkeley, 1934. P. 630.*

¹⁷⁹ *Guicciardini N. Isaac Newton on Mathematical Certainty and Method. Massachusetts, 2009. P. 29.*

¹⁸⁰ For understanding the prophecies, we are in the first place, to acquaint ourselves with the figurative language of the prophets. This language is taken from the analogy between

чающихся в библейском тексте, фиксируются лишь в наиболее общем виде: к примеру, Зверь в пророческом языке всегда (или чаще всего) означает земное Царство, Дева — Церковь и т. д. На следующем шаге значение рассматриваемого образа уточняется и приобретает достаточно точную историческую локализацию. Так, апокалипсический Орел, означающий «царство Зверя», отождествляется с Римской империей, что позволяет истолковать упоминание о двух крыльях Орла как указание на конкретное историческое событие — разделение Римской империи на Западную и Восточную после смерти Феодосия в 395 г.¹⁸¹. Композиция Книги Апокалипсиса, согласно Ньютону, содержит в себе единственную верную периодизацию истории человечества¹⁸². Историософия Ньютона центрирована на IV столетии — большая часть апокалипсических видений, содержащихся в Откровении Иоанна, относятся именно к этому времени. Еще одним судьбоносным моментом наряду с принятием Никео-Константинопольского символа и торжеством ортодоксального христианства над арианством оказывается акт создания Папского государства, последовавший за походом Пипина Короткого против лангобардов. Эти драматические события описываются в первой и второй частях «комментариев на пророков»: с этого момента, утверждает Ньютон, власть над западным миром перешла от Дракона к Зверю, а Дракон стал лишь одним из рогов Зверя¹⁸³.

Главный принцип, гарантирующий возможность рациональной интерпретации Писания — простота и недвусмысленность священного текста. Эта характеристика библейского повествования обосновывается универсальной значимостью содержания Откровения: если бы текст был темным, Церковь (разумеется, подлинная Церковь, сохранившая в неприкосновенности христианское учение, а не собрание отступников, последовавших за тринитарной ересью Афанасия) не

the world natural, and an empire or kingdom considered as a world politic (*Newton I. Observations upon the Prophecies of Daniel, and the Apocalypse of St. John.* L.: Printed by J. Darby and T. Browne, 1733. P. 16).

¹⁸¹ *Newton I. Untitled Treatise on Revelation (Section 1.1).* Yahuda, National Library of Israel, Jerusalem. <http://www.newtonproject.sussex.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00135>. 61 г.

¹⁸² Ее краткое изложение у самого Ньютона см. в: *Introductio. Continens Apocalypscos rationem generalem.* Yahuda Ms. 3, National Library of Israel, Jerusalem. <http://www.newtonproject.sussex.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00046>. 1 г.

¹⁸³ *Newton I. Notes on prophecies (Part 1).* Yahuda Ms. 8.1, National Library of Israel, Jerusalem. <http://www.newtonproject.sussex.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00238>.

смогла бы обратить его к своей пользе¹⁸⁴. Полисемия текста представляется Ньютону чем-то в высшей степени искусственным и излишним: множественность равноценных смыслов может быть разве что плодом механической комбинаторной деятельности какого-то странного механизма, но не воли Божественного Автора Писания¹⁸⁵.

Однако следует сразу заметить, что, говоря о ясности и простоте священного текста, Ньютон характеризует этот текст лишь как он есть «в себе», независимо от читательского восприятия. В отличие от истин геометрии, которые производятся самим человеческим умом, истины Писания не могут быть наглядно продемонстрированы и аподиктически доказаны. Отсюда противоречия в характеристике библейского языка у Ньютона: то он описывает его как «недвусмысленный», «простой», «ясный» и т.д., а то говорит о том, что пролептический смысл Откровения содержится в тексте «под покровом мистических значений слов» (*tecte & sub verborum mysticis significationibus*)¹⁸⁶. «Темнота» библейского текста имеет богословское обоснование: те читатели Писания, которые предназначены к вечной смерти, не могут узреть имманентной ясности библейских речений и должны оставаться во тьме, чтобы свершилась божественная справедливость. Главной субъективной причиной неверной интерпретации являются «частное воображение» и предрассудки толкователя¹⁸⁷. Рассуждения о предрассудках как главном препятствии к правильному толкованию мы находим изначально прежде всего у картезианских экзегетов, таких, как Лодевейк Мейер, у которого процедура освобождения от предрассудков выступает необходимой предпосылкой спекулятивного толкования Писания. Однако у Ньютона смысл борьбы с предрассудками совершенно иной, чем у картезианцев: «предрассудок»

¹⁸⁴ Consider also the designe of the Apocalyps. Was it not given for the use of the Church to guide & direct her in the right way, And is not this the end of all prophetick Scripture? If there was no need of it, or if it cannot be understood, then why did God give it? Does he trifle? But if it was necessary for the Church then why doest thou neglect it, or how knowest thou that thou art in the right way, and yet doest not understand it? (*Newton I. Untitled Treatise on Revelation (Section 1.1). F. 4 r.*)

¹⁸⁵ 'Tis true that an Artificer may make an Engin capable of being with equal congruity set together more ways then one, & that a sentence may be ambiguous: but this Objection can have no place in the Apocalyps, because God who knew how to frame it without ambiguity intended it for a rule of faith (*Ibid. F. 14r.*)

¹⁸⁶ *Newton I. Introduction... F. 1 Ar*

¹⁸⁷ The wise men of the world are often too much prepossess with their own imaginations & too much intangled in designs for this life (*Newton I. Untitled Treatise on Revelation (Section 1.1). F. 5 r.*)

рассматривается им как продукт деятельности индивидуальной фантазии, которую он противопоставляет универсальной способности воображения. По меткому замечанию М. Голдиша, Ньютон был убежден в существовании единого символического языка средиземноморских народов, обладающих универсальным символическим воображаемым¹⁸⁸. Средством против «текучести смысла», порождаемого работой частного воображения, «luxuriant ungovernable fancy which borders on enthusiasm», становится эмблема, фиксирующая соотношение знака и смысла в конкретном визуальном образе. Возможно, именно этим объясняется интерес Ньютона к барочной иероглифике и символатологии: известно, что в его библиотеке хранились книги Пиерио Валериано, Эммануэле Тезауро и «О Символической Мудрости Египтян» Николя Коссэна. Таким образом, понятие «предрассудка» у Ньютона не имеет ничего общего с подобным понятием у Картезия. Деструктивная деятельность индивидуального воображения в деле толкования Писания уподобляется производству гипотез в естественных науках¹⁸⁹. Плодом фантазийной интерпретации священного текста становится Аллегория — для Ньютона, унаследовавшего от протестантов принцип верности букве Писания, синоним произвольного и, чаще всего, еретического толкования¹⁹⁰. Так, аллегорическое толкование восьмо-

¹⁸⁸ Goldish M. Newton on Kabbalah // *The Books of Nature and Scripture* / Eds. J. E. Force, R. H. Popkin. Dordrecht: Kluwer, 1994. P. 89–103. Со ссылкой на следующий текст Ньютона: «The eastern & Egyptian nations were anciently very much addicted to speake by figures & in their language to introduce the qualities & inanimate substances of things under the character of intelligent beings or persons. So they often presented death & the grave & time & fortune & health & wealth & love & flame & the Elements & Planets by persons & the Jews gave the names of evil spirits to diseases & to vices & erroneous opinions & so Solomon spake of Wisdom as a Person & Orpheus Plato & Philo & some of the Gnosticks gave the name of λόγος to the wisdom of God considered as a Person And the Ideas of the Platonists Sephiroths of the Cabbalists & Aëons of the Gnosticks are nothing else then the thoughts notions actions powers names attributes or parts of the Deity turned into persons & sometimes into the souls of men» (*Newton I. Notes on Prophecies* (Part 2). Yahuda Ms. 8.2, National Library of Israel, Jerusalem. <http://www.newtonproject.sussex.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00239>. F. 2 r).

¹⁸⁹ Private imagination corrupted the interpretation of the Scriptures as the hypotheses and rash dreams of conjecturing philosophers did sane philosophy. By which means the Language of the Prophets will [appear] become certain & the liberty of wresting it to private imaginations be cut of (*Id. Untitled Treatise on Revelation* (Section 1.1). F. 10 r).

¹⁹⁰ Consider therefore, if the description of his second coming was so much more plain & perspicuous then that of the first, that the Jews who could not so much as perceive any thing of the first could yet understand the second, how shall we escape who understand nothing of the second but have turned the whole description of it into Allegories (*Ibid.* F. 3v).

го стиха пятой главы Евангелия от Иоанна стало мощным аргументом в устах тринитаристов, а аллегорическое понимание «ключей св. Петра» как права «вязать и разрешать» (а не как право на господство над определенной территорией) стало основанием претензий папской власти на универсальную светскую власть¹⁹¹.

Исследователи научного наследия Ньютона согласно указывают на то, что во всех областях знания, к которым он так или иначе был причастен, от математики до историографии, действует один и тот же регулятивный принцип, который самим Ньютоном описывается посредством категории «simplicity». Так, в физике отклонение от равномерного («простого») инерционного движения рассматриваются как следствие внешнего импульса¹⁹². Исторические потрясения и различные виды неравномерных движений в физическом мире в одинаковой мере доказывают необходимость постоянного вмешательства Бога в земные дела. История является такой же ареной манифестации Божественного всемогущества (*dominium*), как и Природа. Природный мир так же, как и мир исторический не мог бы функционировать автономно, как полагали современные Ньютону авторы-деисты: так, агентами Божественного вмешательства, гарантирующими безопасное существование Солнечной системы, являются, согласно Ньютону, кометы. Человеческая история мыслится Ньютоном как циклический процесс отпадения от установленной Провидением от Сотворения мира простейшей религии и возвращения в ее лоно. Простая и рациональная вера, влагаемая Господом в сердца пророков, постепенно приходит в упадок, и тогда новое вмешательство Провидения в естественный ход вещей восстанавливает правильный образ мыслей.

История человечества у Ньютона делится на два периода: «профетическая история», содержащаяся в Апокалипсисе, и древняя

¹⁹¹ It completed & secured Peter's patrimony to the Pope: which patrimony was the kingdom of the little horn ... His kingdom they call Peters patrimony because given by Pipin & Charles the great to St Peter. And for the same reason the keys of the cities of his kingdom they call St Peters keys, they being offered to St Peter upon his Confession or Altar. But some turning history into an allegory tell us that the keys represent the power of binding & loosing & are the keys of heaven & that the three crowns relate to heaven earth & hell as if the Pope was crowned king of those three regions. (*Newton I. Notes on prophecies (Part 1)*, F. 2r–3r)

¹⁹² *Leshem A. Newton on Mathematics and Spiritual Purity*. Dordrecht: Kluwer, 2003. P. 1–14; *Ramati A. The Hidden Truth of Creation: Newton's Method of Fluxions // The British Journal for the History of Science*. Vol. 34. No 4. 2001. P. 417–438.

история от Сотворения мира до разрушения Иерусалимского Храма римлянами. Если история второго периода может быть сконструирована посредством рациональной экзегезы Откровения, то для реконструкции более ранних этапов на место герменевтики становится хронология. Хронология выступает здесь инструментом, позволяющим синхронизировать и привести в гармонию священную историю, изложенную в Ветхом Завете, и профанную — языческих авторов. Здесь Ньютон очевидным образом противопоставляет себя такой авторитетной фигуре, превратившей хронологию из вспомогательной калькуляционной техники в самостоятельную дисциплину, как Скалигер. Скалигер, критикуя благочестивые синхронизации, основанные на априорном признании большей точности библейского текста в сравнении с языческими историями, сформулировал свое исследовательское кредо в словах: «Не бывает мирской истины» (*Nulla veritas profana est*). Все источники равны перед беспристрастным взглядом историка; единственным свойством текста, наделяющим его привилегированным статусом в сравнении с прочими, является его близость к описываемым событиям (приоритет первоисточника). В противоположность этой источниковедческой беспристрастности Ньютон открыто объявляет своей целью адаптацию светской истории к истории священной: именно этой цели служит у него хронология. Образцом¹⁹³ для периодизации универсальной истории становится хронологическая схема, предложенная архиепископом Джеймсом Ашером: во «Всемирных анналах»¹⁹⁴ он датировал Сотворение Мира 4004 г. до Р. Х., Потоп — 2347 г., восшествие на царство Саула 1095 г., наконец, строительство Храма Соломонова 1012 г.

Проекты создания рациональной истории человечества посредством «философского» толкования библейского текста в современную Ньютону эпоху были весьма многочисленны и разнообразны. Примечательный пример — упомянутая выше «Священная теория Земли» Бернета. Центральными событиями в истории человечества по Бернету оказываются Всемирный Потоп и Конец Света. Однако средствами реконструкции рациональной естественной истории человечества для Бернета выступают гипотетическая физика Картезия и специфическая

¹⁹³ *Lincoln B. Isaac Newton and Oriental Jones on Myth, Ancient History, and the Relative Prestige of Peoples // History of Religions. № 42. 2002. P. 4—6.*

¹⁹⁴ *Ussher J. The annals of the world. Deduced from the origin of time and continued to the beginning of the emperor Vespasian reign, and the total destruction and abolition of the temple and common-wealth of the Jews. L.: E. Tyler, 1658.*

литературная теория¹⁹⁵. Толанд в «Христианстве без тайн» также предлагает рационализировать и сделать простой (*easy*) Священную историю, но совершенно иначе, чем Ньютон. Он предлагает видеть в Апокалипсисе ординарный исторический источник, содержащий информацию о прошлых событиях (*past matter of fact*¹⁹⁶), Ньютон же видит в нем источник самой исторической реальности. Историческая действительность не является для Ньютона автономной, она производится посредством экзегетической операции из библейского текста. Исторический мир вторичен по отношению к инстанции текста, в соотнесении с которым этот мир только и может обрести свой подлинный смысл. Именно поэтому историческое изыскание должно начинаться с толкования Писания — «конструкции Апокалипсиса», которая затем становится принципом структурирования исторической действительности¹⁹⁷. Очевидно, что историческая достоверность здесь является производной от герменевтической прозрачности. Принцип «простоты», «достоверности» и «объективности» в миллениаристской историографии, одним из наиболее оригинальных представителей которой был Ньютон, формулируется изначально как принцип герменевтический. Эпистемологический принцип «объективности» оказывается у Ньютона заключен в герменевтическую конструкцию, опирающуюся на богословское представление об историческом процессе как исполнении библейских пророчеств¹⁹⁸.

¹⁹⁵ History of world writ philosophically...Such affairs are but the little under-plots in the tragic-comedy of the world; the main design is of another nature and of far greater extent and consequence. *Burnet Th. Archeologiae Philosophicae: Or, the Ancient Doctrine Concerning the Originals of Things*. London: Printed for E. Curll, 1729. P. 52. Подробнее об этом см.: *Levine J. M. The Battle of the Books: History and Literature in the Augustan Age*. Ithaca: Cornell University Press, 1991. P. 19–23.

¹⁹⁶ Откровение Иоанна должно делаться, согласно Толанду, «as easy to be understood as any History of past matters of fact» (Цит. по: *Daniel S. H. John Toland, his Methods, Manners and Mind*. Kingston: Monreal: McGill-Queen's U. P., 1984. P. 72.

¹⁹⁷ In construing the Apocalyps to have little or no regard to arguments drawn from events of things; becaus there can scarce be any certainty in historicall interpretations unless the construction be first determined <...> The Construction of the Apocalyps after it is once determined must be made the rule of interpretations; And all interpretations rejected which agree not with it. That must not be strained to fit history but such things chosen out of history as are most suitable to that (*Newton I. Untitled Treatise on Revelation (Section 1.1)*). F. 15–16r).

¹⁹⁸ Мысль о том, что можно — и следует — использовать принципы ньютонианской науки для исследования прошлого и анализа текста, приобрела определенную популярность среди его современников. Наиболее известным тому пример — «Математические начала теологии» (*Theologiae principia mathematica*, 1699) Джона Крейга. Однако в целом отношение современников к историографическому и экзегетическому наследию Ньютона располагалось в диапазоне от сдержанного до рез-

Проект рациональной истории у Ньютона контаминирует принципы «объективного» естественнонаучного исследования с элементами барочной теории языка и в конечном счете подчиняет их миллениаристской теологии истории: математическая точность (хронология) и критика гипотетического метода подчиняются авторитету опосредующей нарративной инстанции, обладающей приоритетом перед историческим миром. Таким образом, декларации Ньютона о «простоте» и «очевидности» библейского текста предстают элементами особой перформативной стратегии — того, что М. Мамиани называл «риторикой достоверности». Вико, провозглашая принцип *verum-factum* и предлагая искать подлинную историю не вовне, а внутри самого себя, избегает «объективистской» иллюзии герменевтической прозрачности и непосредственной очевидности предмета исследования. Однако осуществленное Вико отождествление исторического процесса с модификациями нашего собственного ума стирает границы между историческим исследованием и «мысленным экспериментом». Характерно, к примеру, что он иллюстрирует *исторический* процесс перехода от господства чувственного начала к господству рациональной способности *эпистемологической* максимой *nihil est in intellectu quin prius non fuerit in sensu*. Фантастические представления о быте первобытных народов, которые мы в изобилии обнаруживаем на страницах «Новой науки» (чего стоит один только пассаж о младенцах, утучнявших себя селитрой!¹⁹⁹), возникают именно как следствие неопределенности соотношения спекулятивного и опытного знания в методологии Вико.

Общим для Вико и Ньютона методологическим принципом и, следовательно, общим для них основанием критики картезианской эпистемологии является представление о том, что внешняя по отношению к субъекту реальность (неважно, историческая или природная) содер-

ко критического. Томас Пелетт, физик и член Королевского общества, которому было поручено разбирать рукописи Ньютона, охарактеризовал большую часть его историко-богословских сочинений как «безумные и бестолковые сочинения» (*fool and loose papers*). Лишь одно из его «гуманитарных» сочинений, «Толкование на книги пророка Даниила и Откровение Иоанна Богослова», было опубликовано если не при жизни Ньютона, то хотя бы вскоре после его смерти. Некритическое обращение Ньютона с мифологическими источниками вызвало критику даже у такого его преданного ученика (а также преемника по Лукасанской кафедре), как Уильям Уистон.

¹⁹⁹ Об удивительных телесных свойствах свирепых насельников Велького Леса Земли см.: *Papini M. Uomini di sterco e di nitro // Bollettino del Centro di Studi Vichiani*. №. 20. 1990. P. 9–76.

жит в себе принципы собственного объяснения — фантастические универсалии для Вико, «эмблемы» и аналогии библейского языка — для Ньютона. Если для Декарта достоверность находится на стороне познающего субъекта: именно *ego* определяется им как «*fundamentum, cui omnis humana certitudo niti posse*» — то Вико лишает *ego* суверенитета, включая его в структуры социального опыта, в то время как Ньютон растворяет его в непосредственной данности и самоочевидности наблюдаемых феноменов.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ: METHODOS ИЛИ ITER TRANSVERSUM?

Раннее Новое время стало свидетелем рождения гуманитарного метода. Путь, ведущий к этому знаменательному событию, был столь непрост и извилист, что заставляет вспомнить известное определение метода у Бенедетто Варки как *diverticulum* или *iter transversum*: слова эти в военной лексиконе означают фланговый марш, то есть путь труднейший, но кратчайший. Это событие стало возможным благодаря целой серии *coincidentiae oppositorum* — ниспровержение диалектики Лоренцо Валлой было не менее необходимо здесь, чем возвеличение ее Петром Рамусом, а уничтожающая критика Декартом историографии и герменевтики — не менее чем энтузиазм его последователей в отношении этих дисциплин. Преемственности и заимствования в интеллектуальной культуре раннего Нового времени словно воплощают барочный завет «сближения далековатых понятий»: так, производными *veritas* Валлы в равной мере оказываются *verità effettuale delle cose* Макиавелли и *vis veritatis* Вико. Апологеты и критики риторики, аристотелики и их язвительные противники — протестанты, гуманисты, *novatores* — и эклектики всех мастей, от филиппо-рамистов до голландских аристотелико-картезианцев, приверженцев *philosophia novantiqua* — все эти враждующие по идеологическим и теоретическим основаниям фракции внесли свой вклад в трансформацию эпистемологического статуса гуманитарных дисциплин. Одновременно с кристаллизацией дисциплинарных границ совершается обратное движение — рушатся барьеры между сферами, которые ранее казались несводимыми друг к другу. Так, П. Рамус и его последователи с их концепцией *единого метода* преодолевают восходящее к Платону разделение сфер истины и мнения, которое было окончательно оформлено Аристотелем, отделившим диалектику от аподейксиса. Это смешение логики и риторики оказалось неожиданно продуктивным для истории, которую Рамус оценивал как «самый подходящий материал для способности суждения». Экспансия логического метода в историографию у барочных строителей

систем — Альстеда и Кекерманна — хотя и была чревата потерей права на собственный метод, имела следствием включение истории в систему дисциплин. Под влиянием Спинозы и Мальбранша исторический нарратив выстраивается *more geometrico* — с аксиомами, теоремами и доказательствами¹.

Однако переломный момент наступает тогда, когда исторический метод перестает быть компромиссом между точными науками и историографической практикой. Если достоинство истории у Валлы утверждается на руинах «перекопанной» метафизики, то у Вико история — ибо «Новая наука» есть история — сама становится на место метафизики. Когда Вико определяет «Новую науку» как историю и пишет об истине как социальной добродетели (первый закон первого общества — *ex vero vivo*), возникающей в силу естественного импульса (*conatus*), когда он производит достоверность от общего чувства, он впервые утверждает «исторические науки о духе» на полностью автономном эпистемологическом фундаменте. У этого несостоявшегося профессора юриспруденции, несомненно, было право во всеуслышание заявить об инаугурации «новой науки» — *Nova Scientia tentatur*.

¹ Впрочем, не все возможности, предоставленные теоретическими дисциплинами, были использованы в гуманитарных науках. Так, дифференциация модальных категорий и, соответственно, переосмысление исторической когнитивности в посттридентском богословии и логике иезуитов в историографии восприняты никак не было (*Knebel S. K. The Renaissance of Statistical Modalities in Early Modern Scholasticism // The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400–1700 / Eds. R. L. Friedman, L. O. Nielsen. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003. P. 231–251*).

ПРИЛОЖЕНИЯ

Якопо Дзабарелла

РАЗДЕЛ «О МЕТОДАХ» «ЛОГИЧЕСКИХ СОЧИНЕНИЙ»

Раздел «О методах» входит в состав «Логических сочинений» (*Opera logica*) Якопо Дзабареллы (1533-1589) — компиляции из девяти трактатов, посвященных наиболее острым проблемам, с которыми аристотелевской философии пришлось столкнуться в последней трети XVI в. («Логические сочинения» были написаны в 1578 г). Вся жизнь Дзабареллы — знаменитейшего логика и комментатора Аристотеля — была связана с Падуей, средоточием ренессансного перипатетизма: в этом городе он родился, в Падуанском университете получил степень ординарного профессора — высшую в академической иерархии. Ему пришлось жить в то время, когда авторитет Философа и его схоластических толкователей сделался объектом ожесточенных нападок — в этом гуманистические ревнители чистоты языка были едины с протестантскими апологетами чистоты веры.

Падуанским аристотеликам в этих условиях приходилось действовать в ситуации постоянных конфронтаций. У Дзабареллы было много врагов в научном мире: в первую очередь, к таковым можно отнести Петра Рамуса, чья реформированная диалектика — учение о единстве и универсальности метода, об идентичности имманентной структуры дисциплины и порядка ее преподавания — снискала многочисленных последователей. Дзабарелла полемизировал со своими оппонентами двумя традиционными схоластическими методами: *auctoritatibus et rationibus*. С одной стороны, в значительной степени именно его усилиями был осуществлен проект восстановления и филологического очищения Аристотелева корпуса, который призван был придать новые силы схоластической науке — проект, результаты которого сохраняют свою актуальность даже для современных критических изданий Аристотеля (см. об этом: *Jardine N. Keeping Order in*

the School of Padua: Jacopo Zabarella and Francesco Piccolomini on the Offices of Philosophy // *Method and Order in Renaissance Philosophy of Nature: The Aristotle Commentary Tradition* / Ed. by D. D. Di Liscia, E. Kessler, Ch. Methuen. Aldershot: Ashgate, 1997. P. 185). С другой стороны, Дзабарелла использует для опровержения рамусовой диалектики весь арсенал логико-философских аргументов (прежде всего, в трактатах «О природе логики» (*De natura logicae*), и «О регрессе» (*De regressu*)).

Дзабарелла употребил значительные усилия для того, чтобы продемонстрировать несостоятельность учения Рамуса о «естественности» диалектики. Это учение предполагало в качестве одного из своих предпосылок наличие у человека врожденного знания начал природы и первоэлементов рационального познания. В своей инаугурационной речи при вступлении в должность ординарного профессора в 1585 г. Дзабарелла вновь и вновь настаивает на своей верности основам Аристотелевой эпистемологии: у человека, утверждает он, не может быть никакого врожденного знания, а только почерпнутое из опыта или внушенное Богом (см. *Dal Pra M. Una "oratio" programmatica di G. Zabarella* // *Rivista critica di storia della filosofia*. № 21. 1966. P. 286–290).

Другим предметом критики со стороны Дзабареллы был тезис Рамуса о тождественности категорий *метода*, то есть эвристического инструмента, позволявшего путем силлогистического рассуждения прийти к познанию новых вещей, и *порядка*, то есть систематического устройства самой науки, оперирующей методом (последнее является условием возможности ее последовательного изложения, а значит, и преподавания). Дзабарелла четко отделяет друг от друга два этих понятия, ссылаясь на авторитет Аристотеля и опираясь на арабскую перинатетическую традицию (в первую очередь, разумеется, на Аверроэса), которую он очень хорошо знал. Кроме того, он использует логические теории схоластов, в частности, У. Оккама. Согласно Дзабарелле, учение о методе принадлежит логике, ибо сам метод есть не что иное как «навык (*habitus*) логического мышления». А природу логики Дзабарелла понимает в полном соответствии со схоластическим ее определением как «науки о вторичных интенциях». Вторичные же интенции в позднесредневековой номиналистической метафизике характеризовались как не более чем «измышления» (*figmenta*) нашего разума: именно поэтому, то есть в силу отсутствия у нее реального предмета, логика не может считаться наукой, а лишь

инструментом познания. Тем самым Дзабарелла устанавливает дистанцию между логикой и метафизикой — тезис, у которого сразу же нашлись противники. Наиболее известным и активным из них был Франческо Пикколомини (1520—1604), который утверждал, что метод содержится в самой природе вещей, а отнюдь не только в разуме познающего субъекта (об этой полемике см.: *Ragnisco P. Giacomo Zabarella, il filosofo. La polemica tra Francesco Piccolomini e Giacomo Zabarella nella università di Padova // Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti. Set. VI. 1885-6. T. 4. P. 1217—1252; Gilbert N. W. Renaissance Concepts of Method. N.-Y.: Columbia University Press, 1960. P. 174—175).*

Само заглавие раздела — «о методах» — сформулировано полемически. Грамматическое число в этом заглавии сразу же и однозначно определяет позицию автора в споре о возможности единого метода. Опираясь на «*Arg Parva*» Галена, а также на комментарии Аверроэса и «Аналитики» Аристотеля, Дзабарелла перечисляет четыре метода: разрешительный, сочетательный, разделительный и определительный. Основное внимание он уделяет первым двум, которые становятся для него критерием классификации дисциплин, отличной от традиционной (по объекту). Разрешительному методу соответствует в схоластической логике силлогизм *demonstratio quia* (апостериорное доказательство), а сочетательному — *demonstratio propter quid* (априорное доказательство). Первый из этих методов применяется в созерцательных науках, а второй — в практических (к числу которых Дзабарелла относит и математику, поскольку в ней доказательство осуществляется от известного к неизвестному). Однако наилучший способ познания — *demonstratio potissima* — предполагает совместное использование того и другого: для достижения высшей степени достоверности необходимо, выявив причину какого-либо явления, осуществить *проверку* (*examen*), возможно ли вывести это явление обратно из найденной причины. Таким образом, процесс познания в созерцательных науках приобретает вид трехчастной схемы: *resolutio — examen — compositio*. Этот «наилучший метод доказательства» называется также регрессивным.

Учение Дзабареллы о регрессивном методе дало основание многим исследователям вписать его в генеалогию предшественников Галилея, Кеплера и Ньютона: так, Э. Кассирер упоминает его наряду с П. Помпонацци в числе предтеч научной революции XVII в. (*Cassirer E. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit.*

Berlin: Verlag von Bruno Cassirer, 1906. S. 146.), а Дж. Рэндэлл был близок к тому, чтобы отождествить *regressus* с гипотетико-дедуктивным методом нововременного естествознания (*Randall J. H. The School of Padua and the Emergence of Modern Science (Saggi e Testi I)*. Padua: Antenore, 1961. P. 63).

Ниже мы приводим перевод второй главы раздела «О методах», посвященный определению категории метода как в самом общем смысле, так и *sensu stricto*. Перевод выполнен по изданию: *Jacobus Zabarella. Opera logica*. Coloniae: Sumptibus Lazari Zetzneri, 1597. P. 135–138.

ГЛАВА II. ЧТО ЕСТЬ МЕТОД В ШИРОКОМ СМЫСЛЕ ЭТОГО СЛОВА

Намереваясь говорить о методах и порядках, мы должны, прежде всего, понять, что есть метод как таковой — метод, который является самым общим родом для этих понятий². Ведь если мы рассмотрим само значение слова *метод*, мы сможем причислить к методам не только то, что называется этим словом в узком смысле, но и некоторые виды порядков, которые в более строгом смысле от методов отличаются. Это возможно благодаря тому, что эти виды порядков представляют собой как бы пути или переходы от одного к другому, каковы и называются по-гречески *methodos* в собственном смысле этого слова. Таким образом, метод в широком смысле есть, как нам кажется, не что иное, как навык логического мышления, или, иначе говоря, свойство ума, которое служит нам средством приобретения знаний о вещах. Ибо обыкновенно не всякий путь и не всякий переход называется методом, а только тот, посредством которого наш разум приобретает знание о вещах³. Поскольку же, как мы сказали, метод является навыком логического мышления, то не следует забывать и о том, что метод бывает двух видов, как и сама логика делится на два вида, о чем мы уже говорили выше в этой книге: один ее вид применяется к вещам и является средством их познания, другой же берется отдельно от вещей. Как мы уже показали выше, первый вид не является познанием, но средством познания, которое используется по обыкновению; второй же вид — не простое орудие, но знание, для приобретения которого это орудие применяется. На том же основании мы можем и методом называть иногда орудие ума, которое доселе не применялось ни к какой вещи или знанию, а иногда само это знание. Вот почему Аристотель во многих местах своих сочинений имел обыкновение называть

² Дзабарелла отличает «метод в широком смысле слова», то есть любую последовательность, от метода «в собственном смысле», под которым понимается эвристический процесс перехода от известных посылок к подлежащим нахождению следствиям. Развернутую характеристику последнего см. в комментарии Дзабареллы на «Физику» Аристотеля: *Jacobus Zabarella. In libros Aristotelis Physicorum commentarii*. Venice, 1601. F. 4r.

³ См. в предисловии о споре Дзабареллы с Фр. Пикколомини и рамистами относительно правомерности отождествления «метода» и «порядка».

сами науки или дисциплины методами⁴: ведь все они пользуются методом и, более того, созидаются им. Таким образом, оказывается, что они суть не что иное, как логические методы, рассмотренные в их применении к вещам.

Мы же в настоящем сочинении предполагаем рассмотреть метод не в его применении к вещам, но отдельно от вещей. Если бы мы стали рассуждать здесь о методе в математике или науках о природе, то предметом нашего рассмотрения стали бы сами вещи и природа самих наук, что далеко отстоит от нашего намерения, которое заключается в том, чтобы исследовать природу метода самого по себе. Поэтому мы решили называть методом служебное свойство ума, которым мы пользуемся для познания вещей.

Хотя мы и сказали, что метод — это орудие, его отличие от органов тела очевидно, ибо он является орудием ума, а не тела, будучи неким навыком души, который служит нам для приобретения всех остальных навыков. Отсюда выводится первое различие в предмете нашего рассуждения: это различие между методом и любым другим видом орудий. О различии этом упоминает Аристотель в книге *Об истолковании* в главе «О речи», где он говорит следующее: «Всякая значащая речь существует не как орудие, но по произвольному установлению людей»⁵. Здесь Аристотель спорит с Платоном, который полагал, что имена, слова и состоящая из них речь суть естественные орудия, данные нам природой для обозначения вещей, и представляют собой подобающие и соответствующие своему предмету наименования⁶. Аристотель же отвергал это мнение, ибо считал,

⁴ Здесь Дзабарелла касается очень болезненного для него вопроса о точном значении слова «метод» у Аристотеля. С одной стороны, привлекая обширную комментаторскую традицию, он пытался доказать, что это слово означает «переход от априорных принципов к конкретным явлениям». С другой же стороны, его филологическая квалификация не позволяла ему игнорировать те места во «Вторых аналитиках», где Аристотель прямо называет методом не процедуру доказательства, а науку, этой процедурой оперирующую. Для того чтобы скрыть то насилие над текстом, которое позволяет ему получить нужное истолкование термина «метод», Дзабарелла задействует греческую традицию аристотелевских комментариев (Александр Афродисийский, Симпликий), где значение этого термина трансформируется в выгодную для него сторону (об этом см.: *Gilbert N. W. Renaissance Concepts...* P. 166–170).

⁵ В пер. Э. П. Радлова: «Всякая речь что-то обозначает, но не как естественное орудие, а, как было сказано, в силу соглашения» (*Об истолковании*, 16b 30–17a5).

⁶ Имеется в виду знаменитейшее в истории наук о языке место из диалога «Кратил» (383a–b; 435d–436a), которое инициировало дискуссии о происхождении языка, унаследованные от Античности Средневековьем, а от него, в свою очередь, Новым

что собственное наименование вещи устанавливается людьми произвольно, а не определяется природой этой вещи. Может быть, мы сумеем примирить этих философов, если скажем, что звук, обладающий значением, состоит из двух частей, то есть из материи и формы. Материя — это голос, который возникает естественным путем; форма — это членение звуков, которое целиком и полностью производится нами. Таково ли было мнение Платона — об этом мы в настоящем сочинении говорить не будем; как бы то ни было, мы определенно можем утверждать, что Аристотель не отрицал того, что членораздельные звуки являются средствами обозначения понятий, которые пребывают в душе, но отказывался признавать их естественными орудиями в том смысле, в котором называл их таковыми Платон. Ведь и в самом деле есть такие орудия, которыми мы обозначаем понятия, образующиеся в нашей душе, однако это не методы и вообще не логические средства, поскольку метод — это навык души, а не членораздельный звук, и он служит не для обозначения, а для сопоставления знания с другим знанием, уже известным. Кроме того, всякий метод и всякое логическое средство — это путь и продвижение от одного [предмета] к другому [предмету] того же рода или порядка, например, от вещи к вещи, от понятия к понятию, от звука к звуку, поскольку обо всех этих предметах может быть высказано верное суждение. Логическое рассуждение может вестись о вещах, понятиях и звуках, но не одновременно обо всех этих предметах, а попеременно и в разное время. Однако когда посредством звука обозначается вещь, не происходит перехода от одного предмета к другому того же рода — звук и вещь соединяются непосредственно и мгновенно: значит, в этом случае не может быть речи о рассуждении или переходе в собственном смысле — прежде всего потому, что переход осуществляется не от одного к другому, а от того же к тому же самому. Ведь хотя звук по материи своей и отличается от понятия, формально они суть одно и то же; поскольку звук обозначает понятие или вещь, постольку никакого перехода от одного к другому быть не может. То, что подобное средство обозначения понятий не является логическим средством и логику обращение к подобному средству совершенно ни к чему, очевидно само по себе

временем. В центре этой полемики был вопрос о том, существует ли естественная связь между знаком и понятием или предметом, который он обозначает (*phusei*), или же знак связывается с референтом по произвольному установлению (*thesei*). Подробнее об античном этапе этой полемики см.: *Верлицкий А. Л.* Античные учения о возникновении языка. СПб., 2006. *Passim*.

и несомненно. Ведь мы выше сказали о том, что звук состоит из двух частей: из материи, то есть голоса, и членения, то есть формы. О голосе логик рассуждать не должен, ибо это предмет исследования физика, но и членение звука также не относится к его области, ибо судить о том, как следует разделять речь на членораздельные звуки, — это дело грамматика или того, кто дает вещам имена. Поэтому Аристотель уже в самом начале своего сочинения о науке логики считает само собой разумеющимся определение звука как обозначения понятий и не берется за рассмотрение того, каким образом подобные звуки образуются, но заимствует их в готовом виде у знатоков соответствующей науки. Более того: ни в одном из своих сочинений он не упоминает об этом орудии. Далее, надлежит знать, что всякий метод есть логический навык — точнее, служебный логический навык. Поэтому определение метода было бы неполным, если бы мы сказали, что метод — это служебный навык ума, хотя это определение и включало бы в себя указание на род и видовые отличия и было бы, как сказано выше, эквивалентным предмету. Ибо Аристотель во второй книге *Вторых аналитик* учит, что определение акцидента не может быть полным, даже если оно соответствует сущности определяемого предмета и равнозначно ей, но при этом не включает в себя указание на внешнюю причину, от которой этот акцидент зависит⁷. Например, следующее определение: «затмение — это отсутствие лунного света» — хотя и соответствует сущности определяемого предмета и равнозначно ей, не является полным, если не будет дополнено указанием на внешнюю причину, а именно — противостояние Земли. Следовательно, коль скоро метод — это орудие, а главная причина всякого орудия — это цель, то нам надлежит добавить к определению метода указание на целевую причину. А целевая причина — это познание вещей, достигаемое посредством метода; в этом и заключается вся природа метода. Исследуя ее, мы можем не без оснований называть методами все науки, то есть способы научения и передачи знаний, а также все искусства: ведь само слово *учение* означает цель применения метода. Однако были и такие, кто считал учение родом методов, порядков и даже наук, ибо они рассматривали все эти навыки так, как они преподаются, то есть передаются от ученого, обладающего ими, его ученикам⁸. Так, например, если некто преподает науку о природе в соответствии с тем

⁷ Вторые аналитики, II, 1-10.

⁸ Здесь речь идет о Пестре Рамусе и его сторонниках.

навыком, который сам имеет, то наука о природе будет называться учением. Равным образом, и наставник, обладающий логическим навыком, обучает других способу применять этот навык, а также порядку и методу применения этого навыка. В этом случае порядки и методы будут называться учениями, ибо передаются от наставника его ученикам; поэтому при определении метода и порядка они и считали учение родом для этих понятий. Это положение я совершенно не разделяю, так как подобный способ рассмотрения предмета (*consideratio*) основывается на частном и случайном: это все равно как если бы они, ведя рассуждение о человеческой природе, обращали внимание на то, что человек прогуливается, разговаривает или носит белую одежду, и все эти и подобные им частности включали бы в определение человека. На самом же деле природа всякого метода и порядка заключается в том, что они являются навыками души, которые служат нам для преподавания какой-либо науки или какого-либо искусства или для приобретения каких-либо знаний. Однако то, что некий человек, обладающий логическим навыком, передает его другому, является случайным и чуждым собственной природе логики. Ведь точно так же случается и в строительном искусстве, что человек, владеющий этим искусством, обучает ему других, однако конечной целью (*scopus*) этого искусства является не обучение, а постройка дома, ибо можно владеть этим искусством и при этом не обучать ему других. С равным основанием и логик может обладать соответствующими служебными навыками, но никому их не передавать, а самостоятельно исследовать предмет какой-либо науки или преподавать другим саму эту науку. Ведь одно дело преподавать логику, а другое — преподавать науки или искусства посредством логического навыка. Итак, по роду своему метод есть не что иное, как логический навык, по видовому отличию — навык инструментальный, целевой же причиной его является познание вещей, приобретаемое либо посредством одного и того же метода, либо разных.

Таково же, без сомнения, было и мнение Галена, которое он излагает в начале своего сочинения «О медицинском искусстве», говоря: «Есть три учения, которые основываются на порядке»⁹. Под порядками он имеет в виду три способа упорядоченного преподавания любых наук и искусств. Однако он не говорит, какие именно по-

⁹ Tres sunt omnes doctrinae, quae ordine comparantur (*Opera omnia* / Ed. Kuhn. Lipsiae, 1821. Vol. I. P. 305).

рядки называются учениями: ведь наставник в логике преподает ученикам согласно трем порядкам. Тот, кто примет это во внимание, не станет отвергать тот довод, который мы привели. Равным образом, Аристотель, который в начале I книги «Вторых аналитик» утверждает, что всякому учению предшествует познание¹⁰, разумел под словом «учение» преподавание не самой логики, а наук. Это мы всегда должны иметь в виду, когда называем эти навыки учениями, ибо относим слово «учение» не к наставнику в логике, но к самой логике в ее применении к наукам. Также мы должны понимать, что в преподавании всех дисциплин логика используется в качестве орудия, ибо таково ее предназначение. Что касается тех положений, о которых мы вели речь выше, то их можно доказать посредством следующего аргумента: все, что принадлежит к сущности какой-либо вещи, содержится в ее определении либо как ее род, либо как видовое отличие и не может быть никоим образом отделено от нее. Так, не может быть человека, который не был бы животным или не был бы разумен. Однако может быть порядок или метод, который существует в качестве навыка в душе какого-либо человека, но которому человек этот никогда бы никого не обучал: тем самым мы получили порядок или метод, которым не подобает имя учения в оговоренном нами смысле. Следовательно, учение не является ни их родом, ни видовым отличием, поскольку в установленном нами значении не входит в определение этих понятий. Однако орудия или служебные навыки ума необходимы всегда, ибо хотя в речи или при написании какого-либо сочинения может использоваться метод, тем не менее он происходит от навыка и служит обозначением этого навыка, поскольку звуки и буквы суть обозначения понятий, которые содержатся в нашей душе. Сказанного достаточно для определения метода в широком смысле этого слова; теперь же мы перейдем к его видам.

¹⁰ Вторые аналитики, I, 1.

Петр Рамус

ДВЕ КНИГИ ДИАЛЕКТИКИ¹¹Книга вторая, то есть О суждении¹²

¹¹ Перевод сделан по изданию: «Petri Rami Veromandui, Regii Professoris, Dialecticae libri duo. Spirae, apud Bernhardum Albinum. MDXCV (1595)». Для сверки также использовался текст издания Вильгельма Родинга 1580 г. «Petri Rami Veromandui, Regii Professoris, Dialecticae libri duo. Ex Variis Ipsius Disputationibus. Et Multis Audomari Talaci commentariis denuo breviter explicati per Guilelmum Rodingum. Francofurti, MDLXXX (1580)». Оба этих издания содержат последнюю версию «Диалектики» Рамуса, то есть воспроизводят последнее прижизненное издание 1572 года, выпущенное в Париже в год смерти автора. Иначе говоря, здесь передан последний раздел из наиболее авторитетного и популярного варианта «Диалектики», чаще всего использовавшегося в раместских школах. Согласно В. Онгу, «Диалектика» Рамуса выдержала при жизни автора около 39 изданий, всего же (до 1950 г.) около 260-ти. Из прижизненных изданий семь наиболее важных содержат существенные дополнения или изменения, постоянно вносившиеся автором. Помимо изданий на латинском языке, Рамус выпустил в 1555 г. версию на французском, ставшую одним из первых в истории логических трактатов на vernacularном языке, т.е. не на латыни. Сам Рамус в предисловии, обращенном к читателю, понимает «Диалектику» как «институцию», т.е. *Наставление в искусстве Логики*. Но цинерономанско-бюцианскому образу Рамус эксплицитно отождествляет «диалектику» с «логикой», сама же диалектика определяется им как «искусство правильного рассуждения» (Dialectica, с. 11 — здесь и далее, если специально не отмечено иное издание, указание страниц по изд. 1595 г.). В свою очередь, «искусство» определяется Рамусом в его сочинении «Комментарии к курсу свободных искусств» (Scholae in liberales artes, 1569) *методически* — то есть из него понимания метода как расположения и упорядочивания, — следующим образом: «Искусство есть постижение и упорядочивание однородных вещей посредством наиболее общего, подлинного и наиболее специального» (Scholae dial., lib. IV, caP. 1). Поскольку диалектика учит о методе, она и для Рамуса оказывается своеобразным «искусством искусств», как гласит классическая формула в начале «Логических сумм» Петра Испанского. Следует также учитывать, что Рамус — в противоположность многим гуманистам — четко отделяет диалектику от риторики, так как первая имеет дело с умом и «разумением» (doctrina mentis et rationis), а вторая с произносимой речью (oratio) в аспекте ее стиля/словесного выражения (elocutio) и произнесения (actio). (Scholae rhet., lib. XI, col. 339–340).

¹² Общая композиция искусства и рамусовского трактата «Диалектика» такова: диалектика делится на две части, или книги, первая из которых трактует о нахождении (inventio), а вторая о суждении (iudicium). Это разделение восходит к цинероновской тонике и было возобновлено в несколько измененной форме в знаменитой книге немецко-голландского гуманиста Рудольфа Лгриколы «О диалектическом нахождении» (De inventione dialectica libri tres, изд. 1515, Лувен), благодаря огромному влиянию которой оно стало популярным среди гуманистов, в том числе и в среде парижских магистров искусства. Рамус придерживается этого принципиального разделения диалектики во всех вариантах своей «Диалектики», начиная с ее первого издания в 1543 г. (ср.: «Duae (sc. Dialecticae partes) ... inventio iudiciumque». Dial. 1543, fol. 8v). Он настаивая на сущностном характере этого разделения («разделение логики на нахождение и суждение является сущностным для искусства диалектики» — см. Schol. dial., II, 8, col. 53–54). Согласно Рамусу, «нахождение есть часть диалектики, трактующая о нахождении аргументов» (Диалектика, с. 11). В издании 1546 г.

Глава 17: О единственном Методе согласно Аристотелю¹³.

нахождение характеризуется как «учение о понимании и нахождении того, что может быть сказано о некой данной вещи» (Dial. 1546, fol. 3–4). Эта первая часть диалектики учит нас тому, как следует находить некие аргументы в так называемых «общих местах» (*loci communes*) или топосах, которые понимаются в этой традиции как «*sedes argumentorum*» (местонахождения аргументов). Аргумент же определяется Рамусом почти таутологически как «то, что создано, чтобы пояснить или доказать нечто» (Диалектика, с. 11), после чего Рамус уточняет, что аргументы — это «единичные доводы (*rationes*), рассмотренные по отдельности и сами по себе» (Там же). Иначе говоря, именно *аргумент* является основной и элементарной понятийной единицей в диалектике Рамуса, приблизительно соответствуя по начальности и значимости понятию «операции интеллекта» в схоластической перипатетической традиции эпистемологии, логики и психологии, которая учила о трех операциях интеллекта: понимании простых содержаний, сочетании и разделении и пропозиции или суждении, наконец, о силлогистическом дискурсе или аргументации. Именно поэтому, что Рамус определяет диалектику как искусство правильного рассуждения (*disserendi*), в аргумент занимает место понятия, бывшего у схоластов результатом первой операции, — рамистская диалектика в гораздо меньшей степени, чем схоластическая логика и теория познания, основывается на психологии. При этом также разрывается традиционная связь аргумента с силлогистикой, что проявляется далее и том обстоятельстве, что силлогизм оказывается лишь одним из, а именно вторым, видов суждения, наравне с аксиомой в методе. Вторая книга «Диалектики» и вторая часть диалектического искусства Рамуса — это учение о суждении или расположении (*dispositio*) аргументов, она трактует «о расположении аргументов для того, чтобы правильно о них судить. Ибо о каждом аргументе выносится суждение согласно некоторому твердому правилу расположения» (Диалектика, с. 71). В отличие от первой части, где Рамус более или менее оригинально воспроизводит Агриколу, учение о суждении или расположении всегда было для него центральным по значению (уже в первом издании 1543 г. — «наилучшая и наилучшая часть искусства» (Dial. 1543, fol. 19v)). Именно эту часть Рамус постоянно разрабатывал, изменял и улучшал, именно в ней он был наиболее оригинален, именно содержащимся в ней учением о методе он приобрел более всего славы и влияния. Начиная с издания 1556 г., Рамус разделяет учение о суждении на три части: 1) высказывание или аксиома; 2) силлогизм; 3) метод. В нашем (последнем) издании суждение предварительно разделяется на аксиоматическое и диалектическое, а второе уже на силлогизм и метод. Таким образом, перепеченный здесь раздел о методе (главы 17–20 второй книги о суждении) является завершением всей «Диалектики», ее последней в в некоторых отношениях наиболее важной частью.

¹³ Требование уникальности, или единства и единственности, метода было эксплицитно выдвинуто им в издании «Диалектик» 1566 г.: «В правильно преподаваемых искусствах этот метод является единственным в единственном» (Dial. 1566, fol. 233). В 1557 г. Рамус даже вынул специальное жеболовое полемическое сочинение, где доказывал противоречащий мнению традиционных аристотеликов («толкователей Аристотеля, и в особенности против Галена») тезис «О том, что, согласно суждению Аристотеля, существует единственный метод для познания и некоторого учения». Настойчиво выдвигаемый Рамусом и защищаемый впоследствии рамистами тезис об уникальности или единственности метода, которого падлежит придерживаться в любом искусстве или науке, по праву может рассматриваться как основное и наиболее выдающееся достижение Рамуса в истории философского знания. Именно это утверждение о необходимости одного общего рационального метода, применимого по всех областях знания, делает Рамуса если не «отцом», то истоком новоевропейского понятия метода. Потому эти главы о методе в рамистской диалек-

Метод — это дианоия¹⁴ различных однородных аксиом¹⁵, распо-

тике следует сопоставлять с первыми четырьмя правилами «для направления ума» Декарта в его первом, при жизни никогда не публиковавшемся сочинении, в котором Декарт был наиболее откровенен в выражении своих связей с традиционными понятиями и учениями. В нашем издании Рамус специально настаивает именно на том, что этому же методу учил и Аристотель. Следует отметить амбивалентность отношения Рамуса к Аристотелю: Рамус вачивал как жесточайший критик Аристотеля, пытавшийся гуманистически противопоставить ему Платона, однако в последний период своей ученой деятельности он не только пытается доказать свое согласие с Аристотелем, но и стремится продемонстрировать, что его истолкование некоторых положений Стагирита является судиственно верным — в противоположность схоластам и иным современным ему аристотеликам. Например, в «Schol. dial., II, 5, col. 42» он утверждает, что «соблюдает и защищает законную философию Аристотеля на основании законного смысла аристотелевских сочинений». Также он утверждает, что дополняет и улучшает философию и логику Аристотеля, так что предложенная им логика является вполне аристотелической (см. Petri Rami et Audomari Talaci Collectanea Praefationes, p. 45—46). Помимо содержательных замечаний, которых не могло не быть, учитывая, что аристотелевская логика продолжала в некоторых частях оставаться основой для любой попытки некоторого «обновления» логики (подробнее об этом см.: Risse W. Die Entwicklung der Dialektik bei Petrus Ravvus // Archiv für Geschichte der Philosophie. Bd. 42 (1). 1960), следует иметь в виду, что необходимость соотношения своего учения с Аристотелем («согласие Аристотелю») для Рамуса безусловно была вызвана соображениями популярности: в конце XVI в. только тот ученый мог всерьез рассчитывать на содержательное внимание других ученых к своему труду, а также на его дальнейшее распространение, кто если и не был аристотеликом, но все же соотносил свою доктрину с общепринятой в школах, т.е. аристотелевской. За год до смерти Рамуса в Лозанне было опубликовано его полемическое сочинение «Защита Аристотеля Петром Рамусом против Якоба Шека» (Defensio Petri Rami pro Aristotele adversus Jacobum Schecium). Сочинение было направлено против известного немецкого протестантского перипатетика из Тюбингена, который вступил в полемику с Рамусом в 1570 г. относительно верности логики последнего Аристотелю.

¹⁴ Рамус определяет метод как «*διανοία*», используя греческое слово, означающее «разумение». Почему? Согласно обычному пониманию дефиниции, которое Рамус вполне разделяет, определение состоит из рода и видовой дифференции. В этом определении «*дианоия*» является родом, так как суждение по Рамусу может быть либо аксиоматическим, либо *дианоэтическим* (ср. Дialeктика, с. 72). Дианоэтическое суждение, или *дианоия*, в противоположность аксиоме, — это «*дедукция*», или выведение «одной аксиомы из другой» (см. там же), то есть некоторое расположение трех или более аргументов, из которого познается их связь и выносится суждение о следовании или порядке. Сама «*дианоия*» оставлена без перевода, поскольку Рамус пытается здесь в гуманистической манере подчеркнуть греческим словом терминологическую пованцию, отделяя аксиому как некое простое суждение от «разумения» как общего рода для силлогизма и метода. Соответственно, в этом определении термин «*дианоия*» указывает на существенную принадлежность метода к *суждению* или *диспозиции*. Метод — это и есть дианоэтический вид суждения, в котором совместно *располагается множество* разных аксиом или аргументов, а не один аргумент с другим, и не один с двумя, как в *суждении аксиомы* или в *суждении силлогизма*.

¹⁵ Аксиома есть первый *вид* суждения и определяется Рамусом как «расположение аргумента вместе с аргументом, в котором выносится суждение о том, что аргумент есть либо не есть нечто» (Дialeктика, с. 72). Аксиома равна по содержанию тради-

женных¹⁶ в зависимости от ясности их природы, из какого рас-

цпионному понятию *суждения*, или *пропозиции*, где нечто (предикат) предципируется о чем-то (о субъекте). Это подтверждается и рядом отождествлений, совершаемых Рамусом: «аксиома называется по-латыни высказыванием, выражением». Подтверждается также и тем, что основными свойствами аксиом Рамус считает то, что они могут быть утвердительными или отрицательными и истинными или ложными (Там же). Крайне существенным для дефиниции метода является упоминание об *однородности* различных аксиом, которые дианоэтически располагает метод. Однородность есть требование второго «закона» для содержащихся в искусствах аксиом. Рамус утверждает: «Аксиома необходима, когда она истинна всегда и не может быть ложной. И такая утвердительная аксиома является истинной «обо всем»... Все аксиомы искусств должны быть таким образом истинными «обо всем», по мимо того они должны также быть однородными и кафолическими (т.е. универсальными). Аксиома однородна, когда ее части сущностно связаны между собой, как субъект для собственного приводящего или род для вида, и тогда она называется истинной «сама по себе». Наконец, кафолической, или универсальной, аксиома бывает, когда последующее всегда истинно о предшествующем не только «обо всем» и «само по себе», но также и взаимно, то есть так, как, например, человек есть разумное животное, — и тогда это называется аксиомой, которая истинна как универсально первое суждение. Таковы законы всего, что содержится в искусствах... первый закон «обо всем» — закон истины, второй закон «самого по себе» — закон справедливости, и третий закон «универсально первого» — закон мудрости». (Диалектика, с. 73–74). Разумеется, Рамус творчески использовал общеизвестное Аристотелевское наследие, оригинально переработав здесь те эпистемологические характеристики, которые Аристотель описывает в 4 гл. I кн. «Второй Аналитики» как необходимые для универсальности научного доказательства. Рамус понимает эти законы как то, что отделяет необходимые аксиомы искусств от могущих иногда быть истинными человеческих мнений. Необходимые аксиомы могут быть также охарактеризованы как правила или предписания искусства. Более того, в конце гл. 2, из которой мы привели длинную цитату выше, Рамус, который в общем предпочитает говорить об искусствах или дисциплинах и, скорее, избегает термина «наука», бывшего признаком «ничольного перинатетического дискурса», утверждает, что «суждение в смысле таких кафолических/универсальных аксиом», т.е. суждение как необходимая аксиома, удовлетворяющая требованиям всех трех законов, — «это и есть наука в истиннейшем и первом значении» (Там же). Иначе говоря, метод есть метод искусств или науки. Он располагает аксиомы, которые необходимы и истинны сами по себе. Некоторые рамисты истолковывали это место также в том смысле, что аксиомы должны быть однородны или сущностно связаны между собой, т.е. должны принадлежать к одному искусству или науке. В этом случае следовало бы задаться вопросом о том, посредством чего устанавливается подобная однородность, — в суждении ли аксиомы или же посредством самого метода? Формулировки, используемые здесь в первых двух предложениях для дефиниции и описания метода, скорее, свидетельствуют в пользу того, что именно метод располагает в порядке разные по общности аксиомы, устанавливая между ними сходство, т.е. одновременно выбирая их как однородные из уже найденных, обосужденных в аксиоматическом суждении и выведенных в силлогизме.

¹⁶ Буквально у Рамуса стоит: «praepositorum», т.е. «положенных одна прежде другой». Перевод руководствуется общим определением метода как существенной части *расположения*. Главное отличие концепции Рамуса от иных концепций метода его времени (в частности, от учения Дзабареллы) состоит, помимо его требования единства метода, в том, что Рамус намеренно отождествляет метод с диспозицией, расположением. Для него метод всегда имеет дело с уже найденным, поэтому «мето-

положения мы выносим суждение¹⁷ об их сходстве между собой¹⁸, а также запоминаем¹⁹ это сходство. И точно так же, как в аксиоме мы обращаем внимание на истину и ложь²⁰, в силлогизме — на следование

да нахождения» как специальной части диалектики у Рамуса просто не существует. Нахождение же как 1 часть его диалектики имеет дело с «сокровищницей» уже существующих дисциплин, с историей, или, когда Рамус эксплицитно говорит об эпистемологических началах человеческого знания вообще (что он, впрочем, делает крайне редко), он ссылается на общепринятое аристотелевское учение о том, что наше знание происходит из чувств. Метод располагает аксиомы в зависимости от «ясности их природы». О том, что значит ясность природы аксиомы, будет сказано ниже — ср. списки 13 и 14.

¹⁷ Как мы пояснили выше, метод — это и есть высшая форма суждения, согласно Рамусу. Суждение или расположение — главная часть рамистской диалектики, а метод — ее ядро. Рамус открыто говорит в разделе о методе в издании 1566 г., что «это искусство (т.е. искусством метода), без сомнения, намного более превосходное, чем искусство, содержащееся в местах для нахождения, в высказывании или в силлогизме» (*Dial.* 1566, fol. 238).

¹⁸ «*Convenientia*» — сходство или соответственность. В методическом расположении мы выносим суждение о сходстве аксиом между собой, которое они имеют постольку, поскольку они однородны. Мы полагаем, что здесь под сходством имеется в виду не некое «подобие» (*similitudo*), по отношению аксиом к одному роду или к одному *порядку* некоторой дисциплины. Порядок, о котором отчетливо говорит сам Рамус в следующем предложении как об отличительном критерии метода, — это и есть последовательность отдельных элементов, расположенных согласно правилу. Стоит, однако, отметить, что суждение о сходстве и дианоа, располагающая аксиомы, — это, согласно Рамусу, не два разных суждения, но одно-единственное, то есть метод (как вид суждения). Синонимом сходства в школьной традиции была «упорядоченность» (*ordinatio*). Напомним еще раз цитату, согласно которой «искусство есть постижение и *упорядочивание* однородных вещей посредством наиболее общего, подчиненного и наиболее специального» (*Scholae dial.*, lib. IV, cap. 1). По существу, это еще одна формула метода, из которой следует понятийное тождество метода и упорядочивания.

¹⁹ Память не случайно указывается Рамусом как часть определения метода. Для диалектики, во многом основывающейся на наследии Агриколы и гуманизма, т.е. испытавшей сильное влияние риторически-топической традиции, память была неотъемлемым элементом искусства диалектики. В риторике же память (или запоминание) наравне с суждением (т.е. расположением) всегда была одной из 5 частей подготовки речи оратором. О традиции искусства памяти, ее истоке в риторике и ее влиянии в европейской топической и диалектической традиции см. работу *Иейтс Фр.* Искусство памяти. СПб: Университетская книга, 1997. В первом (платоническом) издании «Диалектики» 1543 г. Рамус максимально сближает суждение и память: «должно быть одно и то же наставление для двух важнейших сил души, то есть суждения и памяти» (*Dial.* 1543, fol. 19). Новое в данном месте у Рамуса состоит в том, что память подчиняется общему и единственному методу, становится его функцией, — располагая и упорядочивая, мы не только судим, но и запоминаем.

²⁰ Аксиома, или аксиоматическое суждение, может быть, согласно Рамусу, «истинной или ложной». «Истинной аксиома является, когда она высказывает так, как есть вещь; ложная — когда наоборот». (*Диалектика*, с. 72). Истинная аксиома может быть необходимой и контингентной, то есть иногда истинной, а иногда нет. О законах необходимых аксиом см. выше сноску 5. Означает ли положение о том, что в аксиоме мы обращаем внимание на истину и ложь, что, в случае силлогизмов или метода, аксиомы могут рассматриваться индифферентно к истине/лжи? Хотя Рамус не ставит

или на отсутствие такового²¹, так и в методе требуется²², чтобы то, что более ясно само по себе, предшествовало, а то, что более темно, следовало за ним²³, и в целом [в методе] выносятся суждение о порядке

такого вопроса и методически разделяет рассмотрение аксиом, силлогизмов и метода, скорее всего, имеется в виду, что ложные аксиомы также могут быть расположены в порядке, но из-за своей ложности они не будут принадлежать ни к какому искусству. Отсюда ясно, что метод, о котором Рамус говорит здесь, во-первых, имеет дело с необходимыми, то есть истинными всегда и однородными правилами искусств, но может применяться и в расположении поэтических или исторических аргументов, которые вовсе не всегда будут истинными и необходимыми. Что касается истины/лжи аргументов, найденных в местах, то в нахождении как части диалектики согласно Рамусу вообще не идет речи об истине самих аргументов, но скорее о местах, посредством которых, или, точнее, в которых, они находятся.

²¹ Силлогизм Рамус понимает как такое диалектическое суждение, в котором вопрос (сомнительная или вызывающая затруднения аксиома) располагается как предложение или размещается вместе с некоторым третьим аргументом как посылкой, образуя вместе антецедент силлогизма, из которого необходимо *следует* некое заключение или вывод, являющийся аргументом, удостоверяющим ту первую сомнительную аксиому (Диалектика, с. 81). Поэтому здесь говорится, что суждение силлогизма состоит в расположении, из которого ясно, следует ли или не следует что-то из первой аксиомы. Стоит отметить, что для Рамуса в силу того, что его диалектика сфокусирована на расположении и порядке, то есть на методе, который, как видно чуть ниже, располагает определения и разделения, силлогизм (обладающий таким огромным значением для аристотелевской логики) имеет весьма подчиненное положение, будучи фактически сведен к суждению. В первом издании 1543 г. Рамус был еще более откровенен в этом вопросе, по причине своего явного тогда анти-перипатетизма: «Все искусство может быть совершенно изложено и полностью исчерпано без единого силлогизма» (Dial. 1543, fol. 29). В этом относительном принижении значения силлогизма для диалектики Рамус снова оказывается предшественником Декарта, также весьма низко ставившего силлогистическое искусство как метод исследования истины.

²² Итак, метод есть расположение в порядке согласно правилу, определяющему этот порядок так, чтобы более ясное само по себе предшествовало, а более темное следовало за ним. Необходимо учитывать, что само содержание внутри книг и глав «Диалектики» до некоторой степени расположено согласно этому же методу, ведь Рамус почти всегда начинает с общих определений и разделений. В итоге сама «Диалектика» часто рассматривалась увлеченными рамистами (хотя вряд ли самим Рамусом) как наиболее чистое воплощение представленного в ней метода.

²³ Ясность и темнота, во-первых, могут означать «ясность или темноту речи», то есть пониматься как некие *риторические* характеристики, возмужную значимость которых не стоит недооценивать в случае Рамуса, как и позднее — в случае Декарта. В то же время, ясность (*clarum seu manifestum*) или очевидность (*evidens*) были в школьной традиции одним из основных и наиболее фундаментальных эпистемологических критериев знания. Так, очевидность иногда рассматривалась как первое условие научного знания; интеллекту должно быть очевидно, что причина так-то связана с действием. Более того, подчас сама истина сближалась или даже прямо отождествлялась с ясностью самой по себе. Разумеется в традиции большую роль сыграла и платоновская метафорика света и сияния, связанная с идеей, благом и прочими божественными и достойнейшими предметами философского рассуждения и философского мифа. Однако, когда эти характеристики ясности/темноты встречаются в описании последовательности рассмотрения, стоит прежде

и смешении²⁴. Таким образом, на первом месте из однородных аксиом будет располагаться первая по познаваемости в абсолютном смысле (*primum absoluta notione*)²⁵, на втором — вторая, на третьем — третья,

всего вспомнить то, как сам Аристотель описывал то, что он называл «методом», а именно: как движение между *ясным* или известным *для нас* и *ясным* или известным *по природе*. Несмотря на то, что Аристотель обычно движется по своему пути (методу) противоположным Рамусу способом, здесь важно понимать, что ясность или истина (то есть ясность именно *по природе*) как первое требование учения и искусства у Рамуса, включенное им в описание метода, напрямую наследует именно тому древнему пониманию «метода» у Аристотеля. «Само по себе» или «через себя» означает абсолютно ясное (о котором Рамус говорит тут же, в следующем предложении), то есть без отношения, — либо к нам, как его познающим, либо к иным аксиомам, располагающимся далее в порядке. Иначе говоря, абсолютно ясное, во-первых, должно быть началом последовательности, а во-вторых, знание о нем не должно зависеть от иных вещей, подлежащих знанию, быть их причиной, но не быть причиненным ими. Более затруднительной кажется предпологаемая Рамусом возможность градации, т.е. расположения аксиом по степеням ясности/темноты, однако она объясняется им чуть далее, когда он отождествляет более ясное с более общим, а более темное само по себе — с более специальным, особенным.

²⁴ Итак, метод есть вид суждения, располагающий аксиомы в порядке, нацеленный на «порядок». Порядку, согласно Рамусу, противоположно «смешение», *confusio*. Иначе говоря, в методе мы либо судим о порядке, тем самым создавая его, либо выносим суждение о *смешении* аксиом, и тогда метод выказывает *лишенность* порядка. Сравните это с учением о критике, о методических приемах *сокрытия* в гл. 20. Оно необходимо как часть рамиестского метода. Как без диалектического учения об истине и о лжи как ее лишенности мы не сможем их различить, так и без специального учения о «критике» как *несовершенной* форме метода мы не сможем опознать *искусное* введение в *заблуждение* как искусное смешение аксиом, приведение их в беспорядок. Параллель к этому представляет учение о софистическом силлогизме у перипатетиков.

²⁵ Что такое *первое* по познаваемости в абсолютном смысле? Для Рамуса это представляется достаточно очевидным и однозначным: более ясное, очевидное и абсолютно известное, или первое по знанию, — это причина в вещах, а также наиболее общее и универсальное, поскольку он рассматривает его как сущностные элементы более специального или единичного. Однако, коль скоро используется термин «первое по знанию или абсолютно первое по порядку знания», читателю необходимо учитывать то обстоятельство, что вопрос или проблема того, что есть *первое познающее* в порядке человеческого знания (*quaestio de primo cognito*), был одним из самых бурно и оживленно дискутируемых в начале XVI в. вопросов школьной перипатетической эпистемологии. Представители скотистской школы (Антонио Тромбета и Малафосса да Барджи) спорили против томистов (Кастан), да и такой известный аверронист, как Маркантонио Цимара, ученик Пифо и Помпонаци, дискутировал об этом же в Падуе. В общем различали порядок познания, или происхождения знания, и порядок учения, или адекватности знания своему объекту; последователи Дунса Скота дополнительно различали слитное, или несовершенное, и distinctивное, или совершенное знание. В каждом из этих порядков первым было разное. Если в контексте данных дискуссий взглянуть на суждения Рамуса о первом по познаваемости в абсолютном смысле или по природе, то что в них предпологается, но не высказывается? Принципиально для Рамуса в данном вопросе то, что, поскольку порядок у него полностью тождественен методу, а метод может быть только одним, то и порядок знания он признает *единственным*, который он в более ранних изданиях «Диалектики» еще именовал «порядком доктрины/учения».

и так далее; поэтому метод постоянно²⁶ движется от универсальных вещей к единичным²⁷. Ибо один только этот путь ведет нас от вещей, предшествующих во всех отношениях и абсолютным образом более известных, к объяснению последующих и неизвестных²⁸. Более того, и Аристотель учил об одном только этом методе²⁹.

Этот порядок трактуетея им как последовательность движения от наиболее к наименее универсальному, в пределе — к единичному. Поскольку метод полностью сосредоточен в части диалектики, трагяющей в расположении, то вопрос о методе *нахождения* или познания заранее исключен Рамусом, точнее, выведен за пределы диалектики. Откуда человек берет те аргументы, которые он находит в местах для нахождения, Рамус совершенно не интересуется, они как бы предполагаются уже готовыми для попадания в общие места. Рамус настаивает на чистой *операциональности* метода, он не уделяет особого внимания *психологическому* аспекту эпистемологии, что отличает его как от схоластики, так и, с другой стороны, от новоэпистемологов Декарта и Локка. Поскольку Рамус имеет дело не с порядком более или менее абстрактных и общих понятий, но с расположением универсальных и частных аргументов и правил, то для него не релевантен вопрос о наиболее универсальном (сущем) или наиболее специальном (этой единичной вещи) в человеческом знании как таковом, — ответ ему заранее известен: самое общее определение, с которого начинает некое искусство, и самый особенный пример в нем и будут границами того порядка, в котором располагает его «единственный метод».

²⁶ Характеристика «постоянства», или непрерывности, крайне важна для познания метода Рамуса: именно *постоянство* продвигается по содержаниям искусства расположения, непрерывная «золотая цепь» (образ Рамуса, намекающий на Гомера) определений и разделений, переходов и примеров обеспечивает единство размещения содержания знания в целом, чуть позже названном «системой». Рамус способен сказать, что метод «движется» потому, что метод — это суждение, но не однократное расположение двух аргументов, как аксиома, а последовательное выведение одного из другого. Иначе говоря, не мы движемся по пути (метода), последовательно располагая правила, но метод — это и есть как бы операция последовательного размещения содержаний знания, их упорядочивание.

²⁷ Почему первое для Рамуса — универсальное, а последнее — единичное? Рамус полагает, что универсальное, или общее, есть более простое, чем специальное, будучи частью или элементом, конституирующим последнее. Так, род есть сущностная часть вида, потому в порядке знания или преподавания он понимается и изучается ранее, чем вид. Эта общая схема восходит к платонизму: она была существенно уточнена и дополнена в XIV в. Дунсом Скотом, однако Рамус просто предполагает ее, чтобы использовать в своем учении о методе. Отсюда и та вышеуказанная (в своесте 15) странность, что под единичным Рамус понимает «*пример*», то есть не индивидуальную вещь, а наиболее частный аргумент, объективным коррелятом которого оказывается, конечно, некоторая вещь или обстоятельство.

²⁸ Не следует полагать, что эти «неизвестные» вещи неизвестны нам таким образом, что мы их впервые только находим или познаем посредством метода Рамуса. Как уже отмечено выше, метода *нахождения* у Рамуса не существует, поэтому эти вещи или правила уже всегда найдены, а потому не неизвестны *вообще*. Отсюда и объяснение, о котором говорит здесь Рамус, — это не нахождение абсолютно нового, но приведение в правильную форму знания, когда мы из общего разъясняем частное. Но и то, и другое уже всегда налично. Сравните с этим образ валя, приведенный ниже.

²⁹ Как отмечено выше, для Рамуса это завершение — о *тождестве* его метода с тем, о котором учил Аристотель, — крайне важно. В то же время, необходимо под-

Глава 18: О первом изображении (*illustratio*) Метода посредством примеров из искусств³⁰.

А демонстрируют и защищают единство метода преимущественно примеры из учений и искусств, все правила которых хотя и являются общими и универсальными³¹, но различаются по степени своей [универсальности]; и насколько каждое [правило] будет более общим, настолько же оно предшествует [по порядку расположения]. Самое общее [правило] будет первым по месту и порядку, потому что оно является первым по свету [природы] и [по порядку] знания, а подчиненные правила следуют за ним, потому что они наиболее близки к нему по ясности. И из этих подчиненных правил более известные по природе идут впереди, а менее известные ставятся позади, в конце же устанавливаются наиболее специальные. Итак, первым будет наиболее общее определение, за ним следует распределение³². Если последнее будет

черкнуть, что исторически оно ложно. Помимо того, что для Аристотеля нет никакого «единственного» метода, а есть всегда тот или иной метод, приспособленный к разъяснению и обсуждению некоторых начал в некоторой «прагматии» или трактате, чаще всего он ведет от ясного и известного нам к ясному и известному по природе. В терминах более близких к Рамусу — аристотелевский метод скорее был методом исследования или нахождения, а еще более точно: методом наведения слушателей на начала. Это наведение шло от известного слушателям философии, то есть чаще всего отталкивалось или от их собственных знаний, или от известных им мнений мудрецов и философов, или политических деятелей, или поэтов и приводило к истинным началам. Иными словами, если вообще возможно говорить о методах Аристотеля, то они, по большей части, будут педагогически мотивированными методами *обсуждения*, а не *изложения*, учения и включать в себя как существенный элемент затруднение — апорию, что явно немыслимо как часть метода Рамуса. Безусловно, отдельным вопросом было бы затруднение относительно того, как вообще можно «найти начало»?

³⁰ В этом названии очень хорошо видна педагогическая нацеленность рамистской диалектики. Изображение с помощью примеров, о котором говорит Рамус, — это указание на то, как метод осуществляется в отдельных искусствах, то есть разъяснение общего диалектического учения о методе на более частных и простых для слушателей и читателей примерах. Слушатели и читатели Рамуса — магистры, т.е. преподаватели, или студенты философского факультета, то есть факультета искусств, причем не только в университетах, но и в коллегиях до университета, поэтому рамистское учение о методе ориентировано прежде всего на грамматику, риторику, поэтику, историю, а также на арифметику, геометрию, музыку.

³¹ А именно: согласно положениям Рамуса в 3 гл. 2 части «Диалектики» — об аксиомах как правилах или предписаниях искусств. Ср. сноску 5 выше.

³² Определение (*definitio*) и распределение (*distributio*) как *первые* в методическом порядке аргументы не совсем понятны из контекста данного раздела. Почему именно они *первые*? Ведь характеристика универсальности кажется *внешней* или *привходящей* для них. Они должны быть методически расположены по степени общности и ясности. Еще больше читатель затруднится этим выдвиганием на первое место определения и распределения, если обратит внимание на то, что они уже присутствуют в первой части «Диалектики» как места для нахождения

многосложным, то разделение на целые части должно предшествовать, а разделение на виды — следовать за ним; а сами части и виды опять же надлежит трактовать и определять в том порядке, в котором они были разделены, и если среди них встречается более длинное разъяснение, то их должно сочетать узами переходов. Ведь это укрепит и ободрит слушателя. Опять же, для того, чтобы вещь воспринималась как более знакомая, следует пользоваться привычными примерами.

Представим³³, что все определения, разделения и правила Грамматики найдены, о каждом из них по отдельности вынесено суждение, и все это содержимое [грамматики], будучи записанным на разных табличках, собрано и перемешано друг с другом в какой-либо вазе, как это обычно делается при проведении лотереи. И тут, если ты спросишь, какая часть диалектики научит тебя располагать и приводить в порядок эти спутанные правила, то [мы ответим, что], во-первых, у тебя нет нужды в общих местах для нахождения³⁴, поскольку все содержания учения уже найдены; но также ты не нуждаешься и в первом суждении аксиомы³⁵, поскольку каждая аксиома уже доказана и взвешена; но нет у тебя нужды и во втором суждении силлогизма³⁶, поскольку все споры об отдельных вещах уже обсуждены

аргументов. Определение описывается там как аргумент, имеющий дело с существенными причинами вещи, объясняющий ее чуждость, природу и форму (Диалектика, с. 62). Распределение же имеет дело с целым и частями (Там же, с. 54). Это первенство определения и распределения объясняется исторически: начиная с первого издания 1543 г., именно с помощью этих двух понятий Рамус описывал ту центральную часть расположения или размещения, то есть суждения, которая впоследствии стала учением о методе, — «главные части этого расположения суть две — определение и распределение, ибо, во-первых, целая вещь должна быть определена и объяснена, а потом разделена на части» (Dial. 1543, fol. 27).

³³ Далее следует знаменитая метафора с вазой для лотереи: она использовалась Рамусом и в более ранних изданиях «Диалектики», начиная с 1546 г. Позже она воспроизводилась во множестве рамиестских учебников и нособий и стала наглядным образом для рамиестского метода вообще. Именно в этом изображении Рамус показывает, как «работает» его метод, как его нужно употреблять. Отсюда также наглядно видна универсальность метода (в вазе смешаны *все* содержания некоторого искусства), а также его первостепенная значимость в диалектическом искусстве вообще: Рамус специально проводит задачу через все разделы «Диалектики», как бы возводя читателя по лестнице к наивысшей и наилучшей, завершающей ее части. В этом образе также наглядно представлено разделение и устройство самой «Диалектики» Рамуса.

³⁴ Места для нахождения. Соответствуют I книге «Диалектики» и ее содержанию.

³⁵ Аксиома как первый вид суждения. Соответствует первому разделу II книги «Диалектики».

³⁶ Силлогизм как второй вид суждения. Соответствует второму разделу II книги «Диалектики». Здесь еще раз становится очевидно крайнее своеобразие происходящего из топической традиции новизны Рамусом силлогизма как царя-

и об этих вещах вынесено заключение. Остается один только метод³⁷. Итак, руководствуясь светом искусного метода³⁸, диалектик выберет в этой вазе определение Грамматики³⁹ (ибо это и есть наиболее общее) и на первом месте установит следующее: Грамматика — это учение о правильной речи. Затем он найдет в той же самой вазе разделение Грамматики и поместит его на втором месте, а именно: имеются две части Грамматики — этимология и синтаксис⁴⁰. После этого он разделит в той же самой вазе определение этимологии слов и на третьей ступени присоединит это определение к предшествующим; затем отыщет части слова в буквах и слогах⁴¹, а в словах — их виды, то есть

шения споров или решения вопросов, а также принципиальная несовместимость рамистского понимания диалектики с традиционной перипатетической логикой, сфокусированной на учении о демонстративном силлогизме как основном элементе науки или знания. Для Рамуса наука — это правильно расположенная непрерывная цепь аргументов или правил, а не заключения, познанные в науке. Отчасти именно это оказалось и преимуществом рамистского метода, поскольку из Аристотелевых разъяснений в «Аналитиках» вовсе не так просто понять, как именно разные силлогизмы могут быть объединены в одну науку или дисциплину. Для разрешения с этим связанным затруднений схоластика выдвинула достаточно сложные и не столь популярные теории науки. В схематическом соотношении с логическим корпусом Аристотеля можно считать, что главная часть логики Рамуса, т.е. учение о методе (рамистская «эпистемология»), как бы заменяет собой учение о демонстрации и определении во «Второй Аналитике» Аристотеля.

³⁷ То есть метод как завершающая часть диалектики научает нас располагать и приводить в порядок все найденные аргументы. Универсальность претензии метода основывается на том, что аргументом для Рамуса может быть *все*, — расположить мы можем *все* содержания человеческого знания/рассуждения или даже речи. Здесь впервые появляется возможность образования некоторого целого поля всего человеческого знания. В этом аспекте Декарт слова — прямой наследник Рамуса. Ср. его «Правила для направления ума».

³⁸ Искусный метод сравнивается Рамусом со *светом* для искусств и наук. Вместо традиционного места, в котором сосредоточена метафорика света, т.е. интеллекта, свет прямо атрибутируется здесь методу. Вместо природного света интеллекта — искусная операциональность метода. Метод, как это было показано, есть упорядоченная согласно правилу составленность операций в искусстве. Он останавливается не тогда, когда усмотрена истина вещи, а когда расположены и упорядочены все содержания учения. Отсюда проистекает специфическая не-теоретичность, т.е. ориентированность на пользу и произведение, рамистской диалектики. Если уточнять профессию автора «Диалектики», можно уверенно утверждать, Рамус не физик, не метафизик, тем более не теолог: он «артист», магистр искусств.

³⁹ Рамус написал и издал «Грамматику латинского языка в четырех книгах» в 1559 г., а позже, в 1562 г., издал еще и французскую версию «Грамматики».

⁴⁰ Грамматика разделяется Рамусом на две главных части: этимология и синтаксис. Этимология, как первая часть, истолковывает свойства отдельных слов. Синтаксис же — это вторая часть грамматики, устанавливающая строение и сложение слов между собой на основании их свойств.

⁴¹ Слово разделяется в «Грамматике» Рамуса на слоги, а элементами, или частями, слога являются буквы.

слова, имеющие число, и слова, числа не имеющие,⁴² и разместит на своих местах переходы от конца одного раздела к началу другого. Таким образом, диалектик расположит по отдельности определения, распределения, сочленения и, наконец, самые специальные примеры во всех частях этимологии. То же самое он сделает и в синтаксисе. На этот путь уже вступили все искусства⁴³.

Глава 19: О втором изображении Метода посредством примеров из поэтов, ораторов и историков.

Однако метод применяется не только в материи искусств и учений, но и во всех тех вещах, о которых мы намерены учить легко и ясно⁴⁴. Потому и поэты, и ораторы, и все писатели вообще стремятся следовать по этому пути всякий раз, когда решают наставить слушателя, хотя им и не всегда удастся вступить на этот путь и неотступно следовать по нему. Вергилий в «Георгиках»⁴⁵ распределяет материю изложения между четырьмя частями произведения так, как я изложил выше; в первой книге он описывает общие вещи, как-то: Астрологию и Метеорологию, — и рассуждает о хлебах и об их возделывании, что и было первой частью труда⁴⁶. Далее же, в начале второй книги, он использует переход:

⁴² Первое деление слова на его виды, согласно Рамусу, таково: бывают слова, обладающие числом (как имена или глаголы), и слова, числа не имеющие (например, наречия, предлоги, союзы).

⁴³ Рамус имел в виду, естественно, свою собственную деятельность по реформе искусств, а также усилия своих соратников (главным образом, Омера Талона). Но гораздо большую силу его декларация имела в прогностическом смысле: ближайшее столетие после смерти Рамуса стало временем *методических* усилий (особенно среди ученых в протестантской части Европы), Новым временем, то есть временем, которое определяло себя как время общей реформы наук и искусств.

⁴⁴ Еще одно непосредственно выраженное свидетельство универсальной претензии рамусовского метода. С методической точки зрения, для Рамуса нет принципиальной разницы между арифметикой и поэзией или историей. Если у поэта есть цель — научить, — он должен придерживаться в написании своего произведения того же, то есть описанного Рамусом, метода. Нет отдельно взятых искусств, тем более, — их особого эстетического истолкования. Метод универсален и, следовательно, *индифферентен* к традиционным различиям теоретической науки, гуманитарных дисциплин и свободных искусств.

⁴⁵ Имеются в виду, по-видимому, вступительные строки поэмы «Георгики» в начале кн. I:

Как урожай счастливый собрать, под какою звездой
Землю пахать, Меценат, и к вязам подвязывать лозы
Следует, как за стадами ходить, каким пощечьем
Скот разводить и каков с бережливыми пчелами опыт,
Стану я здесь воспевать. (Пер. С. Шервинского).

⁴⁶ Рамус имеет в виду, что после распределения материи поэмы Вергилий сначала воспевает *общие* для всего земледельческо-пастушеского способа жизни вещи, а потом

О хлебопашестве я рассказал и созвездьях небесных.

Ныне тебя воспую, о Вакх...

(«Георгики», кн. II, стих 1-2, пер. С. В. Шервинского).

Далее он пишет о деревьях вообще, потом же — о лозах в особенности. Вторая часть также связана с третьей переходом, но он оказывается более несовершенным и не включает в себя эпилог. Итак, в начале третьей книги о быках, конях, овцах, козах и собаках он пишет:

Также и вас воспоем, великая Палес и славный

Пастырь Амфризский.

(«Георгики», кн. III, стих 1-2, пер. С. В. Шервинского).

Наконец, в начале четвертой книги вставлен третий переход к четвертой части, но он опять же несовершенен и состоит из одного только предложения о пчелах:

Ныне о даре богов, о меде небесном я буду

Повествовать...

(«Георгики», кн. IV, стих 1-2, пер. С. В. Шервинского).

Следовательно, Поэт стремился расположить наиболее общее на первом, подчиненное — на среднем, а наиболее специальное — на последнем месте. Так и Овидий в своих «Фастах» стремится использовать это расположение⁴⁷, ибо в начале он представил наиболее важное из своего труда (*summum operis*):

Смену времен и круговорот латинского года

Я объясню, и заход и восхождение светил.

(«Фасты», кн. I, стих 1-2, пер. Ф. А. Петровского).

Вслед за пылким обращением [к покровителю] он приводит разделение года на десять месяцев, которое было изначально установлено Ромулом:

Распределив времена, основатель города Рима

Установил отмечать дважды пять месяцев в год,

рассуждает о первой части своей материи, т.е. о хлебах и их возделывании, каковая является более общей, чем вторая — о деревьях и виноградниках.

«Расположение», т.е. метод, как его понимает сам Рамус. Все эти примеры приводятся Рамусом здесь только для того, чтобы убедить читателей и студентов, что наиболее выдающиеся и канонические латинские поэты использовали при написании своих произведений именно тот метод, которому учит «Диалектика» Рамуса. Стоит помнить, что латинскую грамматику и правила письма, начиная с гуманистов и до XIX в., учили по произведениям Цицерона и Цезаря (проза), а также по Вергилию, Горацию и Овидию (поэзия).

(«Фасты», кн. I, стих 27-28, пер. Ф. А. Петровского)

- каковое он порицает. А немного погодя он присоединяет в своем изложении более полное разделение Нумы:

Только Нума-мудрец о Януса вспомнил и предках,
Перечень месяцев он новыми начал двумя.

(«Фасты», кн. I, стих 43-44, пер. Ф. А. Петровского).

Далее Поэт, объясняя общие различия дней, упоминает о днях «судных», «несудных», днях для собраний, о нундинах, календах, ножах и идах⁴⁸, затем также о «черном» дне. В конце концов, он описывает каждый месяц на своем месте и указывает в своем вступлении на желание следовать этому порядку от более общих вещей к специальным, говоря так:

То, что я здесь говорю, ко всем относится фастам,
Чтоб не пришлось прерывать далее связный рассказ.

(«Фасты», кн. I, стих 61-62, пер. Ф. А. Петровского).

Наконец, после изложения каждой отдельной части, он добавляет переход, — как, например, между концом первой и началом второй части:

Но уже первую часть труда своего завершил я,
И получила она с месяцем вместе конец,
(«Фасты», кн. I, стих 723-724, пер. Ф. А. Петровского),
а также:

Януса срок миновал. И год разрастается с песней:

Месяц второй наступил, книга вторая пойдет.

(«Фасты», кн. II, стих 1-2, пер. Ф. А. Петровского).

И далее, в отдельных книгах, он также использует переходы, но делает это менее тщательно.

Ораторы тоже стараются подражать этому порядку во вступлении, в изложении сути дела, в подтверждении и в заключении [речи] и именуют его порядком искусства, природы или вещи, а иногда даже с большим старанием следуют ему, как это делал Цицерон⁴⁹, который

⁴⁸ Фасты — судные, или присутственные, дни, когда в римском суде позволялось разбирать дела и выносить приговоры. «Несудные» дни — когда этого не позволялось. Дни для собраний — когда на форуме собиралось народное собрание Рима. Нундины, то есть «девятые», или рыночные, дни, нерабочие дни римской недели, — дни, когда крестьяне приезжали на рынок. Календы — первый день месяца, ноны — пятый или седьмой, а иды — тринадцатый или пятнадцатый.

⁴⁹ Ссылка на Цицерона и век Рамуса в некотором смысле обладала значимостью, равной ссылке на Аристотеля, ибо авторитет Цицерона был первым среди тех, кто не

в своей обвинительной речи [против Верреса]⁵⁰, во-первых, устанавливая и, далее, разделяя, говорит следующее: «Четырнадцать лет назад ты был квестором консула Гнея Папирия: о том, что сделал ты с этого дня по сегодняшний, я расскажу суду. Здесь не найдется ни одного часа, где бы ты не оказался вором, преступником, тираном или развратником». Здесь заключается основное положение и определение главного предмета речи, являющееся как бы самым общим в этом суждении. За этим следует деление на части: «Эти годы ты был квестором, легатом в Азии, городским претором и наместником в Сицилии. Поэтому вся моя обвинительная речь распадается на четыре части»⁵¹. Каковые четыре части и части этих частей он затем трактует по порядку и каждую на своем месте, соединяя их переходами, и говорит о трех первых частях в третьей книге [то есть в первой книге второй сессии]: «Поэтому, познакомившись с ним как с квестором, узнав, каким грабителем и злодеем был он, когда занимал первую государственную должность, прошу вас дослушать остальное»⁵². Потом, после того, как он изложил преступления Верреса во время его службы легатом, следует переход к изложению его дел в должности городского претора: «Наконец, мы дошли до его чудесной претуры. Преступления, совершенные им в этом звании, еще более известны тем, кто меня окружает, чем даже мне, явившемуся в суд после тщательного приготовления с выработанной речью»⁵³. Этот переход является более несовершенным и не включает в себя эпилог. Наконец, в начале четвертой речи, он произносит подобный переход к четвертой части изложения — о должности наместника в Сицилии: «По необходимости, судьи, я должен обойти молчанием многое, чтобы иметь, наконец, возможность развить до некоторой степени вопросы, относящиеся к вверенному моей честности делу. Я взялся вести процесс Сицилии; именно эта провинция привлекла меня к этому делу»⁵⁴.

принимал в качестве такового Аристотеля, т.е. среди гуманистически настроенных магистров и внеуниверситетских ученых-гуманистов.

⁵⁰ I книга 2 сессии речи против Верреса, «О городской претуры», §34. Цит. в пер. В. А. Алексеева и Ф.Ф. Зелинского по изданию: Цицерон. Полное собрание речей в русском переводе / Под ред. Ф. Ф. Зелинского. В 2-х тт. Т. 1. СПб., 1901.

⁵¹ Там же.

⁵² Там же, § 43.

⁵³ Там же, §103.

⁵⁴ II книга 2 сессии речи против Верреса, «О судебном деле», §1. Цит. по изд., указ в сн. 50.

Таким же образом Тит Ливий⁵⁵ в начале [своего труда] кратко очерчивает наиболее важные события семисот лет [истории], а затем разделяет их на декады.

Глава 20: О методических приемах сокрытия.

Итак, в разнообразных однородных аксиомах, известных посредством суждения [аксиомы]⁵⁶ или посредством суждения силлогизма, это и будет методом всякий раз, когда о некоторой вещи следует учить ясно⁵⁷. Когда же слушатель должен быть в какой-то момент введен в заблуждение с помощью увеселения и какого-либо сильного движения [души], то некоторые из однородных аксиом — определений, разделений и переходов, которые обыкновенно служат для нас маяками [правильно построенного изложения], выпускаются, а некоторые разнородные аксиомы, напротив, добавляются: например, отступления от дела и задержки на одной теме; но чаще всего в начале переворачивается порядок вещей, и некоторые предшествующие ставятся позади последующих. Итак, по отношению к вышеназванному правилу совершенного метода эта, в некотором смысле более несовершенная, форма [метода] является не только увечной — поскольку некоторые ве-

⁵⁵ Тит Ливий — главный для латинской традиции по авторитетности и образцовый историк. Скорее всего, здесь имеется в виду то обстоятельство, что и «Истории Рима» Ливия изложению по декадам предшествуют так называемые «периохы», т.е. краткие изложения содержания книг, каковые современная наука не признает принадлежащими самому Титу Ливию, а Рамусу приписает.

⁵⁶ Не слишком гладкая конструкция фразы воспроизводит причудливость выражения Рамуса, который имеет в виду то разъясненное выше обстоятельство, что аксиома есть суждение, поне всякое суждение есть аксиома, поскольку она — только один, то есть первый, его вид, наравне с силлогизмом и методом. Однако, с другой стороны, вывод силлогизма сам по себе — тоже аксиома, что и имеет в виду Рамус в продолжении фразы.

⁵⁷ Рамус как бы резюмирует, что все изложенное выше (сначала в общем виде, далее на примере образа лотереи, — а потом подтвержденное на примерах из поэтов, оратора и историка) — это и есть его метод: приведение в порядок и методическое расположение однородных аксиом, уже познанных в аксиоматическом суждении или в суждении силлогистическом. Как подчеркнуто в этом месте, метод Рамуса имеет *одну* цель: *преподавать и учить* о некоторой вещи *ясным и прозрачным* для слушателей образом. Если же целью будет введение слушателя в заблуждение, как делают иногда поэты или ораторы, добываясь успеха, славы или победы на состязании, то будет применяться не иной метод, — ибо метод, согласно Рамусу, лишь один-единственный, — но некоторая *недостаточная* или *несовершенная* форма метода расположения, которая состоит в «приемах сокрытия», когда однородное выпускается, разнородное добавляется, а порядок переворачивается. Иначе говоря, для самого писателя, им пользующегося, этот метод не менее искусен, ибо служит достижению его цели: но в соотношении с вещью и истинным методом такая форма оказывается некоторой лишнейностью, то есть превращенной формой. Цель же здесь — не научение, но возбуждение страстей и увлечение слушателей.

щи выпущены, или избыточной — поскольку они добавлены, но и превратной, поскольку некоторые ступени ее порядка переставлены. И эту перестановку Поэт совершает с большим искусством, когда решает, что нужно увлечь народ⁵⁸, этого зверя о многих головах, и потому он прибегает к различным способам обмана: начинает с середины, а в середине часто излагает первое, и наконец, в последнюю очередь, заключает [творение] неопределенным и неожиданным исходом — так, как, по словам Горация, расположил [действие] в «Илиаде» Гомер:

Он для Троянской войны не вспомнит про Ледины яйца
 Сразу он к делу спешит, бросая нас в гуцу событий,
 Словно мы знаем уже обо всем, что до этого было
 Все, что блеска рассказу не даст, он оставит в покое —
 И, наконец, сочетает он так свою выдумку с правдой,
 Чтобы началу конец отвечал, а им — середина...
 (Гораций. «Искусство поэзии», стих 147—152, пер. М. Гаспарова).

Так и Вергилий заставил Энея отплыть из Сицилии и на пиру в Карфагене сделал его рассказчиком прошедших событий, а последующие события подчинил различным превратностям, представив их в беспорядке. Таким же образом комические поэты, хотя и разделяют свои комедии на акты и сцены с большой силой суждения, но делают так, чтобы все вещи [в изложении] казались случайными. Ораторы же все [вещи в изложении] соотносят с победой. Следовательно, не столько ради научения, сколько ради возбуждения [страстей] они посредством гомеровского расположения⁵⁹ размещают наиболее мощное на первом месте, но в то же время приберегают на конец [изложения] вещи столь же превосходные, как и те, что поставлены в начало сочинения, и соединяют незначительные вещи в середине [речи] в беспорядочное множество, как бы складывая их в кучу.

⁵⁸ Соотнесение с «народом» отнюдь не случайно: эта форма метода ориентируется не на порядок вещей или знания, но, скорее, лишь на недостаточный сам по себе порядок восприятия слушателей. Позже она иногда называлась «популярным методом» научения или расположения.

⁵⁹ О так называемом «гомеровском расположении» см.: *Квинтилиан*. Риторическое наставление, V, 12 (4).

Варфоломей Кекерманн

КОММЕНТАРИЙ О ПРИРОДЕ И СВОЙСТВАХ ИСТОРИИ (1610 Г.)

КОММЕНТАРИЙ О ПРИРОДЕ ИСТОРИИ

Глава I. В которой содержатся предварительные знания и разделение всего Трактата.

1. *Об Истории и Ее изучении написано весьма многое и превосходнейшими авторами. Большая часть этих сочинений собрана и упорядочена в двух томах под названием «Сокровищница истории»⁶⁰. Но при всем том существуют и такие вещи, которые ты, пожалуй, не сможешь найти у всех этих авторов, в особенности, если примешь во внимание способ и основание правильного и полезного рассмотрения или чтения Историй. Именно эта причина побудила меня к тому, чтобы предпринять это рассуждение и передать его, в первую очередь, тем, кто вверен моему попечению.*

2. *Я, конечно же, не пытаюсь вырвать из рук учащихся «Историческую Сокровищницу» и тем более выдающуюся книгу Бодена⁶¹, называемую «Историческим методом»⁶², но лишь ставлю своей целью*

⁶⁰ «Сокровищница истории» (Artis Historicae Penus) — собрание 18 исторических книг, выпущенное в 1579 г. печатником Пьетро Перна (Базель). Это собрание, величиной ин-октаво, состоит из двух книг и обширного индекса. Здесь, помимо двух греческих текстов, переведенных на латынь, представлены труды наиболее популярных в то время историков-гуманистов из Италии, Германии, Франции, Испании и Венгрии. Авторы сборника: Жан Боден (1530—1596), Франческо Патрици (1529—1597), Джованни Понтано (1426—1503) (см. о нем с. 30—40 наст. изд.), Франсуа Бодуэн (1520—1573) (см. о нем с. наст. изд.), Себастьян Фокс Морсильо (1526—1559), Джованни Винсано (1535—1610), Франческо Робортелло (1516—1567), Дионисий Галикарнаесский (60—7 до н.э.), Кристоф Милеус, Уберго Фольетта (1518—1581), Давид Хитреус (1530—1600), Луклан Самосатский (125—180) Симон Гришеус (1493—1541), Целлий Секунд Курион (1503—1569), Кристоф Цецель (1539—1604), Теодор Цвингер (1533—1588), Иоанн Самбуций (1531—1584), Антонио Риккобони (1541—1599).

⁶¹ Жан Боден (1530—1596) — французский политик, философ, историк, экономист, правовед, член Парламента Парижа и профессор права в Тулузе. Написал около десяти сочинений, среди них наиболее известны следующие: «Метод легкого познания истории», «Шесть книг о государстве» (см. о нем с. 91—107 наст. изд.).

⁶² Представленный читателям Комментарий Кекерманна по многом представляет собой критику «Метода легкого познания истории» Ж. Бодена.

то, о чем они говорили недостаточно ясно и без должного совершенства, изложить в большем согласии в правилами логики и метода, дабы изучающие историю могли читать этих авторов с большей пользой для себя, а также подобающим образом судить о том, где эти авторы правы, а где нет.

3. Ведь, говоря по правде, в этой «Исторической Сокровищнице» часто встречаются странные и запутанные суждения об Истории, далеко уклоняющиеся от цели. Таковые суждения смущают учащихся и сбивают их с толку, если их чтение не сопровождать суждением правильным — логическим и методическим. Не стану говорить здесь о том, насколько разнятся между собой и противоречат друг другу суждения некоторых авторов, которые писали об Истории и ее изучении. Поэтому не слишком искушенные Читатели и вовсе не знают, что в них должно одобрить, а что — отвергнуть.

4. Этот трактат мы разделим на четыре главных части. В первой из них речь пойдет о природе и свойствах Истории, во второй — о различии или разделении Истории, в третьей — о самих Историках, а также об их свойствах и о том удовольствии, которое доставляет чтение их трудов. И наконец, в четвертой части мы скажем о способе, то есть о методе и основании правильного чтения Историй, сопровождаемого пометами на полях, а также удержания их в памяти.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

О Природе и Свойствах Истории.

Глава I.

О Природе Истории или о том, что есть История.

1. Слово «история» двусмысленно. Иногда оно употребляется в самом общем значении всего знания и учения в целом, и так понимаемая История простирается настолько же широко, как вся божественная и человеческая ученость. Но порой оно употребляется и в более строгом значении — как объяснение единичных или индивидуальных вещей, а также учение и знание о них. И именно это, более свойственное [слову «История»], значение в первую очередь относится к нашему рассмотрению.

«История» — это Греческое слово, о котором Платон говорит в «Кратиле», что оно происходит парὰ τὸ ἰστάναι τὸν ροῦν или ὄτι

ἵστησι τὸν ρόυν⁶³, то есть от того, что оно останавливает течение вещей и тем самым помогает человеческой памяти, текучей и неустойчивой. Или же — согласно другим толкованиям — потому что одно только познание древности и Историй порождает в нас прочное и устойчивое знание. Но эту Платоновскую Этимологию я счел бы скорее намеком, чем истиной. Поэтому я больше одобряю то истолкование, которое производит это слово παρὰ τὸ ἱστορῆσαι, что означает *созерцать и рассматривать*, или, скорее, παρὰ τὸ ἱστορεῖν, что значит *видеть лицом к лицу, исследовать и выводить что-либо*. Ибо тот, кто пишет Историю, должен или сам видеть то, о чем намеревается писать, или обратиться к свидетельству очевидцев. А если кто-то желает узнать подробнее о происхождении этого имени, пусть прочтет в «*Аттических ночах*» Авла Геллия⁶⁴ 18-ю главу V кн.

Кроме того, должно обратить внимание на ту двусмысленность имени «история», о которой напоминает наш Афоризм, прежде всего из-за тех людей, которые слишком сильно расширяют значение Истории и ее изучения, распространяя его до пределов всей человеческой и божественной учености. Тем самым они смешивают учение об универсальных вещах, существующее вне Истории в искусствах и науках в собственном смысле, со знанием и разъяснением единичных и индивидуальных вещей, каковое собственно и есть История. В таком смешении повинны некоторые Историки, чьи сочинения содержатся в «*Исторической Сокровищнице*», да и сам Боден в «*Историческом методе*» не слишком далек от этого заблуждения.

2. *Итак, история — это объяснение единичных или индивидуальных вещей и знание о них, преследующее ту цель, чтобы мы могли через них более ясно понимать универсальные вещи и утверждаться в их знании.*

3. *Разложим это определение на части. Вкратце это будет выглядеть так: оно состоит, во-первых, из указания на род, во-вторых — на объект и, наконец, — на цель.*

⁶³ *Кратил*, 437 b 1–2 (Кекерманн цитирует неточно).

⁶⁴ Авл Геллий (130–180) — древнеримский писатель и филолог, представитель архивизирующего направления латинской литературы II века н.э. «Аттические ночи» в 20 книгах (Noctes Atticae, ок. 170) — единственное сочинение Авла Геллия. Название связано с тем, что автор посвящал работе над произведением долгие зимние вечера во время своего пребывания в Аттике. Произведение представляет собой бессистемную, но энциклопедическую по охвату материала компиляцию разнородных сведений античной учености.

4. Род Истории — это наиболее ограниченное знание, или объяснение индивидуальных вещей.

5. Из вышесказанного следует, во-первых, что История — не дисциплина, а потому и не наука, не [умение действовать] благоразумно (*prudencia*) и не искусство, так как всякая дисциплина — это знание всеобщих и универсальных вещей или предписаний, говоря точнее — родов и видов. Однако ведению Истории не подлежат универсальные вещи или предписания. Иными словами, она — знание не универсальное, а единичное, привязанное к индивидуумам и ограниченное обстоятельствами разных времен, мест и лиц.

Принцип и основание правильного суждения об Истории зависят от данного Афоризма. Ибо из него, во-первых, явствует, сколь велико заблуждение тех, кто пытается упорядочить историю посредством некоторого собственного для нее метода, не зависящего от метода иных дисциплин: ведь метода нельзя найти нигде, кроме как в дисциплинах, формой которых он и является. А коль скоро История — не дисциплина, то очевидно, что она не имеет и метода, то есть собственной формы, отличной от форм иных дисциплин. Из чего без труда познается и другое заблуждение, свойственное тем авторам, которые воображают, будто существуют какие-то особые Исторические общие места, отличающиеся от общих мест иных дисциплин, в то время как общие места суть не что иное, как разделы метода. Итак, раз история не является дисциплиной, а потому и не имеет никакого особого метода, то она не имеет также и разделов метода, то есть особых общих мест, отличных от общих мест иных дисциплин. Но из этого следует, что все относящееся к истории (*historica*) должно быть сведено к общим местам тех дисциплин, которые называются дисциплинами в собственном смысле, потому что в Историях нет ничего, кроме Примеров для составления предписаний. Следовательно, предписания имеют свой собственный метод, а примеры не имеют никакого собственного метода, кроме того, который существует в предписаниях и исходит из них. Третье же заблуждение — самое распространенное и к тому же наиболее пагубное для юношества: ведь юноши, привлеченные страстью к Истории и приятностью ее изучения, чаще всего переходят непосредственно к чтению историй, не изучив предварительно тех дисциплин и предписаний, которым присущ метод, а равно и тех общих мест, к которым должны быть сведены Истории. И это — большое заблуждение, что легко можно понять из сравнения с другими дисциплинами, например, с грамматикой, логикой и иными. Глуп будет тот, кто захочет узнать и запомнить

примеры из грамматики, логики или риторики еще до того, как выучит предписания этих дисциплин, но еще глупее — тот, кто пожелает непосредственно и со всей серьезностью прочесть Историю и сделать в них пометы, то есть извлечь примеры из Этики, Экономики и Политики — еще до того, как овладеет ясным методом Этических, Экономических, Политических и иных предписаний.

В этом Комментарии нужно рассмотреть также следующий вопрос: *Является ли История частью Грамматики?* Ведь представляется, что именно это и имеет в виду Квинтилиан⁶⁵ в главе 9 кн. I «*Наставлений оратора*», где он разделяет Грамматику на Методическую и Историческую. Но Скалигер⁶⁶ правильно истолковывает это место в главе 1 кн. I своего труда «*О причинах латинского языка*»: он говорит, что под Грамматической Историей следует понимать анализ авторов. Бюде⁶⁷ в своих «*Комментариях к закону*», книга II «*О происхождении права*», учит, что Толкование (Еnarratio) авторов считается Историческим не только потому, что его нельзя осуществить, не удерживая в памяти древних преданий, как пишет Сенека⁶⁸ в 13 книге «*Писем*», письмо 89, но также и потому, что толкователь-Грамматик просто передает

⁶⁵ Марк Фабий Квинтилиан (35–96) — римский ритор, реформатор литературного стиля, исследователь проблем латинского языка. «Риторические наставления», или «Наставления оратора» (*Institutio oratoria*), — самый полный из дошедших до нас античных учебников риторики.

⁶⁶ Юлий Пезарь Скалигер (1484–1558) — воин, астролог, врач, филолог-гуманист и критик, поэт Возрождения, отец Иосифа Скалигера. Настоящее имя — Джулио Бордоне, но в научном мире назывался делла Скала по прозвищу, данному его отцу Бенедетто Бордоне (Bordone), который был медальером и географом. В сочинении «О причинах латинского языка» (*De causis linguae Latinae*, 1540) он основательно обработал латинскую грамматику, нарушив многовековую традицию компиляции из Доната и Присциана. Эта книга была первой научной грамматикой латинского языка и предарила собой Грамматику Пор-Рояля.

⁶⁷ Гийом Бюде (1468–1540) — французский филолог-классик, крупнейший знаток греческого языка, основатель Коллеж де Франс и библиотеки в Фонтенбло (давшей начало Национальной библиотеке Франции). «Комментарии к закону» (*Annotationes in XXIV. libros Pandectarum*, 1508) — комментарии в 24 книгах к сочинениям древнеримских юристов, построенные в виде выдержек из законов и работ ардешествующих авторов (надекты, или дигесты): включают филологические и исторические темы, сильно повлияли на состояние изучения римского права в раннее Новое время (см. о Бюде с. 89–90 наст. изд.).

⁶⁸ Луций Анней Сенека Младший (4 до н.э. — 65 н.э.) — римский философ, оратор, государственный деятель, воспитатель Нерона, крупнейший представитель стоицизма. Среди его сочинений — философские диалоги, трагедии, эпитагмы, письма. «Нравственные письма к Луцилию» — собрание 124 писем. В современных изданиях письма не разделяются на книги. Также Кекерманн ссылается на его сочинения «О гневе» (*De Ira*), «О душевном спокойствии» (*De tranquillitate animi*) и на 7 книг «О природе» (*Naturales quaestiones*).

сказанное автором и растолковывает самым простым образом то, что должно понимать под написанным. Именно в этом смысле историческое толкование принято считать одним из четырех способов толкования Писания, о которых говорит Августин⁶⁹ в сочинении «О книге Бытия буквально», кн. I, глава 2, и Кузанец⁷⁰ в VIII книге «Ободрений», ибо такое толкование предполагает, что о делах рассказывают просто, как они есть сами по себе, то есть так, как они были совершены, не прибегая ни к какому аллегорическому и теологическому толкованию. Здесь имя Истории употребляется в самом общем значении, так же, как и у Аристотеля, который своим Физическим книгам, написанным о животных, дал Название «История Животных»⁷¹. В этом же значении оно употребляется у Элиана⁷², чья книга называется «Разнообразные Истории», хотя в ней содержатся и многие универсальные вещи, которым это имя в собственном смысле не подходит.

6. До сих пор речь шла только о роде истории; далее следует ее объект, который может рассматриваться или общим образом (*communitèr*), или более отчетливо (*distinctius*).

7. Объект Истории, рассмотренный общим образом, — это единичная вещь, или индивидуум, отчасти субстанциальный, а отчасти — акцидентальный.

8. Объект, рассмотренный более отчетливо, может быть либо отдельным, либо коллективным.

⁶⁹ Св. Аврелий Августин (354–430) — учитель церкви, теолог, имеет большое значение для латинской традиции. «О книге Бытия буквально» (*De genesi ad litteram*, 401–415) — подробнейший философско-богословский анализ первых трех глав книги Бытия, изложенный в 12 книгах. Также Кекерманн ссылается на книгу Августина «О блаженной жизни» (*De beata vita*).

⁷⁰ Николай Кузанский (настоящее имя — Николай Кресе, 1401–1464) — кардинал, философ, теолог, математик, церковно-политический деятель. Французский гуманист Якоб Фабр (Жак Лефевр) сделал выборку из проповедей Кузанца, которые хранились в Ватикане, и под названием «Ободрения» (*Excitationes*) включил эту выборку в Парижское собрание трудов Кузанца, изданное в 1514 г. Современное собрание сочинений Кузанца включает в себя все его проповеди (около трехсот).

⁷¹ «История животных» — трактат Аристотеля, русское издание: *Аристотель. История животных* / Пер. В. П. Карпова. Под ред. Б. А. Старостина. М.: РГГУ, 1996.

⁷² Клавдий Элиан (ок. 170 — после 222) — древнеримский писатель и философ, представитель так называемой «второй софистики». Писал по-гречески. От Элиана до нас дошли два сочинения: «О природе животных» (*Περὶ ζῴων*) в XVII книгах, а также «Пёстрые рассказы» (*Ποικίλη ἱστορία*) в XIV книгах, которые, начиная с 13-й главы III книги, сохранилась во фрагментах. «Пёстрые рассказы» представляют собой собрание занимательных историй, главным образом, из жизни древних греков.

9. *Отдельный объект может быть либо Естественным, либо Искусственным.*

10. *Естественный объект может быть либо Духовным, либо Телесным.*

11. *Мы называем здесь духовный объект естественным, используя имя естества в наиболее общем значении, то есть поскольку оно обозначает субстанциальную Сущность, противопоставляемую сущности искусственных вещей. В этом смысле объект истории есть Бог и Ангел, как добрый, так и злой, а также человеческая душа, в особенности — отделенная от тела, рассказами о которой полны Исторические сочинения.*

12. *Естественный объект в собственном смысле слова — телесная субстанция, будь то простая или смешанная. Простая телесная субстанция — это небо и стихии, ибо в историях можно многое прочесть о единичных случаях, происходивших в небе, в воздухе, в воде и на земле.*

13. *Смешанный объект можно быть смешанным или совершенным, или несовершенным образом (vel perfecte, vel imperfecte).*

14. *Объект, смешанный совершенным образом, может быть одушевленным, — как, например, когда имеется в виду некий случай, связанный с растениями или непосредственно их касающийся, — или случай, касающийся диких животных, домашнего скота, но прежде всего — человека.*

15. *Неодушевленными же объектами являются металлы, драгоценные камни и минералы, ибо много единичных событий происходит на золотых рудниках, с драгоценными камнями и тому подобными вещами.*

16. *Несовершенным образом смешанными объектами являются небесные явления (meteora), — например, когда происходит что-то, касающееся комет, молний, ветров, дождей и тому подобных вещей.*

17. *Все эти телесные объекты, рассмотренные в совокупности (collectim), называются миром (mundus), при сотворении которого произошли достопамятные истории; истории происходят в мире и ныне, а многое произойдет также и в его конце.*

18. *Так обстоят дела с естественным объектом. Искусственный объект может быть разделен на абсолютный и совокупный (collectivum). Об абсолютном объекте речь идет, например, тогда, когда рассказывается о том, что произошло с этим вот домом, с этим замком, с этой дозорной башней, курией, монастырем, арсеналом, или с частным*

жилищем, или с водоемами, садами и тому подобными вещами, созданными посредством искусства.

19. Искусственный объект, рассмотренный в совокупности, может быть либо меньшим, как, например, когда говорится о чем-то, что случилось с этой деревней, с этой улицей, городом, укрепленным поселением, либо большим, как например, когда говорится о чем-то, что случилось с целой областью или провинцией.

20. Совокупный, или, скорее, Практический объект, может быть либо меньшим, либо большим.

21. Меньший совокупный объект — это семья, коллегия, сход и, в еще большей степени, — Сенат и Народное собрание.

22. Большой объект может быть либо более универсальным, и тогда он называется Этическим, либо более Частным, и тогда он называется или Экономическим, или Политическим, или Схоластическим, или Церковным.

23. Этот большой совокупный объект может рассматриваться либо абсолютным образом, когда речь идет о людях из одного и того же народа, либо относительным образом, когда различные народы сравниваются между собой.

24. Об Объекте Истории сказано достаточно. Далее следует Цель, каковая может быть либо главной, либо второстепенной.

Главная цель истории состоит в том, чтобы обратившись к примерам, посредством индукции находить универсальные вещи в единичных, а затем найденные универсальные подтвердить посредством единичных, а единичные, или примеры, сводить к универсальным, или правилам. Это — первая главная цель, а главная цель, производная от первой, заключается в том, чтобы опыт, приобретенный в отношении единичных вещей, укрепил в нас знание и благоразумие. Под благоразумием я имею в виду здесь Этическое, Экономическое, Политическое, Схоластическое и Экклезиастическое благоразумие, а равно и такое, которое научает нас подражать благу и достигать его, получать награду за благие дела, избегать зла, а тем самым и кары за дурные дела.

Это учение о цели зависит от объекта. Ибо точно так же, как объект истории может быть или Теоретическим, или искусственным, или Практическим, так и ее цель — это или Наука, или Искусство, или Благоразумие. Иные авторы весьма общим образом говорят о цели истории, которая, как они утверждают, состоит в том, чтобы сохранить и утвердить в памяти все вещи, а также в том, чтобы установить, продемонстрировать и проиллюстрировать с помощью еди-

ничных примеров из Истории универсальные предписания о каких бы то ни было вещах в науках и искусствах.

25. Если кто-то пожелает выявить материю и форму Истории, ему следует знать, что материя истории — это сам ее объект, Форма же — истинное, ясное и методическое объяснение единичных вещей.

Глава II.

О Действующих Инструментальных Причинах Исторического Объяснения или Повествования.

О материи и форме Истории сказано достаточно. Теперь мы перейдем к действующим инструментальным причинам Исторического повествования. Однако их обсуждение следует предварить кратким рассмотрением принципиальных действующих причин.

Принципиальная действующая причина исторического повествования может быть либо необычайной, либо обычной.

Необычайная причина — это божественное вдохновение и откровение, которое по преимуществу имеет место в Священной Истории.

Так, хотя Моисей, пожалуй, и получил от прародителей и Патриархов некоторые рукописные книги о сотворении мира, о грехопадении прародителей, о потопе, о сожжении Содома и иных вещах, которые случились до его рождения, однако нет никакого сомнения, что когда он писал свою историю, в этом ему особым образом содействовал святой Дух, вдохновляя его; то же самое в полной мере относится и к другим авторам Библейской Истории.

Обычная принципиальная действующая причина может быть или более отдаленной, или более близкой.

Более отдаленная причина — это сила восприятия и наблюдения, вложенная в человека природой. Однако если сила эта не направляется искусством, то легко впадает в заблуждение, сеет беспорядок и смятение; ведь она не способна упорядочивать вещи так, как это делают разум и искусство.

Более близкая причина может относиться либо к искусству, либо к благоразумию.

Причина, относящаяся к искусству, или техническая (artificialis), — это, прежде всего, Логическое искусство. Так как одно только это искусство учит нас способу (rationem) объяснения индивидуальных

или единичных Тем, то только оно одно и создает в нас прочное основание для развития Исторического объяснения.

Совершенно достоверно, что не может правильно писать историю тот, кто не является хорошим логиком, — хотя на это и не обращали должного внимания авторы, чьи труды вошли в «Сокровищницу Историй», и даже те, кто писал о методе Истории. Однако это со всей очевидностью явствует из того, что мы преподавали в предшествующих главах о сущности Истории, а равно и из того, в чем мы наставляли юношей в «Логическом Гимнасии»⁷³ в разделе об объяснении единичных тем, затем — о способе обучения, и более подробно — в разделе о составлении Историй, ибо и составлять истории — значит учить.

Действующая причина, которая относится к благоразумию, — это опытность преимущественно в Практических и, прежде всего, — в политических делах, к каковой принадлежат также путешествия и повседневный житейский опыт.

Под благоразумием здесь не следует понимать только лишь общее Политическое благоразумие, каковое само по себе не имело бы такого уж большого значения в вещах, относящихся к Истории, если бы к нему не были присовокуплено благоразумие, относящееся к особой политике того места или государства, которого касается История.

О принципиальных действующих причинах сказано достаточно.

Инструментальные действующие причины Истории подчиняются следующим общим Канонам:

1. *Инструменты объяснения Истории суть не что иное как Логические аргументы и термины, посредством которых обсуждаются и объясняются как субстанциальные, так и акцидентальные единичные темы, — будь то по отдельности, или в сочетании.*

2. *Тот, кто желает понять Историю, должен со всем тщанием употреблять эти инструменты, но в то же время не делать этого слишком явно; наоборот, насколько это возможно, ему следует благо разумно скрывать их применение, чтобы сохранить различие между чистым Логиком и Историком, который, как мы уже отмечали выше, помимо Логических инструментов, должен использовать также Риторические украшения.*

⁷³ «Логический гимнасий» (Gymnasium Logicum) — изданный в 1605 г. труд Кескертмана, посвященный упражнению в искусстве логики, то есть применению того метода и предписаний, которые преподавались им в его «логических системах». Неоднократно переиздавался.

3. В соответствии с многообразием единичных тем, которые Историку приходится разьяснять, следует применять также различные Логические аргументы: одни — в Истории индивидуальных вещей, полностью лишенных чувств, другие — в историческом объяснении индивидуальных вещей, наделенных жизнью и чувством, но лишенных интеллекта или разума. А в Историях разумных индивидуумов одни инструменты применяются в Истории о Боге, другие — в Истории об Ангелах, третьи — в Истории о людях, и т. д. Равным образом, должно применять одни инструменты при составлении истории человеческих существ, если они рассматриваются отдельно, и другие — если совместно, то есть в Экономике, в Школе, в Государстве и в Церкви.

Последний из установленных мной Капонов в высшей степени полезен, ибо он весьма способствует правильному суждению об историческом объяснении и обнаруживает общую ошибку тех, кто писал об Истории и ее инструментах. Ведь все они вместе, сколько я их ни видел, устанавливают, как правило, три общих инструмента для всякой Истории: 1. Просопографию, то есть описания и генеалогии отдельных лиц. 2. Топографию, то есть описание различных мест. 3. Наконец, Хронологию. Но так как ни Просопография, ни, тем более, Генеалогия вовсе не имеют места где-либо, кроме как в истории человеческих существ, то такое предписание о трех инструментах для любой истории является весьма специальным, а отнюдь не настолько общим, как это пытаются представить данные авторы.

4. Для всякой истории вообще необходимо усердное нахождение и рассмотрение внешних аргументов, прежде всего — обстоятельств места и времени, так что поистине можно утверждать, что та История, которая не имеет дела с обстоятельствами, вовсе не является Историей.

Обстоятельства в Историях представляют собой то же, что в пении — лады. Ибо лады подобны правилу, которое позволяет установить гармонию, как об этом, среди прочих, подробно учит в своем «Додекахорде» Глазеан⁷⁴. Так и в Историях аргументы от

⁷⁴ Генрих Глазеан (1488–1563) — швейцарский гуманист, теоретик музыки, географ, историк, филолог, математик. Трактат «Додекахорд» (в переводе с греческого — «Двенадцатиструнный», 1539, изд. 1547) из всех его трудов наиболее известен. Центральная по значимости тема трактата «Додекахорд» — учение о ладах. Опираясь на античных теоретиков музыки, Глазеан создал новую систематику ладов, которая закрепились в музыкальной теории и оказала влияние на творчество композиторов эпохи Возрождения.

обстоятельств изображают и подтверждают историческую истину и одновременно служат тому, чтобы мы находили в Них достоверную пользу. Поэтому и сам Святой Дух в описании наиважнейших событий пожелал со всем тщанием привести обстоятельства, в которых эти события совершались, и сделал это посредством тех, кто записал его Священную Историю. Без указания обстоятельств история уж точно кажется человеческому уму едва ли достойной веры; кроме того, он не сможет стяжать от нее твердое благоразумие, если не взвесит прежде все обстоятельства произошедшего, потому что даже самое незначительное из них изменяет состояние всего дела, так что тот, кто не заметил его, вынесет неверное суждение о происшедшем и неверно оценит повествование о нем; более того — введет в заблуждение и себя, и других.

5. Существуют два аргумента от обстоятельств: Место и Время. Поэтому правы те, кто утверждает, что у Истории существуют два светильника и как бы два глаза: Топография и Хронология — то есть обозначение места, где нечто было совершено, и времени, когда оно было совершено.

И о том, и о другом обстоятельстве, или о Топографии и о Хронологии, мы более подробно расскажем ниже, когда будем говорить об умении читать Историю.

6. Когда нужно изложить и объяснить свершения и испытания, деяния и страдания человека или нескольких людей, то должно тщательно применять аргумент от субъекта и от объекта. И субъект, то есть лицо, которое нечто совершило или испытало, а равно и объект, то есть лицо, в отношении которого нечто совершено, следует объяснить, или же описать, при посредстве некоторых иных аргументов, — как аргументов от имени, так и аргументов от вещи. И такое объяснение обычно называют Просопографией.

Итак, Просопография — это, как мы сказали выше, не общий аргумент от исторического объяснения, но особый. И сначала лицо объясняется посредством аргумента от имени, который будет описан ниже более полно, ибо Историки весьма часто ошибаются относительно имен, а потому нередко вводят в заблуждение и читателей историй. Аргументы же от вещи, которые служат для объяснения лица, мы тщательно рассмотрели в «Логическом Гимнасии», поэтому здесь укажем лишь, что в большинстве случаев они могут быть сведены к следующим двум: к действующим причинам и к акциденциям. Действующие причины снабжают историков Генеалогиями, о которых учат следующие Каноны.

7. К объяснению лиц относится Генеалогия, которая обычно довольно редко составляется для частных лиц, так как более всего она подobaет персонам великим и подвизающимся на общественном поприще (publicas), каковыми являются Князья, Короли и Императоры.

Человеческому уму присуща любовь к истокам или причинам каждой вещи, и прежде всего — страсть к их разысканию, так как знатность происхождения и причины прибавляет достоинство также и тому, что от нее происходит (effectui). Следовательно, хотя все люди и происходят от Бога и от Адама, однако они желают восстановить ряд остальных, более близких, действующих причин, а так как в человеке заключен образ Бога, Бог же вечен, то человек любит все то, что подобно вечному, то есть древность своего происхождения, причем происхождения законного, а не сомнительного; отсюда и происходит наше стремление к составлению родословного древа. Но так как человек, рожденный от человека, может быть более славным и выдающимся, чем его предок, то следствие (effectus) часто оказывается достойнее причины. Поэтому те, кто произошел от незнатных и менее выдающихся предков, стремятся скрыть свое происхождение и генеалогию; кроме того, те незнатные и неученые люди, которые были их предками, не сделали никаких записей о своем происхождении, так что редко какой-либо частный и простой человек может дойти в исчислении своих предков дальше прадеда.

Что касается Князей, Королей и Императоров, то им оказывают поддержку регалии и история, так что они могут чуть с большим успехом проследить свои истоки — я сказал «чуть более успешно», потому что и их родословие не избавлено от недостоверности и тщеславия, как мы покажем чуть ниже. И все же включать Генеалогии Князей, Королей и других знатных лиц в Историю — важно, в то время как в объяснении частных лиц это не только излишне, но часто и смешно.

8. Невозможно точно проследить непрерывный ряд действующих причин в рождении какого бы то ни было, даже самого знатного, человека, если только Бог каким-то исключительным образом не сохранит эту Генеалогию и не вдохновит кого-то на ее составление. Ведь в древности люди не делали заметок [о своем происхождении], а то и вовсе не знали своих истоков. И более того: наши предки часто не помнили своих собственных предков. К тому же [при составлении родословий] часто случаются подлоги — из-за внебрачных или происходящих от неизвестного отца детей, из-за любовниц и наложниц, супружеских измен, а также двоеженства или многоженства. А у древнейших людей

можно заметить необычайное непостоянство и изменение имен. Кроме того, часто происходило переселение народов, из-за которого даже и знатнейшие мужи не знали, от какого деда и прадеда они происходят.

Этот Канон крайне полезен для формирования суждения о Генеалогиях, которыми многие чрезмерно похваляются, хотя и не может быть никакой достоверности в первых и самых древних причинах происхождения какого бы то ни было человеческого рода из-за указанных в этом Каноне причин, если, как я уже говорил, здесь не имело места откровение Бога. I. Этот Канон следует применять, в первую очередь, против тех, кому сама древность придает дерзости для измышления происхождения народов и генеалогий князей и кто, в особенности часто — в последнее время, выдумывает все это из-за своего величайшего невежества или же порочности и безрассудства. Более того, этими выдумками они добиваются от государя милостей или денег, возводя его предков напрямую к Геркулесу или Гектору, а то и к самому Ноеву ковчегу. Таким образом некто вывел Благороднейшее родословное древо Лотарингских Герцогов от Антенора, царя троянцев, уцелевших в меотийских болотах⁷⁵, в сочинении, изданном в Париже в 1580 г. В то же время, все историки противоречат тому, что Антенор проник во внутренние царства Понта, основал там царство и воздвиг свой престол, — но, напротив, полагают, что он переселился в ту прибрежную область, где ныне находится Венеция, и добавляют, что он был основателем Падуи. Ведь в Падуе до сих пор показывают Надпись на его надгробии, о чем, однако, я не хочу утверждать ничего достоверного. Поэтому император Максимилиан II⁷⁶ поступил благоразумнейшим образом, весьма справедливо осудив своего Историка за то, что тот вывел его Генеалогию тем самым способом, о котором я только что рассказал, — то есть от прародителей, живших за несколько тысяч лет до императора.

9. Древние свидетельства о Генеалогиях утрачены, каковую утрату стремились возместить некоторые современные авторы, и труд их, если он не выдается за пределы дозволенного, достоин самой высокой похвалы.

⁷⁵ То есть у Азовского моря.

⁷⁶ Максимилиан II (1527—1576) — император Священной Римской империи, также король Богемии, Германии, король Венгрии и Хорватии и эрцгерцог Австрийский. Представитель династии Габсбургов.

Против чрезмерной тщательности в составлении Генеалогий разных семей должно предостерегать нас также и то, что все свидетельства древних о Генеалогиях знатных семейств утрачены. Некоторые же нынешние авторы, и среди них, например, *Рейнер Рейнекиус*⁷⁷, с большим усердием пытались составить Генеалогии древних Князей. Генеалогии многих нынешних Князей были собраны *Хитреем*⁷⁸ в его «*Истории*», в особенности же *Хеннингом* в его великом Генеалогическом труде.

10. После объяснения лиц следуют аргументы от акциденций и эффектов, а также от следствий, каковыми прежде всего являются советы, изречения, деяния и события.

А каким образом следует записывать в Историях каждое из них, будет указано ниже. Теперь о действующих Причинах Исторического объяснения сказано достаточно.

Глава III. О Свойствах Истории.

1. До сих пор мы рассматривали сущностные элементы Истории, — каковыми они вообще могут быть. Вслед за этим нам нужно также кратко обсудить то, что следует за сущностью — то есть каковы свойства Истории, что требуется для ее написания, а потом и ее эффекты.

2. Свойства Истории могут быть либо первыми, либо производными от них. Первыми свойствами я называю те, которые главным образом зависят от рода и объекта истории. Среди этих свойств первое состоит в том, что История — это несовершенное знание; ибо всякое рассмотрение единичных вещей или индивидуумов несовершенно.

3. Другое свойство состоит в том, что История сама по себе не имеет никакого метода в собственном смысле слова, так как всякому методу свойственна определенная ограниченность и законченность;

⁷⁷ Райнер Райнекиус (1541—1595) — немецкий историк, профессор истории в университете Франкфурга. Известен его труд «*Syntagma de familiis quae in monarchiis tribus prioribus rebus politicae sunt*» (1574—1580), который позднее был переработан и расширен в «*Historia Julia sive syntagma hervicum*» (1594—97).

⁷⁸ Давид Хитреус (1530—1600) — немецкий лютеранский теолог и историк, представитель поздней Реформации, профессор и ректор университета в Ростоке. Трактат «О правильном наставлении в чтении истории» (*De lectione historiae recte instituenda*, 1565) был опубликован в сборнике «Сокровищница истории».

единичные же вещи бесконечны, поэтому они не приемлют никакого метода, если, разумеется, они рассматриваются все вместе.

4. Таким образом, ни один человек никогда не изучит Историю в совершенстве, потому что очень многое из того единичного, которое случилось до нас, не было засвидетельствовано, а то, что произойдет после нас, опять же, не сможет быть запечатлено нами, и более того, — даже из произошедшего в течение нашей жизни не все останется запечатленным из-за исключительной бесконечности вещей и людей.

5. Еще одно свойство истории состоит в том, что она не может быть достоверна во всех отношениях, — в первую очередь потому, что число единичных событий бесконечно, а никакого достоверного знания бесконечного не существует. Во-вторых, потому что единичное познается главным образом чувством, а ведь невозможно, чтобы всякий историк видел все те единичные вещи, о которых он пишет; и также невозможно, чтобы он не запутался в бесконечном множестве обстоятельств, ибо он не может всегда присутствовать при всех тех единичных событиях, о которых пишет; да он и не будет допущен до всех единичных обстоятельств, особенно если они совершаются тайно. Поэтому, если уж он о чем-то узнает из слухов и от других людей, то ясно, что и сообщаящие эти сведения могут легко ввести историка в заблуждение, потому что при передаче сообщения они могут быть не совсем беспристрастны, или же они сами могут не знать всех обстоятельств, или просто не запомнить всего, что видели. Поэтому мы считаем, что не существует ни одной вполне достоверной истории, за исключением истории Священной, каковая заключена в слове Бога и в написании каковой слабость чувств была восполнена вдохновением Святого Духа.

К сказанному относится знаменитое и достопамятное место, сохранившееся в III кн. Флавия Вописка⁷⁹, где он пишет об императоре Аврелиане и утверждает следующее: «Сколько бы ни было на свете Историков, среди них не найдется ни одного такого, кто бы хоть в чем-нибудь да не солгал, и не составит труда отыскать те очевидные свидетельства, которые позволят уличить во лжи и Ливия, и Саллюстия, и Тацита, и даже Трога»⁸⁰. Это изречение цитирует

⁷⁹ Флавий Вописк Сиракузянин (IV в. н.э.) — один из авторов «Истории Августов» (Scriptores Historiae Augustae), ему приписывают биографии Аврелиана, Тацита, Проба, «четырёх тиранов» (Фирма, Сатурнина, Прокула и Боноза), династии Кара.

⁸⁰ Флавий Вописк, «Божественный Аврелиан», II, 1 (пер. наш).

и украшает разными примерами Камерарий⁸¹ в гл. 49-ой I части своих «Размышлений». И Сенека в гл. 3-ей IV книги «О природе» говорит: «Историки, навравшись всласть, ... отсылают нас к своим источникам — они, дескать, пусть отвечают за достоверность»⁸². Джанфранческо Пико делла Мирандола⁸³ во 2 томе своих «Сочинений», в книге II, то есть в «Рассмотрении тщетности языческих теорий и истины христианского учения», в гл. 37 утверждает: «Нет ни одного историка, у которого не нашлось бы какой-нибудь лжи»⁸⁴. И Корнелий Агриппа⁸⁵ в книге «О сомнительности и тщете наук», в гл. 5, пишет: «История более всего требует последовательности в изложении вещей, а также согласованности, истины и веры, но менее всего способна их обеспечить, — ведь Писатели Истории не только расходятся между собой во мнениях, но и сообщают об одном и том же разные и противоречащие друг другу вещи; а потому невозможно, чтобы в большинстве своем они не были лжецами высшей пробы...»⁸⁶, — и так далее. Именно поэтому в Исторических сочинениях и возникают весьма существенные погрешности, на которые впервые обратил внимание Лудовик Вивес⁸⁷ в VI книге сочинения «О причинах упадка искусств», а также испанец Мельхиор Кан⁸⁸ в своей книге об общих местах, о чем мы скажем ниже.

⁸¹ Филипп Камерарий (1537—1624) — юрист, профессор университета в Альтдорфе. «Три центурии дополнительных часов», или «Исторические размышления» (Tres centuria horarum subsisivarum, 1591), — наиболее известная из его работ.

⁸² Луций Анней Сенека Младший, «О природе», кн. IV, часть II — «Об облаках», гл. 3, §1 (пер. Т. Ю. Бородай).

⁸³ Джанфранческо Пико делла Мирандола (1469—1533) — итальянский философ, скептик, племянник известного гуманиста Джованни Пико делла Мирандола. Базельское издание «Сочинений» и 2-х тт. (Opera Omnia, 1573) содержит сочинения Джованни Пико делла Мирандолы в I-ом т. и Джанфранческо Пико делла Мирандолы во 2-ом т.

⁸⁴ Джанфранческо Пико делла Мирандола, «Сочинения», т.2, кн. II (пер. наш).

⁸⁵ Корнелий Агриппа (1486—1536) — Генрих Корнелиус или Агриппа из Неттесгейма, писатель, врач, натурфилософ, алхимик, астролог, адвокат. Наиболее известные сочинения: «О сомнительности и тщете наук и искусств» (De incertitudine et vanitate scientiarum atque artium declamatio invecitiva, 1527), «Об оккультной философии» (De occulta philosophia libri tres, 1533).

⁸⁶ Corneliū Agrippae De incertitudine et vanitate scientiarum atque artium declamatio invecitiva, Coloniae, 1527. Cap. V (пер. наш).

⁸⁷ Хуан Луис Вивес (1492—1540) — испанский философ, гуманист и педагог, профессор Лувейского университета и Оксфорда. «О причинах упадка искусств» (De causis corruptarum artium) — первая часть сочинения «О дисциплинах» (De disciplinis, 1531). Кекерманн ссылается также на его сочинения «О преподавании наук» (De tradendis disciplinis, 1531) и «Об искусстве речи».

⁸⁸ Мельхиор Кано (1525—1560) — испанский теолог, монах-доминиканец, профессор теологии в Саламанке, видный представитель саламанкской школы теологии и пра-

Лукиан⁸⁹ же, по своему обыкновению, высмеивает Историю в двух своих книгах, которым он дал Название «*Правдивые Истории*» и собрал в них самые что ни на есть лживые и абсурдные рассказы — о том, как он летал на Луну и видел там блоху размером с дюжину слонов, и тому подобное. Именно так он, по своему обыкновению, высмеивает Историков, с высокомерием требующих себе полного доверия, — каковое, однако, не может быть им оказано в силу самой природы и свойств истории, или же, скорее, из-за немощи человеческой, ибо человек не может с точностью познать все единичные вещи.

Отсюда следует еще одно свойство Истории, а именно: нам не следует ждать от человеческой Истории слишком многого и проявлять чрезмерное легкоеверие, даже если нечто написано и выпущено в свет авторитетными учеными мужами. Однако же нам следует избегать и другой крайности: не быть слишком уж недоверчивыми, — ибо коль скоро единичные обстоятельства познаются через чувства, то тот, кто не ошибается сам по себе, ошибается акцидентально — в силу бесконечности и разнообразия вещей, или из-за того, что он не был в надлежащем месте в надлежащее время, или по немощи его чувств.

Пословица гласит: «мир всегда впадает в крайности». Это верно и в отношении Истории; ибо некоторые не верят вообще ничему и почитают все на свете сказками, другие же верят всему без разбора и приписывают Историям такую достоверность, каковая может быть только у вещей универсальных, относительно которых существует строгая наука и доказательство (*scientia ac demonstratio*). И, как нам кажется, именно в эту ошибку впадает Историк, в иных отношениях великий, — Рейнер Рейнекций, когда в одном Письме он говорит: «Ошибается тот, кто полагает, будто История — наука нестрогая и не знающая порядка (*vaga et confusa*): ведь у нее есть точные и определенные границы...»⁹⁰. Он считает, что История — это определенная и упорядоченная наука, каковой она не является, как мы по-

ва. Наиболее известный труд — «О теологических местах» (*De locis theologicis*). Вероятно, Кекерманн ссылается на какую-либо часть этого сочинения.

⁸⁹ Лукиан Самосатский (120—180) — греческий писатель-сатирик родом из города Самосаты (Сирия). Получил общее и риторическое образование, имел адвокатскую практику в Литнонии, много путешествовал (посетил Грецию, Италию, Галлию), изучал право в Афинах; под конец жизни получил почётную должность прокуратора в Египте. Известен сатирическими фантастическими произведениями: «Икароменины, или Заоблачный полет» (*Ikaromenippus*, ок. 161 г.) и «Правдивая история» (*Vera Historia*, ок. 170 г.).

⁹⁰ Пер. наш, по какому изданию цитирует Кекерманн — неизвестно.

казали выше, — потому что объект Истории — это единичные вещи, смутные и неопределенные (*vagae et indefinitae*), а какова сама вещь, таково и знание о ней. Поэтому в высшей степени мудро предостережение Аристотеля: «К историям не надо относиться ни чрезмерно доверчиво, ни слишком критично». Тем самым он как бы говорит, что должно придерживаться середины, избегать тех двух крайностей, о которых мы только что сказали. К этому же относятся и следующие два полезных наставления Диодора Сицилийского⁹¹, первое из которых гласит, что *истину о древних вещах не должно искать чрезмерно тщательно*; второе — что *в исследовании древности никоим образом не нужно исходить из того, что совершается в настоящее время*.

Отсюда происходит еще одно свойство истории, а именно: невозможно, чтобы разные Историки были согласны между собой во всех обстоятельствах, даже если они обсуждают одни и те же вещи, так как знание о единичных вещах зависит от чувства. Кроме того, все историки не могут присутствовать при описываемых событиях, поэтому они записывают их с чужих слов и повторяют то, что рассказывает молва. А ведь невозможно, чтобы до всех них дошла одна и та же молва и одни и те же слухи. Отсюда еще одно свойство Истории: Истории должно читать с душевной сдержанностью и со снисхождением, и не нужно приниматься хулить Историка, даже если он и говорит некую ложь, потому что он делает это не намеренно, а в силу с необходимостью присущего всем людям свойства заблуждаться в отношении единичных вещей, которые изменчивы и бесконечны.

Здесь же следует вспомнить речение, которое повторяют Арриан⁹², Дион⁹³ и Павсаний⁹⁴: *«о вещах недостоверных подобает передавать*

⁹¹ Диодор Сицилийский (90—30 до н.э.) — древнегреческий историк и географ. Написал «Историческую библиотеку» (*Bibliotheca Historica*) в 40 книгах.

⁹² Луций Флавий Арриан (85—175) — древнегреческий историк и географ, ученик Эпиктета, занимал ряд высших должностей в Римской империи. Известен своими историческими трактатами «Об Индии» (*Indika*) и «Анабасис Александра» (*Anabasis Alexandri*) о жизни и походах Александра Македонского, а также изданием «Бесед Эпиктета» в 8 книгах.

⁹³ Дион Кассий Кокцеан (155—235) — римский консул и историк греческого происхождения, автор «Римской истории» (*Historia Romana*) в 80 книгах, повествование в которых охватывает всю историю от основания города до времен Александра Севера.

⁹⁴ Павсаний (ок. 115 — ок. 180) — древнегреческий писатель и географ, автор «Описания Эллады» (*Graeciae descriptio*).

лучшее и обходить молчанием худшее». И Боден указывает на странице 37 «Метода истории», что для Государства важно, чтобы мы судили об Историях взвешенно, ведь иначе совсем переведутся желающие оставлять потомкам повествования о минувшем. Так же рассуждает и испанец Мельхиор Кан в гл. 7 книги II «Об Общих Местах», где он показывает, что если между пишущими и читающими Истории не будет взаимного доверия, то произойдет распад всех связей, которыми держится человеческое общество.

Из этого следует еще одно свойство Истории, а именно: нет нужды, чтобы все Историки полностью соглашались между собой, но должно искать взвешенного сближения их мнений, даже если они рассказывают одно и то же о многих и различных лицах или о разных событиях.

Так, Баччи⁹⁵, превосходный медик, в своем трактате «О Единороге», рассмотрев разнообразные мнения Историков, приходит к выводу, что для Исторической истины вовсе не необходимо, чтобы все Историки были согласны между собой. И в самом деле, что касается свершений и речений лиц, то есть человеческих индивидуумов, то совершенно верно, что одни и те же лица вполне могли делать и говорить одно и то же. Поэтому если разные историки приписывают одно и то же разным лицам, то это не должно само по себе служить поводом к тому, чтобы лишать кого-то из них доверия. Например, императору Фридриху Третьему⁹⁶ приписывают следующее изысканное изречение: «О том, чего нельзя исправить, лучше забыть», — хотя это изречение является более древним, как явствует из слов Диомеда, приведенных во II книге сочинений Диктиса Критского⁹⁷. То же следует относить и к деяниям. Ибо ничто не препятствует тому, чтобы одно и то же деяние было совершено многими. Например, Сезострис Египетский⁹⁸, по свидетельству Суды⁹⁹ и Пли-

⁹⁵ Андреа Баччи (1521—1600) — итальянский философ, писатель, медик. Известен трактатом «Естественная история вина» (De naturali vinorum historia) в 7 книгах.

⁹⁶ Фридрих III (1415 — 1493) — представитель Леопольдинской линии Габсбургов, король Германии, император Священной Римской империи, объединитель австрийских земель, последний император, коронованный в Риме.

⁹⁷ Диктис Критский — по преданию, спутник Идомея в Троянской войне. Псевдоним автора опубликованного в IV в. романа «Дневник Троянской войны».

⁹⁸ Сезострис (Сесострие) Египетский — популярный собирательный персонаж египетской политической истории у классических писателей, имя встречается также в транскрипциях: Сезоосис, Сезонохосис, Сезотис, Сострис и др. Ему приписываются не только завоевание всей Азии, Европы до Фракии, Ассирии, Мидии, Эфиопии, Скифов, Персии, Бактрии и т. д., но и составление различных законов, введение многих обычаев, учреждение культа Сераписа.

⁹⁹ Суда — легендарный лексикограф, выдуманная фигура: согласно преданию, жил во второй половине X в. в Византии, автор знаменитого словаря понятий и слов.

ния¹⁰⁰ в гл. 3 книги XXXIII, устроил триумф над побежденными царями, заставив их тащить свою колесницу, из чего вовсе не следует, что и Кир не мог сделать то же самое, о чем свидетельствует в своем историческом компендиуме Георгий Кедрин¹⁰¹.

До сих пор мы говорили о первых и главных Свойствах истории, далее следуют производные. Среди них первым является следующее: так как число единичных вещей бесконечно, то должно познавать и описывать не какие угодно малозначительные, но только более достойные из них, и не столько частные, сколько общественные.

Боден на странице 13 своего «Исторического Метода» пишет: «Как академики не полагали идеи для ничтожных вещей, так и история не должна состоять из бесполезных и незначительных деяний»¹⁰². Евнапий¹⁰³ в начале своего труда «Жизнеописания Философов» замечает, что Александр едва ли сделался бы столь велик, не узнай он от Ксенофонта¹⁰⁴, что о деяниях славных мужей некоторые Историки упоминали лишь поверхностно, — из чего он сделал вывод, что особым усилием воли должен превзойти всех, чтобы Историки могли описать только великолепные деяния, совершенные им, и никакие иные. И ведь именно это действительно пытаются сделать все историки, так что Капитолин¹⁰⁵ заслуженно обвиняет Корда¹⁰⁶ в приверженности тщательному исследованию любых незначительных дел, совер-

¹⁰⁰ Гай Плиний Секунд Старший (23–79) — римский писатель, натуралист, начальник Милецкого флота. Наиболее известное произведение — «Естественная история» (Naturalis Historia, ок. 77) в 37 книгах, представляет собой энциклопедию наук и искусств.

¹⁰¹ Георгий Кедрин — византийский историк конца XI или начала XII в., автор «Обзора истории» (греч. Σύνοψις ἱστορίων).

¹⁰² *Methodus ...* (пер. наш здесь и далее выполнен по изд. 1566 г.).

¹⁰³ Евнапий (347–420) — византийский неоплатонический философ, историк и ритор. Написал историческую хронику, прослеживающую события до начала V в. Центральное место в ней отведено правлению императора Юлиана, которому дана высокая оценка. В то же время, Евнапий критиковал деяния Константина Великого. Известен также его труд «Жизнь философов и софистов», или «Жизнь софистов» (Vitaе sophistarum), где собраны 24 биографии неоплатоников.

¹⁰⁴ Ксенофонт (444–356 до н.э.) — древнегреческий писатель, историк, афинский полководец и политический деятель. Наиболее известное сочинение — «Анабасис Кира» и «Греческая история» в 7 книгах, на которую также ссылается Кецерманн.

¹⁰⁵ Юлий Капитолин — один из авторов «Истории Августов» (Scriptores Historiae Augustae), написал биографии Антонина Пия, Марка Аврелия, Луция Вера, Пертинакса, Дидия Юлиана, Клодия Альбина, Макрина, Максиминов, Гордианов (I, II и III) и совместную биографию Пульхена и Бальбина.

¹⁰⁶ Авл Кремуций Корд — римский историк при императоре Тибериусе. Был автором истории, где описывались события гражданских войн и правления императора Октавиана Августа.

шенных неизвестными Императорами, тогда как описывать нужно не частные события — даже из жизни величайших Императоров и выдающихся Князей, — но только достойные памяти. Ведь если цель Истории — отмечать именно те из бесконечных единичных вещей, которые помогают интеллекту, то и вправду заслуживают исключения из Истории ничтожные детали, число которых стремится к бесконечности. Ибо точно так же, как скучные дела одновременно и отвлекают душевные силы, и ослабляют их, — как говорит Плиний Младший¹⁰⁷ во 2 письме, в книге IX своих *«Писем»*, — так и повествования об этих скучных делах; поэтому и Аттик у Цицерона¹⁰⁸ в I книге *«О законах»* и во II книге *«Об ораторе»* порицает скудость более древних Историй, ибо История должна быть связана с великими и достойными памяти делами. Также и Лампридий¹⁰⁹ в написанной им *«Жизни Императора Коммода»* порицает Валерия Максима¹¹⁰ за неблагоразумную приверженность мелочам. И Дион Кассий в 72 книге *«Римской истории»* заверяет, что он-де уменьшил тяжеловесность истории посредством пространного описания домашних привычек императора Коммода, хотя в этом утверждении он, как кажется, противоречит им же написанному. Аврелий Виктор¹¹¹ порицает Саллюстия¹¹² в 23

¹⁰⁷ Плиний Младший, полное имя Гай Плиний Целий Секунд (61—113), — древнеримский политический деятель, писатель, юрист. Наиболее известны его письма императору Траяну в 9 книгах.

¹⁰⁸ Марк Туллий Цицерон (106 до н.э. — 43 до н.э.) — древнеримский политик и философ, блестящий оратор. Испытал влияние философии стоиков. Автор многочисленных политических и судебных речей, риторических, политических, логических трактатов. Кекерманн ссылается на его сочинения *«О законах»* (De Legibus), *«Об ораторе»* (De Oratore), диалог *«Брут»* (Brutus).

¹⁰⁹ Лампридий — римский историк IV в. н. э., один из авторов *«Истории Августов»* (Scriptores Historiae Augustae), написал биографии Коммода, Диадумена, Гелиогабала и Александра Севера.

¹¹⁰ Валерий Максим — римский писатель, автор собрания исторических анекдотов времени императора Тиберия (Factorum et dictorum memorabilium libri novem).

¹¹¹ Секст Аврелий Виктор (320—390) — автор сочинений *«О происхождении римского народа»* (De origine gentis Romanae) в 23 книгах, *«О цезарях»* (De caesaribus) и *«О знаменитых людях»* (De viris illustribus). Аврелию Виктору приписываются также *«Эпитомы о цезарях»* (Epitome de caesaribus).

¹¹² Гай Саллюстий Крисп (86—34 до н.э.) — древнеримский историк, реформатор античной историографии, оказавший решающее влияние на Корнелия Тацита. Он первым стал вводить в исторические произведения развернутые речи главных героев, а также одним из первых изложил критические взгляды на недавнюю историю Рима. От его главного труда, *«Истории»* (Historiarum libri quinque), сохранились незначительные отрывки. Более известны два коротких историографических трактата: *«Заговор Катилины»* (Bellum Catilinarium) и *«Югуртинская война»* (Bellum Jugurthinum).

гл. II книги «Разнообразных Чтений» по той причине, что Саллюстий в своей Истории уделит внимание незначительным деталям, касающимся Филеновых жертвенников¹¹³, которые недостойны упоминания серьезного Историка.

Что же касается частных дел, то совершенно ясно, что по важности они уступают общественным, поэтому их не стоит подробно описывать в Истории, — пожалуй, если только они не заключают в себе чего-то примечательного, относящегося или к Этике, или к Экономике, или к Политике. Поэтому мы видим, что хорошие Историки не разбрасываются по мелочам¹¹⁴. Так, и Ливий¹¹⁵, и Полибий¹¹⁶, а равно и Плутарх¹¹⁷, Светоний¹¹⁸ и прочие крайне мало внимания уделяют семейным отношениям Римлян, — иногда они походя прибавляют кое-что о частных делах, но только о таких, которые могли бы привести Читателя к более глубокому пониманию природы и формы Государства. Ведь если кто-то намеревается описать некоторую область целиком, он должен также затронуть и частные дела, так как мы

¹¹³ Филеновы жертвенники (агае Philaeorum) — два алтаря, которые считались границей между владениями Карфагена и Кирены. Согласно легенде, Филены — два брата-карфагенянина, которые принесли себя в жертву, чтобы увеличить территорию своей родины. После долгих войн между Карфагеном и Киреной из-за побережья Сиртского залива оба города решили выслать в один и тот же день по двое граждан навстречу друг другу и считать границей то место, где посланные встретятся. Из Карфагена были посланы братья Филены, которые прошли гораздо больше киренских посланных и встретились с ними недалеко от Кирены. Тогда киренцы обвинили их в том, что они вышли в путь раньше срока. Филены согласились быть заживо погребенными в доказательство истинности своих слов. На месте их смерти карфагеняне воздвигли два алтаря.

¹¹⁴ У Кекерманна — каламбур: *videmus Historicos probatos probata parcius attingere* — букв.: мы видим, что хорошие историки не доходят до овец (probatus «достойный» — probata от греч. «скот», «то, что погонщик гонит впереди себя»).

¹¹⁵ Тит Ливий (59 до н.э. — 17 н.э.) — один из самых известных римских историков времени императора Августа, автор чаще всего цитируемой «Истории от основания города» (*Ab urbe condita*), несохранившихся историко-философских диалогов и риторического произведения эпистолярной формы, обращенного к сыну.

¹¹⁶ Полибий (200—120 до н.э.) — греческий историк, государственный деятель и военачальник, автор «Всеобщей истории» в 40 томах, охватывающих события в Риме, Греции, Македонии, Малой Азии и в других регионах с 220 до н.э. по 146 до н.э. Из книг «Истории» полностью сохранились только первые пять, остальные дошли в более или менее подробных изложениях. Прочие труды Полибия не сохранились.

¹¹⁷ Плутарх из Херонен (45—127) — древнегреческий философ, биограф, моралист, автор многих жизнеописаний и философско-этических сочинений. Кекерманн ссылается на его сочинение «Жизнеописание Солона».

¹¹⁸ Гай Светоний Транквилл (75—160) — римский писатель, историк, ученый-энциклопедист. Наиболее важный труд — «Жизнь двенадцати цезарей» (*De vita Caesarum*, ок. 120).

обычно оцениваем весь народ в целом, судя по большинству его представителей. Мы видим, что этого правила придерживались Леандр¹¹⁹ в описании Италии и Зимлер¹²⁰ в описании Гельвеции, а также иные авторы.

Есть у Истории и такое свойство: она излагает не только те вещи, которые относятся к мирному состоянию Государства, но также и те, что относятся к возмущенному, то есть мятежи и войны, в которых, без сомнения, есть много пустого, как говорит Плутарх, то есть много ложных толков. Кроме того, лишь немногие войны можно назвать законными, и очень многие из них хотя и называются войнами, но на самом деле — чистый разбой.

Поэтому некоторые авторы обсуждают вопрос: *Нужно ли тщательно исследовать войны в Историях?* Это отрицает Лудовик Вивес в 5 книге сочинения «О преподавании наук», на странице 507, где пишет: «В Историях не нужно слишком подробно описывать войны, так как они обучают души исключительно нанесению ущерба и показывают нам способы, какими мы можем причинить друг другу вред»¹²¹. И Корнелий Агриппа в книге «О сомнительности и тщете наук», в гл. 5, порицает Историю на том основании, что она описывает великих и ужасных душегубов, а также прославленных по всему миру разбойников, каковые описания, как это совершенно ясно, хотя и являются источником некоторого весьма полезного благоразумия, но также бывают и причиной страшной гибели. Однако, если и справедлива следующая аксиома Меланхтона¹²²: «Большинство войн — это просто грабеж», все же бывают и законные войны, ведь в них рождается много славных замыслов (*egregia consilia*). Ибо, как говорит Плутарх в «Жизнеописании Солона», должно сражаться

¹¹⁹ Леандро Альберти (1479—1552) — итальянский историк, доминиканец. Наиболее известное сочинение — «Описание Италии» (*Descrizione d'Italia*), выпущено в 1550 г.

¹²⁰ Иосия Зимлер (1530—1576) — швейцарский богослов, сын пастора, профессор богословских наук в Цюрихе. Оставил множество трудов по астрономии, географии, истории, богословию, а также биографии Буллингера и др. Наиболее известно его сочинение «О государстве гельветов» (*De republica Helvetiorum libri duo*, 1567).

¹²¹ *Vives H. L. De tradendis disciplinis*. Bruges, 1531. P. 501 (пер. наш).

¹²² Филипп Меланхтон (1497—1560) — немецкий гуманист, теолог и педагог, «учитель Германии» (*praesceptor Germaniae*), евангельский реформатор, систематизатор лютеранской теологии, еподвижник Лютера, создатель лютеранской системы образования. Его политико-богословские трактаты «Эпитомы христианского учения» (*Epitome doctrinae christianae*, 1524) и «Аугсбургское исповедание» (*Confessio Augustana*, 1530) имели большое значение в ходе Реформации.

как посредством замыслов, так и посредством оружия, и многие обстоятельства, которые нельзя одолеть силой, преодолеваются изобретательностью ума (*ingenio*), даже если не упоминать о замечательных примерах стратагем и иных того же рода вещах, которые чудесным образом способствуют достижению цели истории, то есть стяжанию благоразумия. И все же, поскольку мирное состояние изначальное и совершеннее возмущенного, то история, скорее, должна рассматривать мирное состояние¹²³. Также не следует сверх всякой меры расхваливать те Истории, которые заняты исключительно описанием войн и к которым можно применить следующее изречение выдающегося Филолога Исаака Казобона¹²⁴: «Если ты устранишь из таких Историй войны, то что в них вообще останется?»

Отдаленные от нас вещи и дела должны излагаться в Истории с величайшей осторожностью и взвешенностью.

Как гласит пословица: «в трех случаях людская ложь остается безнаказанной — во-первых, если говорят о вещах давних и от нас далеких, произошедших как будто бы на другом конце света. 2. Если лгут старики, которым верят из уважения к их возрасту и опыту, даже если они обманывают. В-третьих, если лгут путешественники». Лукиан в I книге «*Правдивых Историй*», всласть навравшись о вещах, случившихся за тридевять земель, добавляет: «А не веришь — пойди и проверь». А собеседник отвечает ему там же: «Проще тебе поверить, чем туда ходить». Многие порицают и Мюнстера¹²⁵ за то, что он рассказывает много сказок и чудес об Африканских, Индийских и иных народах. Кроме того, многие полагают, что Иезуитам тем проще было выдумывать свои рассказы

¹²³ Полемиический выпад против историографов риторической традиции. О распространеном в XV—XVI вв. убеждении, что история есть по преимуществу история войн, ибо только в ходе войн совершаются великие деяния, достойные быть запечатленными в истории, см. с. 34—35 наст. изд.

¹²⁴ Исаак де Казобон (1559—1614) — швейцарский филолог, работал также во Франции и в Англии. Его исследования посвящены толкованию и объяснению трудов Диогена Лаэртца, Аристотеля, Теофраста, Слетония, Персия, Полибия, Феокрита, Страбона, Дионисия Галикарнасского и Афинея.

¹²⁵ Себастиан Мюнстер (1489—1552) — немецкий ученый, гуманист, преподаватель еврейского языка, математики, богословия, сторонник Реформации. В 1544 г. выпустил «Космографию» (*Cosmographia*) — свод историко-географических и биологических данных, основанный как на печатных источниках, так и на сведениях, полученных от различных корреспондентов — современников автора.

и сочинять Индийские¹²⁶ Письма, что они повествуют о землях, до которых мало кто добирался.

До сих пор мы рассматривали производные свойства, относящиеся к объекту или к материи Истории. Теперь же следует рассмотреть производные свойства, относящиеся главным образом к ее формальной стороне, среди которых первое — это Истина, а именно то, что историческое повествование должно быть согласным с самой вещью.

И действительно, это крайне трудно в силу природы единичных вещей, о которой мы сказали выше и из которой необходимым образом проистекают следующие три обстоятельства: разногласие между Историками. 2. Значительные ошибки Историков и, наконец, некоторые затруднения и споры такого рода, что их невозможно разрешить в обсуждении.

Что касается разногласия историков, то оно бывает трёх видов. Во-первых, они спорят о том, что касается самих событий, ибо отдельные историки отрицают, что эти события вообще имели место. Например, тот факт, что Еврипид был двоеженцем, утверждает в 20 гл. XV книги *«Аттических ночей»* Авл Геллий, но отрицает Мосхопул¹²⁷ в *«Жизни Еврипида»*. Также они расходятся во мнениях относительно обстоятельств, — таким образом, что, хотя они и не отрицают, что нечто случилось, но противоречат друг другу по поводу обстоятельств места и времени произошедшего. Так, например, все согласны в том, что Иерусалимский храм был сожжен войском Императора Тита, но нет единого мнения о том, произошло ли это в тот же самый день года, в который он был сожжен Навуходоносором за 617 лет до этого. Ведь Иосиф Флавий¹²⁸ в гл. 10 книги VI *«Иудейской войны»* утверждает, что точно тот же самый рок повторно настиг Иудею в тот же самый день и мгновение, чему он более всего и удивляется. Но если мы сравним с этим гл. 25 IV книги *«Царств»*, стих 21, то станет явно, что это случилось

¹²⁶ То есть доставленные из Нового Света.

¹²⁷ Мануэл Мосхопул (1265—1316) — великий византийский филолог и комментатор, жил в конце XIII — начале XIV вв. Жизнеописание Еврипида среди его сочинений не упоминается.

¹²⁸ Иосиф Флавий, при рождении Йосеф бен Матитяху (37—100), — знаменитый еврейский историк и воспитательник. Известен дошедшими до нас на греческом языке трудами: *«Иудейская война»* (о восстании 66—71 годов) и *«Иудейские древности»*, где изложена история евреев от сотворения мира до Иудейской войны. Кекерманн ссылается также на его сочинение *«Против Аппиана»* (или *«О древности иудейского народа»*) в 2 книгах.

все-таки не точно в тот же самый день. Ибо текст [Библии] говорит, что Храм был объят враждебным пламенем в 17 день пятого месяца. Иосиф же в гл. 11 книги X относит это событие к первому дню пятого месяца. 3. Наконец, разногласие у Историков возникает и в том случае, если они сходятся во мнениях и относительно событий, и относительно их обстоятельств, и заключается оно в различии их суждений об одних и тех же событиях — примеры таких разногласий встречаются повсюду.

Далее должно сказать о весомости ошибок и заблуждений Историков, которые имеют место из-за многообразия и бесконечности как единичных вещей, так и их обстоятельств, прежде всего — обстоятельств времени, как мы подробнее скажем в надлежащем месте. И в самом деле, Цицерон рассказывает о Карнеаде во 2. книге *«Об ораторе»* (§ 38, (161)), что *«не было случая, чтобы он... отстаивал дело — и не убедил, оспаривал дело — и не опроверг»*¹²⁹. Но красноречие этого Карнеада необходимо утратило бы свою силу в большинстве Исторических споров по причине, указанной нами в *«Большой Системе Логики»*¹³⁰, и причина эта заключается в том, что единичные вещи вообще не являются первичным объектом Логики, а потому споры о единичных вещах больше зависят от чувства, чем от Логического умозаключения. Таким образом, в Истории всегда будут иметь место неразрешимые споры, на что необходимо указать, чтобы не терять осторожности при чтении Историй — вспомним, что говорит Аристотель в 4. гл. первой книги *«Этики»*: *«ведь человеку образованному свойственно добиваться точности для каждого рода [предметов] в той степени, в какой это допускает природа предмета»*¹³¹. В то же время, однако, тщательное размышление и некоторые инструменты Логического искусства могут внести немалый вклад в разрешение Исторических споров. Мы как-нибудь покажем это применительно к историческим спорам в Центуриях, или Проблемах, если Бог отведет нам достаточный для этого срок жизни и даст досуг; ибо хотя намерение их создать у нас есть, но осуществить его мы еще не успели.

¹²⁹ *Об ораторе*, II, 38 (161) (пер. Ф.А.Петровского).

¹³⁰ *«Большая система логики»* (*Systema logicae plenioris*) написана Варфоломеем Кеккерманом (1572–1608) в 1612 г., ей предшествовала *«Малая система логики»* (*Systema logicae minus*), написанная в 1606 году.

¹³¹ *Никомахова этика*, I, 1094b (24–26), цит. в пер. П. В. Брагинской по изд.: *Аристотель. Собр. соч. в 4-х тт.* Т.4. М.: Наука, 1984.

Стоит добавить, что История — занятие достаточно опасное, а потому следует особенно Сильно порицать тех, кто намеренно придумывает ложные истории. И ныне известно множество подобных преднамеренно ложных историй, в особенности на Немецком языке. Так, на страницах 37, 47 и 52 «Исторического метода» Боден выдвигает тяжелые обвинения против Жореса¹³² и подобных авторов, выдумавших Амадиса и иные басни: «Жорес Парижский определенно доказал это, выразив уверенность в том, что выдуманные им басни об Амадисе будут нести не меньше правды и вызывать не меньше доверия, чем написанное Джовио»¹³³. Однако и сам он, как кажется, был не совсем в твердой памяти, когда в 4 гл. писал, что, «спасая достоинство своих сограждан, позволительно прибегнуть к благородному обману»¹³⁴. А Липсий¹³⁵ в одном из Писем «Об изучении истории» разделяет историю на истинную (*veram*) и басенную (*fabulosam*), однако мы не можем одобрить подобное разделение.

Далее следует еще одно формальное свойство истории — простота (*simplicitas*), и во-первых, простота в отношении веры и страсти, заключающаяся в том, чтобы Историк ни под каким видом не писал лжи и ни в коем случае не боялся правды; а кроме того, нужно, чтобы он был свободен от страстей (*affectus*) — то есть от ненависти (*odium*) или пристрастия в отношении тех лиц, о которых он намеревается повествовать.

Цицерон во 2 книге «Об ораторе» говорит (§ 15 (62)): «Не следует допускать ни тени пристрастия, ни тени злобы при написании Истории»¹³⁶. Затем, следует также избегать того, что подмечает Флавий Вописк в «Жизни императора Проба»: «Ибо всех добродетелей всех мужей всего столько, сколько их пожелали увидеть те, кто описал деяния каждого из них»¹³⁷. Поэтому Историков также заслуженно порицают за неумеренные восхваления, на что, среди прочих, указывает

¹³² Жорес Парижский упоминается в тексте «Метода легкого познания истории» Ж. Бодена как автор выдуманных историй об Амадисе.

¹³³ Methodus... P. 37, 47, 52 (пер. наш). Следует принять во внимание, что сочинения Паоло Джовио сам Боден оценивал весьма низко.

¹³⁴ Ibid. CaP. IV (пер. наш).

¹³⁵ Юст Липсий (1547—1606) — нидерландский гуманист, филолог, юрист, работал над изданием исторических сочинений Липия, Цезаря и Веллея Патеркула, автор писем о политике и философии.

¹³⁶ Об ораторе, II, 15 (62) (пер. Ф.А. Петровского).

¹³⁷ Флавий Вописк Сиракузянин, «Жизнь императора Проба» (пер. наш).

Сидоний Аполлинарий¹³⁸ в VII книге *«Писем»*, в письме 9. Некоторые обвиняют Итальянских Историков — Паоло Джовио¹³⁹, Петрарку¹⁴⁰, Бокаччо¹⁴¹, Фольетту¹⁴² и иных — за то, что они чрезмерно превозносят своих [соотечественников].

Если Похвалы (e*logia*) в суждениях Историков переходят в Панагирики (Panegyricum), то все повествование в целом кажется читателям подозрительным. Потому Диодор Сицилийский в 15. книге своей *«Исторической библиотеки»*, повествуя о смерти Эпаминонда, утверждает, что его целью при этом было лишь сопроводить повествование о кончине великих мужей похвалой им в словах кратких и сдержанных. В этом был благоразумен также и Ксенофонт, ибо когда он в 4. книге своей *«Греческой истории»* пишет об Агесилае¹⁴³, то лишь вкратце добавляет: *«В этом положении Агесилай бесспорно проявил себя очень мужественным, но избранный им способ не был самым безопасным. Имея возможность предоставить врагу прорваться, а затем — погнаться за ним и напасть на задние ряды, он не поступил так, а встретился лицом к лицу с фиванцами»*¹⁴⁴. В I книге своего *«Анабасиса»* он лишь в кратких и пылких словах воздает хвалу Киру Младшему. Так что в похвалах, так же как и в поношениях, должно соблюдать наивысшую умеренность, ибо, как мы указали прежде, историк, описывающий деяния Греков, не должен возбуждать у людей страсти. Еще меньше ему следует предназначать свою речь к тому, чтобы оскорбительно выставлять на обозрение несчастья смертных, как это делают

¹³⁸ Сидоний Аполлинарий (430–486) — галло-римский поэт, дипломат, епископ Клермона. Известен сборниками стихов и писем.

¹³⁹ Паоло Джовио, или Павел Иовий Новокосмский (1483–1552), — епископ Почерский, итальянский учёный-гуманист, придворный врач римских пап, историк, биограф, географ, коллекционер. Больше всего известен своей хроникой Итальянских войн (*«История моего времени»*), особо ценной тем, что был свидетелем некоторых битв.

¹⁴⁰ Франческо Петрарка (1304–1374) — итальянский поэт, историк, гуманист, один из величайших деятелей итальянского Ренессанса. См. библиографию изданий его трудов и работ о нем в изд.: Petrarch: A Critical Guide to Complete Works / Ed. by V. Kirkham and A Maggi. Chicago — London: The University of Chicago Press, 2009.

¹⁴¹ Джованни Бокаччо (1313–1375) — итальянский писатель, поэт, гуманист. Автор *«Генеалогии языческих богов»* и *«Декамерона»*.

¹⁴² Уберго Фольетта (1518–1581) — итальянский филолог и историк, автор *«Истории Генуи»*, откуда он был родом.

¹⁴³ Агесилай II (ок. 442 — ок. 358 до н.э.) — царь Спарты с 401 г. до н.э., полководец и дипломат. Одержал ряд побед в войне с Персией в Малой Азии, воевал с Беотийским союзом.

¹⁴⁴ Ксенофонт. Греческая история / Пер. с древнегреч. и комм. С. Я. Лурье. СПб.: Алетейя, 2000. Кн. IV.

Трагики, возбуждая в душах слушателей надежду, страх, волнение или иные страсти. Так, Диодор Сицилийский заслуженно порицает Тимея¹⁴⁵, главным образом, за долгие и частые *ἐπιτιμήσεις*, то есть за порицания, которыми тот начинил свою историю, и вместо «Тимей» он пишет «Эпитимей», как бы называя его хулителем. Этим именем бранят также Филарха¹⁴⁶, который, пытаясь показать жестокость Антигона и македонцев, а также Арата и ахейцев, описывает взаимные объятия женщин, распушенные волосы, обнаженные груди, стоны и вопли мужей и жен, окруженных малыми детьми и родителями, обремененными годами. Это он делает для того, чтобы, по обыкновению ораторов, взволновать душу Читателя.

Отсюда проистекает также и то свойство, что Историк не должен по каждому поводу выносить собственное суждение, ведь вполне может оказаться, что он не знает какого-то одного обстоятельства, а суждение о единичных вещах зависит от всех обстоятельств. Так что, если он не знает чего-то одного, то, значит, останется в неведении и относительно всего события в целом (totum facti); кроме того, не везде уместны одни и те же вещи, но уместность чего бы то ни было зависит от места (de ratione locorum), [где происходит событие].

Хотя Патрици¹⁴⁷ и отрицает сказанное нами в § 23 книги VI своего труда «О царстве и наставлении Царя», однако наше мнение разделяют такие выдающиеся мужи, как Ульпиан¹⁴⁸ в «Книге о правонарушениях», § 15, и там же следующие параграфы о правонарушениях, и Эмилий Проб¹⁴⁹ в начале своей книги «О жизни Императоров». Ведь не одно и то же для всех почетно и постыдно, но в своих суждениях

¹⁴⁵ Тимей из Тавромения (356—260 до н.э.) — древнегреческий историк, сын Андромаха, оспователя Тавромения. Автор ряда сочинений, из которых наиболее значительное — «История» (в 38 или 43 книгах).

¹⁴⁶ Филарх (вторая половина III в. до н.э.) — греческий историк, главным сочинением которого является «История Эллады».

¹⁴⁷ Франческо Патрици да Сена (1413—1494, не путать с гуманистом XVI в. Франческо Патрици да Керсо, 1529 — 1597) — итальянский философ, гуманист, епископ. Наиболее известно сочинение «О царстве и наставлении царя в 9 книгах» (De regno et regis institutione libri IX. Parisiis: Galeotus a Prato, 1531), на которое и ссылается Кекерманн.

¹⁴⁸ Домиций Ульпиан (170—223) — выдающийся римский юрист. Известен своими комментариями к гражданскому праву. До нас дошли лишь фрагменты из его многочисленных сочинений.

¹⁴⁹ Эмилий Проб — римский грамматик и историк конца IV в. н.э., аббревиатор сочинений Корнелия Непота и автор компиляции «О жизни выдающихся императоров».

обо всех делах люди руководствуются обычаями предков. Потому и превозносится как исключительная добродетель Фукидида¹⁵⁰ то, что он, даже будучи изгнанником, не очернил в своих сочинениях Афинян ни одним дурным словом и никогда не говорил плохо о тех, кто споспешествовал его изгнанию, то есть о Клеоне и Брасиде. И хотя он в VIII книге называет Гипербола негодным человеком, но больше ничего не добавляет о нем, а о врагах своего отечества, Лакедемонянах, не говорит ни одного едкого слова, так что в нем мы находим исключительную безукоризненность души (*integritatem animi*), рожденной для истории. Напротив, Макиавелли настолько сильно восстает против Каструччо, врага Флорентийской республики¹⁵¹, что, поступаясь истиной, описывает его жизнь в словах непристойных и лживых. Так и сегодня, по причине религиозных споров, создаются злобные и весьма лживые повествования, что подтверждает отвратительная книга, написанная Лионским медиком Иеронимом Больсекком¹⁵² «*О жизни Кальвина*»; опять же, и книга Фелициана Нигуарда¹⁵³ об Анне Бургундской¹⁵⁴ свидетельствует о том же. Конечно, природой установлено так, что души всех людей расположены к одной религии, и потому люди преследуют противников религии с величайшей ненавистью. Но по большей части с приверженцами религии происходит то же, что и с Медиками, которые, тщательно исследуя темперамент других людей, не знают, однако же, своего собственного темперамента, как это доказал своим примером сам великий Знаток природы (*naturae Magister*) Гален¹⁵⁵ в книге «*О познании и лечении болезней души*», где он пишет: «*Я и сам не мог бы с легкостью установить, какой у меня темперамент, ибо познать самого себя весьма нелегко даже для зрелого му-*

¹⁵⁰ Фукидид (470–396 до н.э.) – великий греческий историк, написал «Историю пелопонесской войны».

¹⁵¹ Имеется в виду сочинение Макиавелли «Жизнь Каструччо Кастракани из Лукки», опубликованное в 1520 г.

¹⁵² Жером Больсек (ум. 1584), французский теолог и медик, перешедший из католицизма в протестантизм, а потом обратно. Написал тенденциозное и весьма скандальное сочинение «О жизни Кальвина» в 1577 г.

¹⁵³ Фелициано Нигуард (1524–1595) – доминиканец, епископ Скалы, деятель Контререформации.

¹⁵⁴ Анна Бургундская (1404–1432) – дочь Жана Бесстрашного и Маргариты Баварской. В 1423 г. в Труа вышла замуж за Иоанна Плантагенета, герцога Бедфордского, третьего сына английского короля Генриха IV. Умерла при родах.

¹⁵⁵ Гален (ок.129 или 131–ок.200 или 216) – известный античный медик. Создал около 400 трудов по философии, медицине и фармакологии, из которых до нас дошло около ста.

жа»¹⁵⁶. Также и наиболее пылкие защитники своей религии на самом деле ничего о ней не знают, и для того, чтобы не быть в этом уличенными, они столь решительно защищают эту неведомую им религию. Лудовик Вивес в 6 книге своего труда «*О преподавании наук*» порицает Коммина¹⁵⁷ за то, что тот часто отстывает от целей Истории и много рассуждает о нравах и добродетелях государей; однако Коммина защищает Боден на странице 47 своего «*Метода Истории*».

Существует еще одно особенно примечательное свойство истории, а именно: повествование о единичных вещах, или рассказ Истории, является делом скорее Логика, чем Ритора, и поэтому так же, как Логик не допускает амплификации¹⁵⁸ (non amplifcat), не преувеличивает и не заботится о том, чтобы сделать свою речь пространной, так и Историк не должен увлекаться распространениями и другими подобными Риторическими фигурами.

Боден в гл. 4 «*Метода Истории*» достаточно подробно разбирает это суждение, хотя, как кажется, и склоняется к тому, чтобы позволить Историкам действовать, как оратор, и делает это с оглядкой на пример великих Историков, а именно — Тацита¹⁵⁹, Прокопия¹⁶⁰ и Ливия, о которых Сенека¹⁶¹ в гл. 6 книги «*Совещательных речей*» говорит: «*Сколько раз Историки повествовали о смерти великого мужа, столько раз, пожалуй, подводился итог целой жизни и произносилась как бы погребальная хвалебная речь*»¹⁶². Так много раз поступает Фукидид и реже — Саллюстий. Но в дальнейшем Историки действовали под стать ораторам гораздо чаще. И Сенека полагает, что любовь к до-

¹⁵⁶ Пер. пан.

¹⁵⁷ Филипп де Коммин (1447—1511) — французский дипломат и историк, советник королей Людовика XI и Карла VIII. Считается одним из родоначальников современной историографии, автор первых мемуаров на французском языке.

¹⁵⁸ Амплификация — накопление единообразных выражений (как правило, синонимов или антитез) в поэтической речи.

¹⁵⁹ Публий Корнелий Тацит (56—117) — римский историк, сенатор. Наиболее значимые работы — «История» и «Анналы».

¹⁶⁰ Прокопий Кесарийский (между 490—507 — после 595) — византийский историк, секретарь полководца Велизария. Знаменитые труды: «История войн римлян с персами, вандалами и готами» (De Bellis), «Тайная история» (Historia Arcana), «О постройках» (De Aedificiis).

¹⁶¹ Луций Анней Сенека Старший (54 до н.э. — 39 н.э.) — римский писатель и ритор из Кордубы, отец знаменитого философа Сенеки (Младшего). Был известен как автор «*Conversiae*» — руководства по риторике, и «*Suasoriae*», или «Совещательных речей» — упражнений на юридические темы. Также написал исторический труд, посвященный обзору римской истории от начала гражданских войн до Тиберия. До нас дошли лишь фрагменты его книг.

¹⁶² Пер. пан.

бродетели требует того, чтобы мы с помощью приличествующего случаю одобрения пробуждали других к подобающему усердию. Но не следует смешивать оратора с Историком, и не имеет значения возражение некоторых Политиков, состоящее в следующем: Благополучие государства требует, чтобы в своих историях мы славных королей и князей пространными речами прославляли, а тиранов порицали, дабы они уже при жизни терпели муки будущего бесчестия — ведь известно, что тираны ничего не боятся сильнее сочинений, покрывающих их позором. Потому-то у Светония Тиберий и стонает так горько. Об этом же весьма пространно рассуждает Боден в 4 гл. книги 2 «*О государстве*». Меня не убеждает также и авторитет Полибия, который во 2 книге порицает Филарха за то, что тот в своей Истории большей частью постыдно упускает случай воздать хвалу славным деяниям. Ибо само истинное повествование о совершенных деяниях будет для благоразумного читателя более чем достаточной хвалой или порицанием тех, кто их совершил.

Отсюда проистекает и еще одно свойство, а именно: Историк не должен включать в свою Историю чрезмерно много общих сентенций или же вплетать в текст Назидания (Eriphonemata), ибо сентенции относятся к амплификации, а назидания — частично к амплификации, а частично — к [иным] Риторическим фигурам.

Смотри превосходное наставление об этом свойстве в Письме Робортелла¹⁶³, которое служит предисловием к «*Польской Истории*» Крамера. Я же, со своей стороны, не читал никого, кто в этом отношении болтал бы больший вздор, чем Варсевиций¹⁶⁴ в своих «*Параллелях*».

Также не следует примешивать к истории пространные речи и воззвания (conciones et orationes), — те, что приписываются лицам, о чьих деяниях повествуется; а еще менее подобает эти речи выдумывать.

¹⁶³ Франческо Робортелло (1516–1568) — итальянский филолог, был профессором риторики в Венеции, а затем греческой и латинской литературы в Падуе и в Болонье. Важнейшие сочинения: «Извлечения из греческих и латинских авторов» (Variorum locorum annotationes tam in graecis quam in latinis auctoribus, 1543), «О способности к истории» (De historica facultate, 1548) — собрание статей о греческой и латинской литературе.

¹⁶⁴ Книшгоф Варсевицкий (1543–1603) — польский историк, политический мыслитель, публицист, дипломат. Известны его сочинения на политические и исторические темы.

Ибо коль скоро, как мы указали прежде, Историческое повествование — это скорее дело Логика, чем Ритора, а пространные речи и воззвания принадлежат к Риторике, то Истории они подобают в меньшей степени. На самом деле Историки имеют привычку усеивать свои сочинения речами великих мужей, хотя бы эти речи и никогда не были произнесены теми, кому они приписываются, — каковы, например, Речи Ганнибала¹⁶⁵ и Сципиона¹⁶⁶ у Ливия в 3 декаде, кн. 10¹⁶⁷. Именно поэтому Антоний Виперан¹⁶⁸ в книге «*О написании Истории*», в гл. 5, доказывает, что писать Историю — дело только оратора, ибо никто кроме него не мог бы более уместно и искусно украсить свой труд такими речами. И Цицерон пишет в сочинении «*Брут*», что «...ораторам позволено переиначивать Историю как угодно, лишь бы они смогли сказать что-нибудь позастейливей»¹⁶⁹. Итак, мы видим, что Историки посягают на многое и слишком многое себе позволяют, и среди таких Историков в особенности выделяется Прокопий. Однако поскольку он, будучи постоянным спутником и советником Велисария, раскрывает множество тайн, вполне вероятно, что он сам слышал вживую большинство военных речей, которые затем пересказал. И ученые мужи восхваляют Прокопия за то, что он украсил благородным разнообразием слов речами Римлян и Варваров и придал весомость их суждениям. И предположение о том, что он удержал в памяти даже самые незначительные слова авторов этих речей, вовсе не бесосновательно. И то же самое обнаруживает превосходнейший историк Гвиччардин¹⁷⁰, а во многом также Слейден¹⁷¹ и Майнер. Но если Историк действует таким образом, то он уже не уподобляется Ритору, а лишь пересказывает в своей Истории речи, произнесенные

¹⁶⁵ Ганнибал (247—183 до н.э.) — карфагенский полководец. Считается одним из опытейших полководцев и государственных деятелей древности. Был главным врагом Римской республики и последним значимым лидером Карфагена перед его падением в результате поражения в Пунических войнах.

¹⁶⁶ Нублий Корнелий Сципион Африканский Старший (235 до н.э. — 183 до н.э.) — римский полководец во Второй Пунической войне, победитель Ганнибала, цензор с 199 до н.э., с 199 до н.э. — трижды принцепс сената, консул 205 и 194 гг. до н.э.

¹⁶⁷ История Рима..., XXX, 30 и далее.

¹⁶⁸ Джованни Антонио Виперано (1535—1610) — член ордена иезуитов, придворный историограф короля Филиппа II, один из авторов, включенных в «Сокровищницу истории».

¹⁶⁹ Брут, 11 (39) (пер. И.И.Стельниковой).

¹⁷⁰ Франческо Гвиччардини (1483—1540) — выдающийся итальянский политический мыслитель, известный историк. Наиболее важные сочинения: «История Италии» (Storia d'Italia, 1537—1540), «История Флоренции» (Storie Fiorentine), «Диалог об управлении Флоренцией» (Dialogo del Regimento di Firenze, 1526).

¹⁷¹ Иоганн Слейден (1506—1556) — немецкий историк, историограф Реформации.

другими. При всем том, кто же может привести свидетельство тому, что древние рассуждали именно так? Невозможно отрицать того, говорит Габриэль Палеотт¹⁷² в 3 вопросе своей книги «*О совещаниях Священной Консистории*», что эти речи не были такими, каковые сегодня произносятся Сенаторами, но усердием и красноречием писателей обрели тот вид, в каком мы сейчас их читаем. И то же самое красноречиво говорят Свиды и Диодор Сицилийский в предисловии к книге 20 своей «*Исторической библиотеки*». Да и Ливий, несомненно, сам выдумал большую часть речей, вошедших в его историю, о чем мы уже упоминали прежде. Юстин¹⁷³ в XXXVIII книге «*Эпитомы сочинения Помпея Трога* „История Филиппа“» пишет, что Трог порицает Ливия и Саллюстия за то, что они уклонились от надлежащего способа написания Истории, вставив в свое сочинение множество вымышленных речей, — хотя многие авторы пытаются защитить Ливия от этого обвинения. Ионий же осуждается очень многими именно за излишнюю склонность к выдумыванию обращений, содержащих в себе такие вопросы, которые, будучи совершенно секретными, не могли с такой легкостью быть обнародованы. Например, те дела, о которых Император Турок Сулейман совещался с Ибрагимом Бассой, были окутаны покровом тайны, а именно, обсуждался вопрос: *Следует ли воевать скорее против Персов, чем против Христиан*, — так что остается только гадать, какая вещая птица помогла Ионию услышать и изложить ту пространную речь Ибрагима, которую он вставил в 33 книгу своей Истории.

По той же самой причине в исторические повествования, как кажется, не следует столь полно и дословно вводить официальные письма, документы, договоры и так называемые мировые соглашения, но достаточно лишь кратко пересказать самое важное в них, а иногда и те формальные выражения, которые особенно важны.

Я не помню, чтобы кто-то задавался этим вопросом, хотя его нельзя считать незначительным, а именно: следует ли дословно включать в историю официальные письма и документы по мировым соглашениям. Я счел бы это, скорее, излишним, разве что найдется какое-то осо-

¹⁷² Габриэле Палеотти (1522–1597) — кардинал и архиепископ Болоньи, деятель Контрреформации. Написал труд «О совещаниях священной консистории» (*De sacris consistorii consultationibus*, 1594) и ряд других теологических и церковно-политических сочинений.

¹⁷³ Марк Юниан Юстин — римский историк III в., автор извлечений из не дошедшего до нас обширного исторического труда в 44 книгах более раннего римского историка Г. в. Трога Помпея «История Филиппа» (*Historiae Philippicae* — о македонском царе Филиппе II).

бое обстоятельство, в силу которого это оказалось бы необходимо. Ибо в противном случае приводить такие документы — дело скорее юриста, чем Историка, а поскольку наша История часто пишется иностранцами, иностранцы же вовсе не стремятся к тому, чтобы знать наши официальные документы дословно, — то достаточно того, чтобы точные списки документов сохранялись в архивах, а в Истории выставлять их на всеобщее обозрение не следует. В этом вопросе, согласно суждению многих, довольно тяжко согрешил против должного в своей «Истории Пруссии» Каспар Скуций¹⁷⁴, вставивший в свою прусскую хронику дословные пересказы официальных документов о мировых соглашениях.

История, насколько это возможно, должна составляться Логическим Методом и в логическом порядке, — согласно тем предписаниям, которым обучает Логик относительно рассмотрения единичных Тем.

Некоторые авторы — например, Бойпер¹⁷⁵ в «Синопсисе Историй», Афоризм 5, — учат, что формой Истории является истина о единичных вещах, согласующаяся с нашим знанием, и одновременно — чистота и простота (*puritatem et simplicitatem*) в словах и суждениях. Поэтому и Полибий требует, чтобы в Истории мы $\mu\acute{o}\nu\eta\ \tau\eta\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha\ \theta\upsilon\epsilon\iota\nu$, приносили жертвы одной только истине и почитали ее как единственную богиню. Иные авторы предписывают Историкам еще два закона, которые, по их словам, составляют форму Истории: первый из них — это Парресия, т.е. свобода речи, которая заключается в том, чтобы иметь мужество писать всю правду; 2. — Алетейя, то есть стремление к истине, которое заключается в том, чтобы не сметь говорить ничего ложного. А мы относим эти законы, скорее, к свойствам Истории, как это явствует из сказанного выше. Если же кто-то стремится найти некоторую форму Истории, то он, скорее, скажет, что эта форма и есть Логический метод. Ведь, как говорит Плиний в 11 письме IV книги своих «Писем»: надлежащий порядок нужно искать и создавать в искусстве¹⁷⁶. Есть также многие, кто отрицает,

¹⁷⁴ Каспар Шютц (1540–1594) — немецкий историк, профессор поэтики в Кенигсбергском университете, автор «Истории Пруссии» (*Historia Rerum Prussicarum*, 1592) в 10 книгах.

¹⁷⁵ Иоганн Якоб Бойпер, немецкий историк, профессор во Фрайбурге. Сочинение «Синопсис историй и новый метод» (*Synopsis historiarum et methodus nova*) вышло в свет в 1594 г.

¹⁷⁶ Письма, IV, 11 (15). Цит. в пер. М. Е. Сергеевко по изд.: Гай Плиний Цецилий Секунд Младший. Письма / Пер. с лат. М. Е. Сергеевко, А. И. Доватур. М.-Л.: 1950.

что в Истории вообще существует какой-либо метод, в их числе — Секст Эмпирик¹⁷⁷, который, однако, в главе 16 своего труда *«Против грамматиков»* приводит некое особое основание для своего мнения, состоящее в том, что бесконечные вещи нельзя охватить определенным числом. Сказанное, тем не менее, не следует понимать так, будто он имеет в виду каждую единичную вещь по отдельности, но только так, что все единичные, взятые вместе, составляют бесконечное число. Ведь если нужно рассмотреть одно, второе или третье единичное, то ясно, что оно не будет бесконечным, но будет иметь точные и определенные границы. Так что для написания некоей всеобщей Истории явно будет бесполезен совет Плиния о том, что следует придерживаться последовательности времен (*temporum successus*). В частных же вещах нужно продвигаться логически, то есть посредством причин, субъекта, объекта и предшествующего и последующего. Такой же способ продвижения необходим и в божественной или Церковной Истории, ведь, хотя она и имеет материю, отличную от материи Истории естественной и Политической, как об этом напоминает нам Евсевий в гл. 1 кн. V *«Церковной истории»*¹⁷⁸, — но метод у нее тот же самый. Естественная история обладает не менее достоверным методом, так что удивительно, как это некий Иоанн Руэлий¹⁷⁹ утверждает, будто порядок природы является произвольным.

Так как История должна сочиняться методически, следует соблюдать краткость и избегать пространных отступлений.

Краткость — необходимое требование Метода. Поэтому История, коль скоро она имеет Логический Метод, должна обладать и подобающей ей краткостью (*brevitatem propriam*), более того — она должна избегать всего излишнего, например, пространных отступлений. Поэтому многие порицают Геродиана¹⁸⁰, который в первой книге своей

¹⁷⁷ Секст Эмпирик (II век н.э.) — древнегреческий медик и философ, представитель скептицизма. Наиболее известны его «Пирроповы положения» (Πυρρῶν ἐπιχειρήματα) и цикл «Против ученых» (*Adversus Mathematicos*), в который входит книга «Против грамматиков» (*Adversus Grammaticos* — кн. I).

¹⁷⁸ Евсевий Кесарийский (263–340) — римский историк, христианский теолог, отец церковной истории, участвовал в I Вселенском соборе. Написал теологические и исторические сочинения («Церковная история», «Хроника»). «Церковная история» повествует о событиях от начала христианства до 324 г.

¹⁷⁹ Жан Рюэль (1474–1537) — французский гуманист, врач, ботаник. Известен своими сочинениями о медицине и натурфилософии.

¹⁸⁰ Геродиан (ок. 170–180 — ок. 240–250 н.э.) — греческий историк, автор «Истории от Марка Аврелия» (*Historia post Marcum Aurelium*) в 8 книгах, которая охватывает события 180–238 гг. н.э.

«Истории» приводит рассуждение о мерах предосторожности против чумы, — а также осуждают избыточные рассуждения Оттона Фрейзингского¹⁸¹, которые содержатся в гл. 5 и 53 книги I его сочинения «О деяниях императора Фридриха». По этой причине порицаются и иные историки, ведь отступления — дело Ораторов, а не Логиков. Если бы об этом помнил Мартин Крузий¹⁸², то он уж точно не оставил бы нам такую бестолковую и отягощенную изрядным количеством диковинных отступлений Историю Свевии.

Так как История есть некоторое Логическое объяснение и так как простота свойственна Истории, то стиль Исторического изложения не должен быть ни величественным (grandis), ни пространным (diffusus), ни Азианским; однако не подобает ему быть и чрезмерно строгим (strictus), или Лаконическим, но — Аттическим или, как говорят, среднего рода (medii characteris), то есть приспособленным к обучению и таким, чтобы он не возбуждал сверх меры страсти души.

Стурмий¹⁸³ где-то говорит: «Задача ратора состоит в том, чтобы указать, каким стилем должен пользоваться Историк, а каким — писатель другого рода». Но скорее следовало бы сказать, что указывать, какой стиль подобает Истории, — задача и Логика, и Ратора. Ведь поскольку Историк объясняет и учит, постольку форму речи предписывает ему именно Логика. Однако и Историк может до некоторой степени украсить иногда свою речь, если им овладевают страсти, — и в этом случае форму речи предписывает ему риторика. Лудовик Вивес в первой книге сочинения «Об искусстве речи» говорит, что историк должен пользоваться сжатой и краткой речью, однако я не могу понять это так, что речь его должна быть совсем уж Лаконической: ведь если он предпочтет такой способ, то не сможет учить в должной степени ясно. В самом деле, те авто-

¹⁸¹ Оттон Фрейзингский (114–1158) — немецкий историк, философ, теолог, епископ Фрейзинга. В сочинении «Деяния императора Фридриха I» (Gesta Friderici imperatoris) в 4 книгах он изложил историю Германии от периода правления Генриха IV до 1156 г.

¹⁸² Мартин Крузий, или Краус (1526–1607), — немецкий филолог и историк, профессор университета в Тюбингене. Его главный труд — «История Швабии» (Annales suevici, 1595/96).

¹⁸³ Иоганн Штурм (1507–1589) — известнейший гуманист, педагог и ученый. Преподавал риторику, диалектику, философию, теологию и право в основанной им гимназии в Страсбурге, которая явилась образцом гуманистического образовательного заведения для всей Европы.

ры, которые пользуются в написании Встории ораторским слогом (*stylus oratorius*), — как, например, Бемб¹⁸⁴ и иные, — заслуженно порицаются, как порицает их и Липсий в своих «Письмах», Центурия 2, Письмо 61. И у Квинтилиана в 1 гл. 8 книги¹⁸⁵ некий Поллион¹⁸⁶ порицает Ливия и утверждает, что тому присущ патавийский¹⁸⁷ способ изъясняться. Также и Плиний Секунд в Предисловии к своей «Естественной истории» говорит, что Ливий был весьма честолюбив и писал, скорее, для себя, чем для других. Ведь у него встречается много мест, в которых он пишет, скорее, изящно, чем здраво (*elegantius, quam integrius*), и, скорее, уклончиво, чем правдиво (*improgius, quam verius*). Например, это случается, когда он приписывает цензорам-децемвирам достоинство верховных властителей (*maiestatem*), не упуская ничего, что позволило бы ему добиться благозвучия речи. И, согласно рассказу Светония в гл. 34 его «Истории», Калигула¹⁸⁸ упрекает Ливия в излишней болтливости. При всем том Барнаба Бриссоний¹⁸⁹ в своей книге «О торжественных формулах и терминах римского народа» считает, что Ливий подобрал наиболее точный слог для выражения торжественных формул. Кроме того, Иосиф Флавий в начале 2 книги трактата «Против Апиона» вменяет Фукидиду в вину пышность и торжественность выражений. Мы, конечно, признаем, что почти все велеречивые писатели заслуживают подозрения, — ведь они подобны тем, чья душа, как кажется, настолько приспособлена к писательству, что не может не стремиться к чему-то большему, чем простой рассказ об истине. Так, многие обвиняют Юстина в том, что он недостаточно взвесил, что «спина выдержит, а от чего сломается». Хотя, по моему мнению, его стиль лучше и более приспособлен для Истории, чем стиль многих иных авторов. Так, я

¹⁸⁴ Пьетро Бембо (1470—1547) — итальянский гуманист, поэт, ученый, кардинал, историограф Венецианской республики. Наиболее известные прозаические сочинения: «Азоланские беседы» (*Gli Asolani*), «Рассуждения в прозе о народном языке» (*Prose della volgar lingua*). Написал «Историю Венеции» в 12 книгах (*Rebus Veneticarum Historiae Libri XII*, изд. 1551), которая охватывает события с 1487 по 1513 гг.

¹⁸⁵ Имеются в виду «Наставления оратора».

¹⁸⁶ Гай Азиний Поллион (74 до н.э. — 4—5 н.э.) — римский полководец, государственный деятель, оратор, писатель, драматург, литературный критик, историк, основал первую библиотеку в Риме.

¹⁸⁷ То есть падуанский.

¹⁸⁸ Гай Юлий Цезарь Август Германик, также известен как Калигула (12—41), — римский император.

¹⁸⁹ Барнабе Бриссон (1531—1591) — французский юрист и политик. Наиболее известное сочинение: «О значении терминов гражданского права» (*De Verborum Quae ad Jus Civile Pertinent Significatione*, 1559) — двухтомный словарь юридической терминологии.

предпочел бы стиль Слейдена стилю Бьюкенена¹⁹⁰, который стремится подражать Ливию в велеречивости. Но Ливия порицают как те авторы, которых я цитировал раньше, так и Сенека в последней главе 2 книги «О Гневе» и в 9 гл. 1 книги «О душевном спокойствии». Так как Историки отличаются многообразием стилей, и, пожалуй, можно насчитать столько родов речи, сколько существует авторов Историй, а также и потому, что суждения об Историческом стиле у тех, кто говорит о способе написания Истории, во многом несходны, я хотел бы прибавить к сказанному еще некоторые правила. И в первую очередь — правила, которые касаются способа речи, или простого Исторического изложения (*ad dictionem sive vocem Historicam simplicem*), а затем — которые касаются стиля и характера речи. Относительно простых Исторических выражений существуют следующие правила:

1. *Пышность слов мало способствует исторической истине.*

2. *Чрезмерная забота о словах в Истории в большинстве случаев приводит к беспечности в отношении вещей.*

3. *При составлении Историй о Политических делах должно обращать внимание на употребление Политических терминов, которые естественны и свойственны для того языка, на котором пишется История. Если же Историю требуется перевести на другой язык, то надлежит заботиться о том, чтобы не допускать неправильного использования терминов.* Поэтому и греки, которые не могли надлежащим образом передать на своем языке соответствующие понятия — *δικτάτωρ*, *ταβουλάριος*, *ῥεφενδάριος*, — заимствовали для них Латинские слова, например: диктатор (*dictator*), табуларий (*tabularios*), референдарий (*rebendarios*); хотя и само латинское слово «*referendarius*» (Референдарий) также является варварским, как замечает Славнейший Франциск Юний¹⁹¹ <...>. Пример такого слова в греческом языке — «*δουούτατος*» для латинского «*deputatus*» (т.е. представитель). Историкку следует точно и в собственном значении употреблять названия должностей, термины, относящиеся к судопроизводству, и прочие юридические формулы, и не употреблять никаких терминов, принятых за пределами того государства, о котором он пишет. В этом особенно преуспели, по мнению многих, те, кто или сам занимал Государственные должности, или часто выступал, или вел пере-

¹⁹⁰ Джордж Бьюкенен (1506–1582) — шотландский историк и гуманист, посол к королю Якова VI.

¹⁹¹ Франциск Юний, или Франсуа дю Жон Старший (1545–1602), — теолог Реформации, филолог. Выпустил собственное латинское издание Ветхого Завета.

писку от имени Государства. Ибо такие писатели способны сохранять истинное значение Политических терминов, как это подтверждают примеры Тацита, Светония и особенно Саллюстия, которого Августин в книге «*О блаженной жизни*» именует «лучшим блюстителем точного словоупотребления»; хотя, с другой стороны, Квинтилиан в гл. 2 книги 4¹⁹² говорит, что ему не нравится краткость Саллюстия и отрывочный стиль его речи, о чем мы упоминали также и прежде.

Итак, в отношении соединения слов, то есть стиля и характера речи (*phrasin et characterem dicendi*), существуют следующие правила:

1. *Более цветистый стиль речи не столь сильно повредит исторической истине, если к нему не добавится некая порочная страсть или пристрастие (vitiosus affectus aut affectatio).*

2. *Эта страсть появляется в том случае, если стиль становится чрезмерно пыльным.*

3. *Слишком сжатая форма речи, которая делает речь темной, совершает над историей насилие и противоречит ее свойствам.*

4. *Изысканные обороты, отличающиеся особенной красотой речи, а равно и поэтическая тщательность в выборе слов, противоречит историческому повествованию и умаляет доверие к нему.*

Подробнее об этом смотри у Патриция в его 1 диалоге «*Об истории*»¹⁹³.

5. Средний род речи (*medium dicendi genus*), который употребляется для простейшего и прямого рассказа о совершенных деяниях, более всех остальных согласуется с природой и целью истории. Такой характер письма (*characterem scribendi*) Евнапий, составивший жизнеописания Философов, приписывает Философу Ямвлиху¹⁹⁴. Цицерон в диалоге «*Брут*» также указывает, что в Истории нет ничего важнее чистой и ясной краткости, а во II книге «*Об ораторе*», поясняя свою мысль более развернуто, он утверждает, что историк должен стремиться к «плавному роду речи (*genus orationis*

¹⁹² «Наставлений оратора».

¹⁹³ Франческо Патрици да Керсо (1529—1597) — итальянский философ, преподавал в Ферраре и Риме, известен своим панпсихизмом. Автор множества сочинений на итальянском языке, среди которых «Десять диалогов об истории» (*Della Historia dieci dialoghi*, изд. 1560).

¹⁹⁴ Ямвлих (ок. 245 — ок. 325) — античный философ-неоплатоник, ученик Порфирия, глава Сирийской школы неоплатонизма в Апамене. Писал комментарии к сочинениям Платона, своду пифагорейских учений, сочинения о мистериях, магии и оккультизме.

tractum), текущей со спокойной размеренностью, без судебной резкости и каких-либо ядовитых словечек, обычных на форуме». Этому суждению, как кажется, следует и Доле¹⁹⁵ в своем «Диалоге о Подражании Цицерону», где он требует от Историка сжатого стиля для того, чтобы, с одной стороны, читатель, будучи слишком увлечен ходом повествования и обращая на него внимание больше, чем на исторический порядок (*ordinem historicum*), не отягощался бы чрезмерным обилием слов, и чтобы, с другой стороны, не слишком препятствовать рвению того читателя, который более охотно следует за длинными периодами и ожидает страстности в изложении. Видимо, на это полезное наставление вовсе не обратили внимания нынешние Германские Историки, и, в первую очередь, свевы и им подобные, — ибо они, расточая слова без меры, безжалостно томят Читателя голодом и надолго вызывают в нем отвращение к чтению. Также, как мне кажется, от этого порока не слишком далек и Иоанн Кромер¹⁹⁶ в своей «Истории Польши».

Теперь об историческом стиле, то есть о том, каков он должен быть согласно природе и свойствам истории, сказано достаточно.

¹⁹⁵ Этьенн Доле (1509—1546) — французский писатель, поэт, издатель, гуманист, филолог. Писал поэтические сочинения, гуманистические трактаты и комментарии. Из его сочинений наиболее известны «Комментарии к латинскому языку» (*Commentarii linguae Latinae*, 1536 — 1538). Закончил жизнь на костре.

¹⁹⁶ Мартин Кромер (1512—1589) — польский историк и церковный деятель, епископ Вармии. Среди его сочинений — труды «О происхождении и деяниях поляков» в 30 книгах (*De origine et rebus gestis Polonorum libri XXX*, 1555) и «Польша, или О расчленении, населении, обычаях и управлении Королевства Польского, в двух книгах» (*Polonia sive de situ, populis, moribus, magistratibus et republica Regni poloniae libri duo*, 1577). Скорее всего, это последнее сочинение и имеет в виду Кекерманн.

Иоганн Генрих Альстед. Энциклопедия

ВОСЬМАЯ КНИГА ЭНЦИКЛОПЕДИИ,

излагающая

Логику¹⁹⁷, разделенную на четыре секции¹⁹⁸СЕКЦИЯ II. Об инструментах расположения¹⁹⁹

¹⁹⁷ Логика, согласно Альстеду, — это VIII книга «Энциклопедии» и часть ее II тома, то есть «Филологии», в состав которой входят, помимо логики, лексика, грамматика, риторика, ораторское искусство произнесения и поэтика. Филология — это низший отдел философии, объединяющий в себе искусства речи и разума. Филология является политической философией, в отличие от философии теоретической и практической. Непривычным и странным является для нас, в особенности, то, что Альстед включает в состав филологии именно логику. Он делает это на том основании, что логика понимается им, вслед за Я. Дзэбареллой и согласно господствующим в школьном аристотелизме второй половины XVI в. представлениям, как исключительно *инструментальное* или *направляющее* искусство, которое — как и прочие поэтические искусства — учит, как создавать те инструменты, которыми пользуются в своем рассмотрении иные, высшие дисциплины философии, теологии и т. д. Цель логики как особого инструментального искусства — учить о способе правильного рассуждения, направлять разум и речь к этой цели, а также преподавать те инструменты или орудия, посредством применения которых человек достигает этой цели, то есть правильного рассуждения.

¹⁹⁸ Определение логики, по Альстеду, следующее: она есть искусство, преподающее способ правильного рассуждения (см. Alsted J. H. *Encyclopaedia septem tomis distincta*. Herbomae Nassoviorum, 1630. T. 1. P. 406). Изложение в VIII книге делится на 4 секции. Логика разделяется у Альстеда сначала на общую и специальную (в специальной, которой посвящена 4-ая секция, Альстед рассматривает специальную логику теологического и юридического рассуждения), общая — на докстриальную, т.е. учащую об инструментах рассуждения вообще, и на «использующую» эти инструменты, т.е. преподающую способ правильного использования логических инструментов без отношения к некоторой определенной материи (последняя рассматривается в 3 секции). Инструменты рассуждения вообще делятся на инструменты нахождения и инструменты расположения. Инструменты нахождения (или простые инструменты) — это темы и аргументы, о них Альстед учит в 1-ой секции Логики. Инструментами расположения считаются аксиома, силлогизм и метод. О них трактует 2-ая секция Логики, последняя глава которой, посвященная методу, здесь и переведена.

¹⁹⁹ Из общего разделения Логики вообще и содержания ее 2-ой секции в особенности хорошо заметен преимущественно *рамистский* характер логики Альстеда: Логика учит о нахождении и расположении, в расположении выделяются аксиома, силлогизм и метод. Все это — прямое наследие рамусовской «Диалектики». Однако, вместе с тем, подчеркнута *инструментальный* характер логики у Альстеда, входящий непосредственно в определение ее сущности, — это влияние перипатетической традиции, а не рамизма. Такие разные перипатетики, как теолог Фр. Суарес, тяготеющий к умеренному аверроизму философ Я. Дзэбарелла и, безусловно, наиболее близко стоящий к Альстеду реформированный логик В. Кекерманш, учили об *инструментальной* и служебной сущности логического искусства, а не наделяли логику особой предметностью — как делали это, например, томисты, считавшие, что логика учит о специальном «сущем разума».

Глава XIX. О методе.

Предписания

Осталось рассмотреть метод, то есть инструмент, с помощью которого упорядочивается множество тем и аргументов для того, чтобы судить о порядке и смешении²⁰⁰.

Существует два [рода] метода: метод нахождения и метод обучения²⁰¹.

Метод нахождения — это метод, с помощью которого были учреждены дисциплины²⁰².

²⁰⁰ Это почти прямая цитата из Рамуса (ср. гл. 19 «Диалектики»), поскольку темы или аргументы в методе *располагаются*, а метод определяется как инструмент, позволяющий «судить о порядке или смешении».

²⁰¹ «Метод нахождения» (*methodus inventionis*) и «метод доктрины» (*methodus doctrinae*) — два самых общих рода метода для Альстедта. Метод доктрины, или «обучения», включает в себе как значение *учения* о вещи — доктринальный смысл, — так и значение *преподавания* дисциплины для учащихся. Это общее разделение двух методов было широко распространено в школьной традиции. Однако схоластическими учеными метод рассматривался, как правило, только в плане учения: иначе говоря, как метод расположения в некотором рассмотрении уже известного содержания учения, тогда как проблема первоначального нахождения содержания знания и способа этого нахождения была им не слишком интересна. Дзабарелла в конце XVI в. добавил в общую дискуссию о методе, развернувшуюся по инициативе гуманистов, в частности, Агриколы с его тоническим нахождением и Рамуса с его единственным методом расположения для всех наук и искусств, *различение порядка и метода*. Согласно трактату «О методах» Дзабареллы, порядок — это последовательность изложения внутри некоторой науки или искусства, а метод — инструмент, посредством которого мы от известного приходим к неизвестному, или находим его. Хотя Альстедт также употребляет понятие «порядка», метод отличается у него от порядка иначе, чем у Дзабареллы, так как Альстедт использует понятие порядка преимущественно в значении порядка *между различными дисциплинами*, в то время как метод понимается по-рамусовски как метод расположения. Стоит, однако, отметить, что именно тема и проблема *нахождения* определила невероятную популярность и «большое будущее» *метода* в XVII и XVIII вв. Учение о *нахождении* нового знания стало со времен Декарта центром всех дискуссий о методе. Это связано с изменением понимания самой сущности знания: если до Нового времени знание мыслилось как в некотором смысле всегда наличное (будь то в природе вещей, раскрытое светом природного же человеческого разума, или в откровении Бога, раскрытое в Его Слове), уже заранее найденное и сообщенное, — по крайней мере, на уровне принципов, — то новые философы отказываются от *традиции* как основного способа бытия знания, объявляют о своей решимости найти все человеческое знание заново из истинных принципов, для чего становится необходим *метод* как упорядоченная операциональность разума, исследующего истину вещей. Поэтому можно считать интерес к методу или особому «искусству нахождения» одной из существенных характеристик проекта Нового времени как такового.

²⁰² *Учреждение* (*constitutio*) дисциплины оказывается в контексте описания «метода нахождения» достаточно проблематическим понятием, ибо именно здесь становится вполне очевидно то обстоятельство, что Альстедт еще *не* является «новым» философом.

Метод обучения — это метод, с помощью которого дисциплины преподаются²⁰³.

В нем²⁰⁴ есть части, общие состояния и виды.

Части — это материя и форма.

Общие состояния метода следующие: соответствие порядку вещей и связь с памятью и интеллектом человека²⁰⁵.

Говоря иначе, Альстеда очень мало интересует этот метод, о чем свидетельствует, в частности, и то, что в изложении ему уделено крайне мало места. Чем это объясняется? Для Альстеда за *первоначальным учреждением* некой дисциплины, то есть знания о нещах, стоит в пределе Бог как источник вечных истин или Адам как первый человек, приобретший знание. Поэтому любое последующее нахождение понимается вторичным образом, оно не является в собственном смысле первоначальным «открытием». Отсюда ясно, почему для Альстеда нахождение не представляет большой важности. Вместе с тем, он уже обращает достаточно серьезное внимание на историю философии, что свидетельствует о начале исторической рефлексии как способа размещения себя в традицию и отличения своего места (современности) в ней от места, занимаемого философами прошлого. В этом плане необходимо отметить особое значение Кескерманна как историка логики и науки, который первым в реформированной традиции немецкой философии стал включать в свои «предварительные знания» *исторические* обзоры. Причем в его обзорах содержалось не просто традиционное у школьных аристотеликов представление биографии Философа (то есть Аристотеля), а развернутая история школ и их борьбы. У Альстеда, с одной стороны, нет истории среди «Предварительных знаний, необходимых для изучения дисциплин» (*Präcognita disciplinarum*), но, с другой стороны, у него есть история как история схоластического (ученого) состояния человека и есть история всех дисциплин — как философии, так высших дисциплин — теологии, юриспруденции и медицины. В связи с этим см. ниже раздел «о субъекте истории».

²⁰³ Метод учения, или обучения, представляет основной интерес для Альстеда. Это доказывает и то, сколь малое место уделено в разделе о методе «методу нахождения», и то, что учение о методе в принципе содержится в секции об «инструментах расположения». Альстед наследует здесь, скорее, *рамистской* традиции, чем Дзаварелле с его попытками описать метод как «инструмент для приобретения нового знания» — как силлогистический метод или учение «о регрессе» (см. с. ... наст. изд.).

²⁰⁴ В нем — то есть в методе *обучения*/доктрины, или расположения знания в преподавании. Поэтому все дальнейшие разделения метода на виды, а также разъяснения относительно его частей (материи и формы) и общих состояний, и, в целом, вся остальная часть учения о методе — касаются исключительно метода *доктрины*, а не метода нахождения.

²⁰⁵ Ср. комментарий к параграфу 2 ниже. Альстед именует там это не «общими свойствами» метода, но его *формой*. Для него в этом заключены некие *сущностные свойства* метода. Первое — *истина*, гарантия соответствия искусства вещам (речь идет о реальном статусе человеческого знания). Второе — интеллект как *основа* любой дисциплины. В то же время, стоит отметить важность памяти для Альстеда (могемоника была для него особым искусством, а его ранняя система 1610 г. вообще носит подчеркнуто мнемонический характер). Память традиционно рассматривалась как одна из основ любого обучения, а так как в философии Альстеда хорошо заметны особые *педагогические* задачи, то отсюда ясна причина, по которой он рассматривает память как способность, которую возможно сопоставить по важности с интеллектом. У Рамуса и в рамистской традиции память также была способностью, связанной с суждением как основным разделом диалектики.

Метод разделяется на два вида, поскольку бывает совершенным и несовершенным.

Совершенный метод — это метод, который предпринимает рассмотрение согласно природе вещей. Он также *называется* методом мудрости, или акроаматическим и строгим (*exquisita*) методом²⁰⁶.

Посмотрим на его законы и виды.

Методические законы²⁰⁷ определяют порядок любого строгого (*exquisitae*) рассмотрения.

Есть всего три таких закона, а именно: закон однородности, размещения и сочетания²⁰⁸.

Виды совершенного метода таковы: метод бывает или универсальным, или частным; и тот, и другой может быть либо синтетическим, либо аналитическим²⁰⁹.

²⁰⁶ В определении совершенного метода у Альстеда видно как наследие аристотелевских характеристик метода, а именно, понятие «первого по природе», — так и влияние описания сущности метода Рамусом (ср. переведенный раздел о методе из «Диалектики» Рамуса). Совершенный метод обучения или знания является совершенным потому, что он ставит (*располагает*) на первое место то, что является *первым по природе*, то есть принципы и причины, также наиболее общие как причину специального. Почему совершенный метод именуется методом мудрости, в отличие от метода благоразумия? Мудрец знает истину вещей, благоразумный же преподаватель добивается правильного и легкого «паучения» слушателей: соответственно, цели этих двух методов различаются — это либо ориентация на вещи и их порядок, либо на способности учащихся к восприятию. У Рамуса в *ранних* изданиях «Диалектики» также содержится описание двух методов: научного, или «метода мудрости», и «метода благоразумия».

²⁰⁷ Специфическое понятие «методического закона» опять свидетельствует о влиянии рамизма на Альстеда. Ср. «законы научных аксиом» у Рамуса («Диалектика», II кн., 3 гл.). В несовершенном методе, как кажется, нет законов, а в совершенном они составляют его форму или сущность.

²⁰⁸ Все три закона позаимствованы из рамизма. У Рамуса есть и закон *однородности* аксиом, и описание сущности метода как *расположения* по степени общности, и требование *непрерывности* методического расположения, выражающееся, в частности, в необходимости *переходов*. Причем, как подчеркивает Альстед, эти три закона определяют совершенный метод обучения (или расположения) как таковой, вне зависимости от того, универсальный ли или частный, синтетический ли или аналитический это метод. *Законы* определяют метод как «один-единственный» — ср. с этим требование Рамуса, который не допускает множественности или разнообразия методов по видам.

²⁰⁹ Эти четыре вида методов являются не подчиненными друг другу, но, скорее, сопорядоченными: иначе говоря, деление «универсальный — частный» просто ориентируется на то, рассматривается ли целая дисциплина или лишь ее часть. Оно является достаточно внешним для метода, что, кстати, подчеркивается тем обстоятельством, что универсальным или частным может быть не только совершенный метод, но и несовершенный, или популярный. Вместе с тем, деление на синтетический и аналитический методы обучения или расположения кажется собственным именно для *совершенного* метода, так как в дальнейших правилах

Синтетический метод служит для расположения теоретических дисциплин и их частей. Он также *называется* составляющим и складывающим порядком дисциплины²¹⁰.

Аналитический метод служит для расположения практических дисциплин и их частей. Он также *называется* разрешающим и разлагающим порядком дисциплины.

Несовершенный метод — это метод, который предпринимает рассмотрение в соответствии с пониманием слушателей²¹¹. Он еще *называется* экзотерическим, популярным, методом сокрытия и методом благоразумия²¹². Он также бывает либо универсальным, либо частным.

. Правила

I. Метод нахождения нуждается в четырех опорах.

У Аристотеля²¹³ эти опоры называются так: αἴσθησις, ἰστορία, ἐμπειρία и ἐπαγωγή, то есть чувство, наблюдение, опыт и наведение.

Альстед при обсуждении этих видов всегда подчеркивает их связанность с методическим преподаванием либо теоретических, либо практических дисциплин, ни разу не упоминая о возможности *несовершенного* синтетического или аналитического метода.

²¹⁰ Стоит заметить, что дискуссия об этих видах методов первоначально имеет своим истоком учение Галена, которое стало широко обсуждаться в особенности в падуанском университете — как среди итальянских аверроистов, так и среди «чистых аристотеликов». См. о схематике разных классификаций метода книги: Engfer H.-J. Philosophie als Analysis. Stuttgart: Frommann-Polzboog, 1982. Синтетический (композитивный) и аналитический (резольвативный) методы жестко связаны у Альстеда с делением дисциплин на теорию и практику. Здесь просматривается, прежде всего, влияние обсуждения этого вопроса у Дзабареллы, который первым в традиции эксплицитно заявил о двух «порядках» рассмотрения, связав их во II книге своего труда «О методах» с *теоретическими* и *практическими* науками.

²¹¹ Имеются в виду как естественные способности индивидуальных студентов, так и объем уже имеющихся у них знаний и прочее, о чем, по Альстеду, трактует «Дидактика» как 4-ая часть его «Предварительных знаний», необходимых для изучения любой дисциплины внутри круга «Энциклопедии».

²¹² То обстоятельство, что Альстед *вслед за Рамусом* характеризует несовершенный метод как «метод сокрытия», вносит некоторую путаницу в общую схему понимания метода. Однако, как и у Рамуса, основанием для характеристики популярного, или несовершенного, метода служит первоначальная ориентация на слушателя, а не на порядок самих вещей. Любой, кто пользуется методом сокрытия, ориентируется на *риторическое убеждение*, которое возможно только по отношению к *человеческой* восприимчивости, а не по отношению к порядку вещей. Истина вещей может быть и не убедительна, хотя она безусловно необходима.

²¹³ У самого Аристотеля этот порядок состоит несколько из иных элементов: кроме того, для него это, скорее, порядок возникновения человеческого знания, а не некий один *метод нахождения*. Более того, у Аристотеля данный порядок соотносится

Чувство, если оно находится в хорошем состоянии и не расстроено, имеет силу науки. *Наблюдение* — это сведение воедино [результатов] периодически повторявшихся [актов] чувственного познания. *Опыт* — это сведение воедино многих наблюдений. Наконец, *индукция* — это сведение воедино [результатов] многократно полученного опыта. И принимая во внимание это восходящее движение (*ascensus*), говорят, что метод нахождения является восходящим (*ascensiva*), равно как и сила наведения называется восходящей²¹⁴. Добавим, что метод нахождения более труден, чем метод обучения, потому что гораздо труднее найти те вещи, которым должно учить, чем учить уже найденным вещам²¹⁵.

не с *искусством* (ведь любой метод имеет искусный характер), а с *природностью* человеческого существа и его стремления (см. знаменитое начало «Метафизики»). Вместо *наблюдения* у Аристотеля — *память* (у Альстеда, кроме того, имеет место любопытное отождествление наблюдения с историей, — аристотелевское по духу: ведь память есть основа любой «истории» как передачи сведений об узанном, — но несуместное в том «элементарном» контексте, где Аристотель обсуждает возникновение знаний у человека, располагая его на «лестнице» среди животных существ, по-разному от природы стремящихся к знанию). О наведении (или индукции) как связанном с опытом Аристотель говорит лишь в применении к началам или принципам, но не вообще в отношении познания любых вещей. Ср. последнюю главу II кн. «Вторых Аналитик». Вместо же наведения у Аристотеля из опытности рождается как раз *искусство*. Почему Альстед описывает это иначе? Потому что он понимает искусство очень широко (как и прочие философы его времени — под влиянием гуманизма), не отграничивая его от науки, что было характерно для средневековой школьной эпистемологии. Поэтому у Альстеда в его описании метода нахождения в итоге непонятно, *что* именно мы находим. Стоит, впрочем, отметить обычную концептуальную слабость философского описания «искусства нахождения» — несмотря на все то внимание, которое уделялось ему в XVII в., — в отличие от распространённости деклараций о том, что человек испытывает к этому искусству естественный интерес, или о том, что «некий философ» уже нашёл это искусство. Однако Альстед явно уже не пытается найти здесь такое «искусство нахождения» — он очевидным образом разочаровался в *луддизме*, с помощью которого пытался создать это искусство в свои молодые годы.

²¹⁴ Альстед, как кажется, смешивает здесь восхождение как *наведение* с некоторой восходящей по степени совершенству тенденцией в видах знания (чувство, память, опыт, искусство, наука, мудрость). Сам Аристотель говорит и о знании, и о наведении на начала, но его описания «наведения на начала» и конце «Вторых Аналитик» звучат достаточно таинственно, ибо вместо наведения там описывается деятельность ума. Скорее, наведение связано традиционно и в первую очередь у Аристотеля, главным образом, с педагогикой и никак не связано с проблемой *первого познания* или *нахождения начал*, которая до Нового времени вовсе не ставилась explicitly.

²¹⁵ Лишь здесь играет роль порядок *познания*, так как «учение» исходит из простого, то есть из принципа как элемента сложного знания, в то время как для того, чтобы *найти начало*, нужно преодолеть трудность пути от явного нам к явному *начально*.

II. Относительно материи и формы метода обучения существуют следующие каноны.

1. *Материя метода состоит в темах и аргументах всякого рода, если только все они определены одной и той же целью*²¹⁶. Следовательно, метод располагает разнообразными аксиомами; силлогизмы же он располагает не как таковые, но лишь поскольку силлогизмы содержат в себе аксиомы, различающиеся по степени ясности²¹⁷.

2. *Форма метода состоит в соответствии порядку вещей, а также человеческому интеллекту и памяти*. Первое требование основывается на том, что фундаментом метода в искусствах является порядок вещей. Второе основывается на том, что предельная цель метода — сделать наше познание более легким. Итак, именно отсюда может быть правильно разрешен вопрос²¹⁸, который пытались решить Дзабарелла и Пикколомини в жестоким споре друг с другом, а именно: в чем заключается основание метода обучения, — в природном ли порядке предшествующих и последующих вещей, или же в нашем наилучшем и более легком познании²¹⁹.

²¹⁶ Под целью здесь понимается как собственная *цель* дисциплины, так и *субъект* ее рассмотрения, то есть *познаваемая вещь*. Иначе говоря, здесь указывается, что методический закон однородности задает единство науки, упорядочивая все ее аксиомы в одном порядке по отношению к цели, то есть к истине о предмете, или же к благу для деяния.

²¹⁷ Существенное уточнение, показывающее степень влияния раминизма на Альстедта. Метод располагает не *силлогизмы*, но *аксиомы*, а первые лишь постольку, поскольку в них входят вторые. Отсутствие в учении о методе силлогистика как составной части подчеркивает, с одной стороны, то, что традиционный перинатетизм, опирающийся на силлогистику, сам по себе *не* методичен, а с другой, то, что педагогическая культура в традиции, к которой принадлежит Альстедт, имела тенденцию к исключению «дисциплинарности», к преобладанию понятности и ясности, которые в результате мотивировали переход изложения наук к форме комментариев, где уже нет места для вопросов и исследований, но лишь для ряда методически расположенных аксиом.

²¹⁸ Иначе говоря, Альстедт предлагает согласование («концилиацию»): фундамент — вещи, а цель — легкость познания. Он полагает, что важно и то, и другое. Хотя, согласно понятию *совершенного* метода, легкость не может рассматриваться как что-то существенное для него. Можно было бы спросить: а что же более важно, что определяет метод в большей степени? Здесь Альстедт явно пытается совместить обе стороны: вероятно, для него важно подчеркнуть, вслед за Дзабареллой, что хотя дисциплины учат всегда о вещах, но рассматриваются вещи в учении постольку, поскольку они подлежат знанию, а не сами по себе.

²¹⁹ Дзабарелла — в противоположность Фр. Пикколомини — полагает, что основание заключено в «более легком обучении» (он говорит, однако, о *порядке* расположения, а не о *методе*. Ср. большую дискуссию в гл. 5–8 кн. I «De methodis»).

III. Методические законы определяют форму дисциплин, подобно тому как аксиоматические законы — их материя²²⁰.

Они определяют, как я сказал, форму, то есть расположение дисциплин, следующим образом. Закон однородности требует, чтобы части рассмотрения относились к одному и тому же субъекту и к одной и той же цели, и таким образом охраняет нас от смешения пределов дисциплин²²¹. Так, например, этот закон определяет, что в Грамматике следует рассматривать то, что способствует достижению цели этого искусства, состоящей в чистоте речи. Сюда же относится и правило: «*То, что однородно в одном искусстве, разнородно в другом*» — не поскольку это касается рассмотренной вещи, но поскольку это касается модуса рассмотрения²²². Закон размещения или общности требует, чтобы от наиболее общих родов вещей мы через подчиненные роды спускались к самым особым их видам²²³. Он еще называется законом координации, размещения, а также предшествования и следования. Более общим или известным является то, что может быть понято без последующего и без чего само последующее не может быть понято: например, причина есть нечто более общее и известное, чем ее действие, а субъект — более общее и известное, чем привходящее к нему²²⁴.

²²⁰ Аксиомы составляют содержание дисциплин. Метод же и его законы определяют порядок или расположение аксиом в дисциплинах, то есть составляют собственную форму дисциплин.

²²¹ У любой дисциплины есть субъект рассмотрения, то есть материя, о которой она трактует, и ее цель. Закон однородности как первый методический закон требует однородности содержания и обеспечивает единство дисциплины. Одна дисциплина отличается от другой по цели и по субъекту рассмотрения. Поэтому соблюдение этого закона гарантирует, что мы не смешиваем дисциплины, не переходим их пределов или границ между ними. См. об этом 1 гл. «Технология». Как выясняется чуть ниже, для теоретических дисциплин важнее субъект, для практических — цель рассмотрения.

²²² Имется в виду, что одна вещь не может быть и разнородна, и разом однородна с некоторой другой, потому что вещи в природе связаны однозначно, а вот способ, или модус, ее рассмотрения, встраивающий ее в тот или иной порядок той или другой дисциплины и связывающий аксиому о ней с истиной о другой вещи, вполне может быть в одной дисциплине таким, что эта аксиома однородна с аксиомой о другой вещи, а в другой дисциплине — иным, что определяет эти две аксиомы как разнородные. Об однородности как первом требовании к расположению аксиом см. также учение о методе у Рамуса.

²²³ Главная характеристика рамистского метода расположения знания, см. «Диалектика», кн. 2 гл. 19 - 20.

²²⁴ Эти примеры и это описание еще раз показывают, что речь идет исключительно о «методе обучения», — ни в коем случае не следует путать «обучение» с *познанием как находением*, так как здесь у Альстеда имется в виду обучение «со стороны» учителя, то есть преподавание, а не «со стороны» ученика, как его обучение чему-то. Ведь когда мы что-то познаем впервые, то есть находим, то познать при-

Коротко говоря: то, что проще, — это и есть более известное²²⁵. Так, например, в Грамматике учение о буквах является более общим, чем учение о слогах, ведь первое может быть понято без второго, а второе без первого — нет. Из-за этого закона метод обучения называется нисходящим²²⁶. *Закон сочетания* требует, чтобы далеко отстоящие друг от друга части дисциплины сочетались друг с другом узлами некоторого перехода. И еще он называется законом связывания²²⁷. Сам же переход бывает двояким: 1) совершенным, когда вкратце указывается, что сказано, и вкратце устанавливается, что еще должно сказать, — например: До этого места говорится — о Боге, а теперь — о деяниях Бога; 2) несовершенным — когда только представляется то, что еще должно сказать, например: А теперь еще и о деяниях Божьих.

IV. Относительно синтетического и аналитического метода существуют следующие каноны.

1. *Что касается уже изложенных выше законов, метод — один, а относительно подлежащих рассмотрению вещей, может быть несколько*

чину не проще, а труднее, чем ее действие, — и так же обстоит дело и с субъектом и приходящим. Говоря в аристотелевских терминах, здесь имеется в виду «более известное по природе» или абсолютно, а не «более известное для нас».

²²⁵ отождествление более известного по природе с «более общим» — это платоническое наследие, разделяемое также всей схоластикой: идентификация его с «более простым» — в определенной степени подлинно аристотелевское понимание, ведь «наиболее известны по природе», по Аристотелю, *начала*, а *начала* — *просты*: отождествление же «более общего» с «наиболее простым» — это следствие разработки теории понятийного познания в теологически мотивированной метафизике Иоанна Дунса Скота, сохранявшей свою значимость до времени Канта. У Дунса Скота самое общее или абстрактное в человеческом знании — это *понятие сущего*, которое — как показывает специфическая процедура «анализа понятий» в его эпистемологии — заключено как «простейшая часть» в любом ином понятии, образуя тем самым фундаментальный элемент человеческого знания. У Дунса Скота аристотелевское тождество простого и наиболее известного приобретает иное значение, ибо именно *понятие сущего* (а не его начало) становится «наиболее общим» и потому оказывается простым, из чего следует и его *первенство* в порядке отчетливого (то есть научного) знания человеческого интеллекта. Ср. Дунс Скот, «Ординация», кн. I, дист. 3, вопр. 1–2.

²²⁶ Самое общее является как бы самым высшим в лестнице познания, а более специальное и одновременно более сложное занимает более низкие ступени. Отсюда следует, что если преподавание ведется согласно методу обучения, то мы, начиная с самого общего, спускаемся от него вниз, отсюда и название: *нисходящий* метод.

²²⁷ Этот не очень удачно (чисто технически) сформулированный закон на деле означает у Рамуса, а вслед за ним и у Альстеда, требование *непрерывности* методического движения: иначе говоря, в рассмотрении мы не должны пропускать ничего, рассматривая все аксиомы в порядке их общности. Внешне это осуществляется посредством *переходов* между частями в изложении.

ко разных методов²²⁸. Основание первой части канона заключается в том, что всякий строгий метод требует продвижения от вещей более общих к специальным, а также постоянного связывания определений и распределений, их разъяснения в правилах и, наконец, демонстрации правил посредством предписаний. Основание второй части канона заключается в том, что вещи, подлежащие рассмотрению, могут быть либо такими, которые надлежит познать, либо такими, которые следует сделать. Далее, рассмотрение познаваемой вещи отличается от рассмотрения делаемой вещи, как будет ясно в дальнейшем. 2. *Синтетический метод исчерпывается четырьмя частями*. Он предписывает продвижение от субъекта к принципам, от них — к свойствам, а от них — к видам или частям субъекта. В науках нужно иметь, во-первых, сущее, подлежащее познанию или демонстративному доказательству, затем — принципы демонстративного доказательства, далее — свойства, которые применительно к субъекту можно доказать демонстративным способом, и, наконец, — разделение субъекта знания²²⁹. Так, например, в Физике мы, во-первых, рассматриваем природное тело,

²²⁸ Таким образом Альстед пытается примирить два учения о методе, которые в его время конкурировали между собой и были изначально плохо совместимы друг с другом: Рамус настаивал на *единственности* метода для любой дисциплины, тогда как теория, выдвинутая Дзабареллой во многом в прямой полемике с рамизмом, утверждала, что методов *множество*, а *порядков* изложения (которые Рамус, согласно Дзабарелле, неправильно называет «методом») не один, а, по крайней мере, *два*, и связано это с тем, что человеческое знание делится на теоретическую и практическую часть, где рассмотрение упорядочено совершенно по-разному. Остается вопрос: насколько удачна эта попытка примирения Альстеда на уровне философской понятности? Настоящий перипатетический философ (которым Дзабарелла является в гораздо большей степени, чем Альстед, испытавший огромное влияние рамизма) осорил бы как то, что характер общности и специальности может быть *одним и тем же* в теории и практике, так и то, что определение и, тем более, демонстрация могут иметь *одно и то же значение* в теоретической и практической области. В некоторой степени это признает и сам Альстед, когда говорит через предложение о том, что рассмотрение познаваемой вещи *отлично* от рассмотрения вещи, которую следует сделать или совершить.

²²⁹ Альстед описывает здесь устройство теоретической науки согласно классической перипатетической школьной схематике: наука состоит из сущего, подлежащего рассмотрению или доказательству в науке (субъекта рассмотрения): принципов, то есть первых недоказуемых, но непосредственно понятных положений об этом сущем: далее — свойств, первоначально и универсально присущих этому сущему, которые доказываются применительно к нему в науке посредством первых принципов, а также частей этого субъекта рассмотрения, то есть видов того общего рода, который чаще всего выступает и субъектом рассмотрения в теоретической науке. Такое устройство науки восходит к аристотелевским разъяснениям в I кн. «Второй Аналитики», и воспроизводилось в школьной эпистемологии с XIII-го и до XVII в. включительно. Это же устройство — под именем порядка теоретической науки описывает и Дзабарелла во II книге «О методах».

затем — его принципы, то есть матерю, форму и лишенность, далее — его состояния или свойства, как то: количество, качество и тому подобное, и, наконец, — его виды, а именно — то, что оно бывает простым или смешанным. 3. *Аналитический метод исчерпывается тремя главными частями.* Ибо он предписывает продвижение от цели к субъекту, а оттуда к средствам, с помощью которых цель сообщается этому субъекту²³⁰. И эти три вещи встречаются в каком угодно роде деяний, ибо всегда разыскивается «зачем», «кому» и «как»²³¹. Так, например, преподавая Этику, мы сперва говорим о нравственном счастье как о цели, затем — о субъекте счастья²³², наконец, — о нравственной добродетели и ее видах как о средствах, с помощью которых эта цель может быть сообщена субъекту. 4. *Аналитический метод более легок, чем синтетический,* — ибо практические дисциплины легче теоретических, — и для познания, и для расположения²³³. 5. *Синтетический и аналитический метод применяются в частях дисциплин аналогично* тому, как они применяются в самих этих дисциплинах как целом. И здесь причина того, что мы разделили совершенный метод на универсальный и частный. Ибо первый²³⁴ применяется в дисциплинах, взятых в их целостности, а второй — в их частях, если они должны

²³⁰ В практических дисциплинах, а также во всех поэтических искусствах первое, что упорядочивает и определяет знание, — это *цель*, которой следует достичь, — ибо все они созданы не ради рассмотрения истины о вещи самого по себе, но ради некоторой операции или ее результата, ради которой происходит рассмотрение. Эта цель соотносится с субъектом и принципами, которые служат средствами и применяются ради достижения конечной цели. Данное описание Альстеда является чуть видоизмененной формой учения Дзабареллы из II книги «О методах».

²³¹ Любое деяние есть «зачем-то», то есть имеет цель, есть для «кого-то», то есть соотносится с неким субъектом деяния, и есть «как-то», то есть посредством некоторых средств, которые действующий субъект применяет для достижения цели деяния.

²³² То есть о человеке или его душе: действуя, человек стремится достичь счастья как цели любого нравственного деяния, то есть привести себя самого к этой цели.

²³³ А именно, поскольку теоретическая истина вещей нами не создается, не является никаким образом результатом нашего действия и не зависит от нашей воли, тогда как действительные в качестве цели, тем более — некое произведение искусства, зависят от нашего действия или творения, мы сами создаем их. Мы всегда знаем то, что мы делаем, но вовсе не всегда можем произвести некое «действие познания» применительно к некой вещи, «создать эту истину» в своем познании. Потребуется специальное усилие новой практической философии Гоббса, чтобы стали мыслимы условия, при которых уравнивание истинного со сделанным (*verum = factum*) стало бы полностью обратимым.

²³⁴ То есть универсальный совершенный, или акроматический, метод рассмотрения. Универсально можно рассматривать всю дисциплину и несовершенным, то есть

быть расположены акроаматическим методом. Они могут также быть расположены и посредством популярного метода, как это явствует из *следующего канона*.

V. Несовершенный метод бывает универсальным или частным; и тот, и другой может быть недостаточным, избыточным и инверсивным.

Несовершенный метод называется универсальным, когда он популярно излагает рассмотрение некоторой дисциплины, взятой целиком, как это можно наблюдать в различных теологических, медицинских, юридических Наставлениях²³⁵. *Частным* он является тогда, когда с его помощью популярно преподают часть дисциплины. *Недостаточен* тот метод, который выпускает какие-то однородные и необходимые вещи из стремления к краткости. *Избыточен* тот метод, который трактует о чем-то, помимо однородных вещей: например, когда применяют распространения и отступления²³⁶. *Инверсивным* является метод, который изменяет порядок частей учения; он называется *устероу протероу*.²³⁷ Таковы три методических приема сокрытия, которые по отдельности, либо по двое, либо все совместно применяются ораторами и поэтами, а также комментаторами²³⁸.

VI. Метод употребляется для преподавания дисциплин и их частей; при этом ошибка в методе преподавания может быть допущена пятью следующими способами:

популярным методом. В итоге у нас возникнут неудачные (то есть изложенные недостаточно научно) учебники некоей целой дисциплины.

²³⁵ Под «Наставлениями» (лат. *institutiones*) подразумевается жанр некоторого трактата, являющегося по своим целям, главным образом, *учебным пособием* для студентов, а не исследованием или диспутацией, которые, скорее, адресованы *ученому сообществу*.

²³⁶ Распространения и отступления — стандартные приемы *риторики*.

²³⁷ То есть сначала трактует о том, что, согласно совершенному методу, является позднейшим в рассмотрении, а потом — о том, что должно быть рассмотрено раньше. В школьной логике это рассматривалось как *софизм*: ведь в случае, если мы пытаемся из действия доказать причину, при этом выдавая это действие за причину, хотя согласно истине вещи оно — действие, — мы намеренно совершаем круг в доказательстве, меняем местами посылку и вывод, а не просто доказываем из действия его причину (так называемый вид доказательства из эффекта — *demonstratio quia*), что является хотя и несовершенным, но вполне законным видом доказательства.

²³⁸ Сравните с этим учение о методике сокрытия в последней главе «Диалектики» Рамуса.

Во-первых, это смешение²³⁹, которое происходит, когда синтетический метод смешивается с аналитическим, и наоборот; или когда применяется метод мудрости там, где нужно было применить метод благоразумия²⁴⁰; или же, наконец, когда специальные вещи предвеляют более общие, или в изложении примешиваются разнородные вещи. *Затем*, это многословие — когда в рассмотрении появляется тягостная пространность²⁴¹. *В-третьих*, это хиатус — когда в рассмотрении отсутствует связь. *В-четвертых*, это противоречие — когда внутри одной и той же системы принимаются противоречащие друг другу вещи²⁴². *В-пятых*, это неблагоразумие — когда в преподавании вещей нарушается закон благоразумия²⁴³, который должен почитаться наивысшим из законов. И эта последняя ошибка называется ошибкой всех ошибок.

²³⁹ «Смещение» (*confusio*) — это характеристика, противоположная понятию *порядка*, которое является синонимом метода как правильного расположения вещей в рассмотрении.

²⁴⁰ Это замечание показывает, что, хотя Альстед и считает популярный метод несовершенным, он вполне допускает законность его применения в отдельных случаях ради достижения *педагогических* целей.

²⁴¹ Здесь не совсем ясно, чем точно пространность «многословия» как методическая ошибка отличается от употребления распространенных и отступлений, каковыми характеризовался несовершенный *избыточный* метод.

²⁴² Противоречие, или противоборство двух противоречащих, является одной из самых тяжелых ошибок в рассмотрении некоторой дисциплины, поскольку Альстед разделяет общее школьное убеждение о том, что *первым* (по общности) принципом всех дисциплин является аристотелевский *принцип непротиворечия*.

²⁴³ Что Альстед может подразумевать под некоторым «законом благоразумия», помимо иногда встречающегося у него требования благоразумно проверять некоторое правило на «практике», то есть учитывать его применение к конкретным случаям, — не вполне ясно; тем более не ясно, почему нарушение этого требования может считаться величайшей методической ошибкой.

ТРИДЦАТЬ ВТОРАЯ КНИГА ЭНЦИКЛОПЕДИИ, излагающая ИСТОРИЧЕСКУЮ ДИСЦИПЛИНУ²⁴⁴.

Глава II. О субъекте истории²⁴⁵.

Предисания

Субъект истории тройственен: это субъект формирования²⁴⁶, субъект рассмотрения²⁴⁷ и субъект воздействия²⁴⁸.

²⁴⁴ Согласно Альстеду, историческая дисциплина (*Historica*) является одной из так называемых *сложных* или *смешанных* дисциплин (*Factagines disciplinaum*), которые смешаны или составлены из всех остальных дисциплин, а потому не имеют твердого местонахождения среди поэтических, теоретических и практических философских дисциплин в «Энциклопедии» и не имеют отношения к дисциплинам высших факультетов. В ряду с исторической дисциплиной, в последний, VII том «Энциклопедии», рассматривающий данные дисциплины, входят: мнемоника, хронология, архитетоника (т.е. архитектура) и, наконец, 35-ая книга, посвященная рассмотрению «разнообразных искусств», не входящих ни в одну иную книгу — таких, как, например, критика, мифология, страгегематография и иные им подобные. Сама историческая дисциплина определяется Альстедом следующим образом: она есть «составная дисциплина о приобретении практического блага из истории, то есть из повествования о совершенных деяниях» — Alsted J. H. *Encyclopedia septem tonis distincta, Herbortiae Nassoviorum*. 1630. V. II. P. 1979). В другом месте Альстед добавляет, что историческая дисциплина является «благоразумием, предписывающим способ правильного написания и чтения истории». Целью истории является благоразумие, польза и удовольствие. Отсюда можно заключить, что история имеет для Альстеда более непосредственное отношение к практическим дисциплинам, чем к каким-то иным, хотя, в силу того, что возможна история всех дисциплин, она не ограничена только практической областью.

²⁴⁵ Как и любая иная дисциплина, историческая дисциплина должна иметь, согласно учению Альстеда, собственную *цель* и свой *субъект*, а также разделение и, поскольку она в большей мере практическая дисциплина, — *средства* к достижению той цели, или тем целям, которым она служит. Альстед учит в 1 гл. своей «Технологии» (ср. комментарий к правилу 13) о том, что любая дисциплина (не только историческая) обладает «тройственным субъектом»: формирования, рассмотрения и воздействия. Эти три субъекта истории и рассматриваются в данной главе в трех соответствующих правилах и комментариях к ним.

²⁴⁶ «Субъект формирования» приблизительно соответствует термину «субъект» в современном смысле, то есть обозначает человека или, точнее, ту потенцию или способность человеческой души, которая является подлежащим для формирования или образования в соответствующей дисциплине. Отличие от современного значения термина состоит в данном случае в том, что субъект формирования у Альстеда — это не нечто по преимуществу активное, как в современности, но нечто претерпевающее, по что привносится форма извне. Так, субъектом формирования может быть интеллект, воля, память, речь, которые образуются, становятся оформленными и готовыми к действию посредством обучения в соответствующих дисциплинах и искусствах.

²⁴⁷ «Субъект рассмотрения» — это, по Альстеду, некоторое «сущее, которое подлежит рассмотрению в определенной дисциплине. Это значение восходит к аристотелевскому учению о «реде-подлежащем» научному доказательству, содержащемуся во «Вторых Анализисах» и ставшему фундаментом школьной эпистемологии. Традиционно этот субъект считался наиболее важным элементом в любой науке. Он также иногда называется «материей науки». Сейчас (то есть после кантовского переименования всех субъектов, помимо субъекта человеческой познавательной деятельности, в *объекты* познания) мы бы назвали это «предметом науки».

²⁴⁸ «Субъект воздействия» — это нечто, к чему можно применить предписания, составляющие содержание некоторой дисциплины. Отдельное рассмотрение этого субъекта Альстедом, как кажется, мотивировано его общим пониманием

Адекватный истории и непосредственный субъект формирования в ней — это человеческая воля²⁴⁹, поскольку посредством истории ее должно привести от пороков к добродетели.

Субъект рассмотрения или обучения в истории — это вся философия в целом, а также теология, юриспруденция и медицина, поскольку к ним принадлежат деяния людей²⁵⁰.

Субъект воздействия или использования в истории — это жизнь человека в экономическом, схоластическом, церковном и политическом ее состоянии²⁵¹.

Правила

I. История формирует *τό λογικόν, θυρικόν καί ἐπιθυρικόν*, то есть потенцию разумную, яростную и вожделеющую²⁵².

знания как *дисциплины* или *искусства*, то есть того, что изучается и может далее употребляться или применяться к чему-то еще в жизни.

²⁴⁹ Воля — это традиционно основная способность для области практических дисциплин. Поскольку Альстед понимает историю преимущественно в связи с практическим, именно воля выступает адекватным субъектом формирования, то есть «воспитания» или «образования» в истории: воля как бы образуется и направляется на нравственное благо и добродетельные поступки посредством истории. *Адекватным* субъект называется именно в аспекте своей приравненности или соразмерности дисциплине: адекватным дисциплине является тот субъект, который не больше, но и не меньше этой дисциплины по общности. Например, человек как таковой был бы неадекватным субъектом формирования для исторической дисциплины, поскольку история затрагивает интеллект или речь лишь косвенно. Впрочем, традиционно гораздо чаще обсуждали «адекватность» некоторой науке ее *субъекта рассмотрения*, а не субъекта формирования.

²⁵⁰ Именно это положение делает историю дисциплиной, составленной *из всех дисциплин*, поскольку она может рассматривать или новествовать *обо всех вещах*, рассматриваемых собственно в философии или в высших дисциплинах, но делает это в одном специальном аспекте — поскольку в этих дисциплинах затрагиваются деяния, совершенные людьми (*res gestae*).

²⁵¹ Согласно Альстеду, жизнь человеческого существа имеет четыре разных состояния, на которые она может быть разделена в рассмотрении: человек может вести экономическую жизнь, в терминах Альстед: «пробыть или жить в экономическом состоянии», политическую жизнь, церковную жизнь и, наконец, — школьную или схоластическую жизнь, то есть пребывать в «ученом состоянии». Специальное выделение последнего состояния свидетельствует о том, что Альстед — в соответствии с ориентацией своей философии на цели преподавания — считает весьма важным способ существования ученого в школах, который посвящен поиску и передаче человеческого знания. Сейчас мы бы назвали это схоластическое состояние «академической жизнью» ученого сообщества.

²⁵² Альстед называет здесь три части души — традиционное деление человеческих душевных потенций или способностей, восходящее еще к Платону. Поскольку на латыни Альстедом дана традиционная калька греческих слов, то наш перевод был специально согласован с принятым в русской традиции переводом этих терминов в сочинениях Платона.

Ибо она предлагает примеры²⁵³ добродетелей для подражания, а также образы пороков для отвращения от позорных дел, и наглядно представляет непостоянство человеческих вещей, чтобы мы научились быть терпеливыми и твердыми в несчастьях, кроткими в благоприятных обстоятельствах, щедрыми — в богатстве, удовлетворенными нашей судьбой — в бедности; наконец, чтобы мы не считали ничего, что случается с человеком, совершенно новым, не удивлялись никаким неожиданностям, чтобы мы никогда не полагали, что нечто может или не может случиться, когда бы оно ни случилось. И все эти примеры в истории должны быть устроены так, чтобы направлять к практическому счастью²⁵⁴ (*ad felicitatem practicam*) не только *τό λοῦκόν* или *ἡγεμονικόν*, но и низшие и подвластные способности²⁵⁵, то есть *τό θυτικόν καί ἐπιθυμητικόν*. Когда мы говорим *τό λοῦκόν*, то понимаем под этим именем прежде всего волю, поскольку история в первую очередь направлена к совершенству практического блаженства (*ad perfectionem beatitudinis practicae*), и лишь косвенно — к совершенству интеллекта²⁵⁶.

²⁵³ *Примеры* — это существенное содержание истории, поскольку, во-первых, история повествует о единичных вещах и деяниях, а не о всеобщих правилах, а во-вторых, история имеет всегда назидательный и наставительный смысл, то есть приводит примеры достойного и порочного — для того, чтобы привести волю к подражанию добродетельным деяниям и отвратить ее от позорных дел. Пример рассматривался в школьной диалектической традиции как вид заключения — силлогизм, возводящий от единичного к общему, но делающий это по определению неполно, так как мы можем вывести на общее правило посредством единичного примера, но не можем доказать его с помощью этого примера.

²⁵⁴ Под «практическим счастьем» в школьной традиции понимается собственно человеческое счастье в области нравственных деяний и поступков. Оно может противопоставляться обещанному в откровении «будущему блаженству» спасенных в иной жизни, а также весьма проблематичному по своему статусу «теоретическому блаженству или счастью» мудреца, состоящему в созерцании высших причин и наиболее совершенных вещей, что традиционно атрибуировалось метафизике как высшей теоретической мудрости.

²⁵⁵ Альтстед имеет в виду, что часто человек действует, руководствуясь стремлениями и страстями, поэтому помимо непосредственного субъекта формирования, то есть воли, история должна учитывать и низшие способности души. То есть приводимые ею примеры должны быть убедительными и воздействовать также на способность желания и на страсти. Аристотель говорит в подобных случаях о том, что повествования о достойных поступках формируют в нас нрав, то есть привычку поступать в некоторой ситуации достойно или, наоборот, низко (если примеры были неправильными).

²⁵⁶ Здесь еще раз подчеркивается, что история имеет дело преимущественно с волей и благоразумием, поскольку пытается способствовать достижению нравственного блаженства, а не с интеллектом и теоретической мудростью как высшей формой совершенства интеллекта. Иными словами, история может рассказать нам и о мудрецах, но это будут, скорее, благоразумно поступающие нравственные

II. В субъекте рассмотрения, установленном для истории, нужно старательно отделять материальное от формального²⁵⁷.

Все дисциплины и способности имеют свои собственные истории²⁵⁸. Поэтому субъект истории, или ее материя, как принято говорить, «*siqum quam*»²⁵⁹ — это вся философия в целом вместе с остальными тремя высшими дисциплинами (*facultates*), или, — иначе говоря, — материя истории составляют Церковь, Полития и Природа²⁶⁰. Поэтому история обычно разделяется на божественную или церковную (хотя церковная иногда отличается от божественной), гражданскую и естественную²⁶¹. Причем в членах этого разделения содержатся и истории юридической, медицинской, математической дисциплин, и другие подобные истории. Это и есть в субъекте истории материальное, или вещь, подлежащая рас-

люди (как Сократ), чем существа, созерцавшие самые общие и первые начала. Тем более что в отношении начала невозможно совершить поступок, да и решенно нашей воли истина о нем никак не подлежит.

²⁵⁷ Согласно комментарно к 5 правилу в 1 гл. «Технологии», субъект рассмотрения дисциплины разделяется на две части: материальным в нем является сама рассматриваемая вещь, а формальным — модус ее рассмотрения. Это разделение Альстед берет из традиции в том виде, в котором оно было сформулировано в логических трактатах Длабареллы.

²⁵⁸ Это положение является вторым важнейшим элементом понимания истории у Альстеда — помимо ее связи с практическим. Любая дисциплина может быть субъектом исторического повествования, если мы найдем в ней что-то совершенное человеком, то есть некие единичные деяния, важные для нашего благоразумия. Более того, Альстед специально настаивает, что история находит свои примеры не только в разных «состояниях» человеческой жизни, но и во всех дисциплинах «Энциклопедии». В определенном смысле, несмотря на жесткую ограниченность единичным, история оказывается *всеобщей* — поскольку у нее нет четких пределов, как у иных дисциплин. Не стоит, однако, забывать о том, что история — это дисциплина *не* в собственном смысле именно потому, она составлена из примеров, находимых во всех дисциплинах.

²⁵⁹ «Материя, относительно которой» или «о которой» идет речь или ведется обсуждение — традиционный школьный термин для обозначения «субъекта рассмотрения или доктрины»: отличалась от «материи, в которой», то есть материи, подлежащей акциденциям, и «материи, из которой», то есть субъекта некоторого возникновения или изменения.

²⁶⁰ Церковь соответствует теологии как высшей дисциплине, Полития (или государство) — практической философии и юриспруденции, Природа — теоретической философии и медицине.

²⁶¹ Альстед перечисляет три традиционно принятых рода истории, на которые обычно делилась история вообще: божественная история (о которой сообщается в Писании и передается, по крайней мере, — согласно католической доктрине, — в предании), естественная история (история камней, растений, животных, элементов и небесных тел) и, наконец, гражданская или политическая история — человека как поступающего разумно и нравственно существа, живущего в политическом состоянии. В современности история, как правило, сводится исключительно к гражданской истории в форме мировой истории.

смотрению. Формальное же или модус рассмотрения в истории — это повествование о вещах, относящихся к ведению философии, теологии, юриспруденции и медицины, поскольку эти вещи являются единичными или случаются в единичных обстоятельствах²⁶². И это повествование бывает трех [видов]: во-первых, оно может быть обстоятельным (*diexodica*), то есть полным и пространным, затем — хронологическим, по образу летописи, и, в-третьих, парадигматическим — когда из историй собираются наилучшие из образцов²⁶³. Это повествование, опять же, может относиться или к ходу всех вещей в целом мире, или к ходу вещей в некоторой его части, почему история и разделяется на универсальную и партикулярную²⁶⁴. Кроме того, в «Метод истории»²⁶⁵ Боден философствует о трех родах истории приблизительно следующим образом. Эти три рода историй, — человеческая, или гражданская, а также естественная и божественная, — как бы образуют некую лестницу познания Бога, нас и целой вселенной. Ибо этим способом мы возвышаемся от познания нас самих через исследование природы к истинной истории бессмертного Бога — или к его созерцанию. Первый род истории касается человека, второй — природы, третий — создателя природы. Первый род истории разъясняет деяния человека, поскольку он есть политическое животное, второй показывает причины, находящиеся в природе, последний же созерцает могущество и милость Бога. Из чего следует тройное приятие²⁶⁶ [душой истины]: вероятное, необходимое и религи-

²⁶² Это положение — история повествует исключительно *о единичном* — Альстед позаимствовал у Кекерманна, который определяет историю именно как познание единичных вещей (см. «Комментарий о природе истории», переведенный ниже).

²⁶³ Под парадигматическим способом написания истории Альстед имеет в виду наставительно-назидательную историю, стремящуюся не столько сообщить о событиях, сколько извлечь из них «урок» или нравственную пользу посредством рассказа об образцовых делах и свершениях.

²⁶⁴ Под партикулярной историей, скорее всего, имеется в виду история какого-то народа, или государства, или сообщества в некоторое время, хотя в другом месте Альстед отмечает, что именно традиционное деление истории на божественную, гражданскую и естественную делит универсальную историю на ее частные роды. В то же время, он настаивает на том, что возможно и иное деление истории — по тем дисциплинам, которые входят в его «Энциклопедию».

²⁶⁵ Имеется в виду основной исторический трактат Жана Бодена «Метод легкого познания истории», вышедший в свет в 1566 г., содержание которого далее кратко пересказывает здесь Альстед. Изложение содержания этого трактата см. на с. наст. изд.

²⁶⁶ «Приятие» истины или «согласие» с истиной — лат. *assensio*, способ отношения души или интеллекта к истине, то есть виды достоверности: в отношении истины о божественном, которые передает божественная история, — достоверность веры или религии, в отношении истины человеческих событий из гражданской

озное, — и столько же добродетелей²⁶⁷, а именно — благоразумие, знание (*scientia*) и религия, или вера. Первая из них отделяет²⁶⁸ достойное от низкого, вторая — истинное от ложного, третья — благочестие от нечестия. Первая добродетель — вследствие владычества разума и согласно с пользой совершаемых поступков — руководит жизнью, вторая — посредством исследования скрытых причин — находит сокровенные вещи, последняя — вследствие любви единого Бога к нам — изгоняет пороки. Эти три добродетели, так связанные между собой, сплавляются в истинную мудрость и наивысшее человеческое благо, являющееся пределом и вершиной той лестницы, которая, как мы сказали, состоит из трех вышереченных ступеней²⁶⁹.

III. Субъект воздействия, к которому должна применяться история, — это любое рассуждение²⁷⁰ (*consultatio*) об экономических, схоластических, теологических и политических вещах.

Если в человеческой жизни возникает некоторое сомнение²⁷¹, связанное с каким-либо из ее статусов, то нужно обратиться к подобным или неподобным примерам из истории²⁷², так как о подобных вещах можно вынести подобное суждение, а о неподобных — неподобное²⁷³.

истории — пероятная достоверность, называемая также впоследствии моральной, в отношении истины о причинах в природе, — необходимая достоверность.

²⁶⁷ Под добродетелью здесь имеется в виду не только нравственная добродетель (в которую может попадать лишь благоразумие), но более широкое понятие *интеллектуальных* и душевных *навыков* — куда входит и научное знание, и христианская вера.

²⁶⁸ Эти три добродетели выступают *критериями* или *канонами*, то есть тем, что позволяет нам разделять между благом, истиной и благочестием и их противоположностями.

²⁶⁹ В этом пересказе остается не совсем понятно, каково суждение самого Альстеда о содержании книги Бодена. Единственное, что можно сказать с определенностью: Альстед считает, что родов истории может быть больше, стало быть, и ступеней у той лестницы мы можем пойти большее число, а также в иных местах, помимо тех, о которых философствует Боден.

²⁷⁰ Под «рассуждением» — лат. «*consultatio*» — здесь имеется в виду некоторое «совещание» относительно возникшей в определенной сфере жизни проблемы.

²⁷¹ «Сомнение» — здесь в значении затруднения, проблемы, спорного случая или дела.

²⁷² История всегда способна предоставить нам пример того, как в подобном случае было принято верное решение или же, наоборот, совершен поступок, ставший примером позорного деяния.

²⁷³ Имеется в виду, что история связана с логическими инструментами *нахождения* и *расположения* или суждения, так как мы находим в «сокровищнице истории» пример *подобных* обстоятельств, решения или деяния и можем вынести на основании этого примера *подобное* же суждение о нашем собственном затруднительном случае.

**Лодевейк Мейер. Философия — толкователь
Священного Писания. Парадоксальный опыт²⁷⁴
1666**

Когда я понял, в сколь малой мере теология в нынешнем ее состоянии заслуживает имени царицы наук (*disciplinarum principē*), осознал, в каких стесненных обстоятельствах оказались те, кто ее преподает, возвращает и изучает, в какую пучину неуверенности (*incertitudinum*) и сомнений погружены они, и я вместе с ними, то принялся размышлять о том, возможно ли найти источник всех этих зол, есть ли надежда спастись от них, и где искать нам путь избавления. Итак, когда я направил на исследование этого вопроса все силы своего разумения (*cogitationem*), то обнаружил счастливейший и превосходнейший метод, посредством коего благороднейший и несравненный Муж Ренат Картезий —

Душа, которая в столь мудрости великой
Являла разуму сокрытое от глаз²⁷⁵
(пер. Я. Березовского)

— восстановил Философию от самых ее оснований, очистил ее от великого множества недостатков (*lacunis*), которыми она прежде изобиловала, и возвратил ей ее собственный и первоначальный блеск, сиречь отсечение всех предрассудков и признание и принятие (*assentio atque assertio*²⁷⁶) только тех вещей, которые воспринимаются ясно и отчетливо (*clare distincteque*²⁷⁷). В течение долгого времени я неустанно спрашивал себя,

²⁷⁴ Перевод выполнен по изданию: *Meyer L. Philosophia Sacrae Scripturae interpres. Exercitatio paradoxa tertium edita et appendice Joachimi Camerarii aucta. Halae Magdeburgicae: Typis et sumtu Io. Christ. Hendel, 1776. P. XIX—XXIII.*

²⁷⁵ Эти строки из эпитафии Христиана Гюйгенса — старшего сына Константина Гюйгенса, знаменитого Нидерландского ученого-естественника, с которым Декарт познакомился и подружился во время своего пребывания в Голландии в 1640-х гг., стали общим местом панегириков Картезию.

²⁷⁶ *Assensio* — «согласие» или «принятие» волей «ясной и отчетливой идеи» — одна из центральных категорий эпистемологии Декарта, важнейший этап в акте суждения. Об *assensio* Декарт говорит буквально следующее: *Atque ad iudicandum requiritur quidem intellectus, quia de re, quam nullo modo percipimus, nihil possumus iudicare: sed requiritur etiam voluntas, ut rei aliquot modo perceptae assensio praebeatur* (*Descartes R. Die Prinzipien der Philosophie. Lateinisch-Deutsch. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2005. S. 40*)

²⁷⁷ «Ясность и отчетливость» восприятия — главный критерий истинности для Декарта. В «Размышлениях о первой философии» он говорит: «Можно установить в каче-

дозволено ли — ему в философии, а мне в теологии — систематически отбрасывать, как ложное, все, что только может быть подвергнуто сомнению, до тех пор пока не достигнешь в теологии твердой почвы, на которую нога может ступить безопасно²⁷⁸. Здесь я помедлил некоторое время, как говорит пословица — на молоке обжегшись, на воду дует²⁷⁹, — и подверг тщательному рассмотрению все, что только мог — по слову поэта —

Мечется быстрая мысль, то туда, то сюда устремляясь,²⁸⁰ —

но в конце концов, после продолжительных и серьезных размышлений рассудил, что это сомнение не повлечет за собой никакой опасности, никакого ущерба или неудобства. Напротив, когда я стал искать совета у теологов, то обнаружил, что они весьма основательно доказали и достаточно ясно растолковали своим ученикам, что путь сомнения скорее других приводит к правильному разумению Священного Писания и постижению того богословия, которое на нем основано.

Так, Занхий²⁸¹ в «Трактате о Священном Писании» (том 8 его сочинений), вопрос 12, глава I, Правило 3, и Скарпий в «Курсе теоло-

стве общего правила: истинно всё то, что я воспринимаю весьма ясно и отчётливо» (*Декарт Р.* Размышления о первой философии. <http://psylib.org.ua/books/dckar02/txt05.htm>)

²⁷⁸ Отправной пункт методической редукции у Декарта: «По так как в это время я желал заняться исключительно разысканием истины, то считал, что должен ... отбросить как безусловно ложное все, в чем мог вообразить малейший повод к сомнению, и посмотреть, не останется ли после этого в моих воззрениях чего-либо уже вполне несомненного» (*Декарт Р.* Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // *Его же.* Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 268); «Нас отвлекает от истинного познания множество предрассудков: очевидно, мы можем избавиться от них лишь в том случае, если хоть раз в жизни постараемся усомниться во всех тех вещах, в отношении достоверности которых мы питаем хотя бы малейшее подозрение» (*Декарт Р.* Первоначала философии // *Его же.* Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 313).

²⁷⁹ *Ne piscator ictus saporem* — поговорка, вошедшая в состав «*Adagia*» Эразма Роттердамского и оттого особенно популярная в Нидерландах.

²⁸⁰ Энеида. 4, 285.

²⁸¹ Мейер в этом месте контаминирует почти идентичные фрагменты из двух протестантских дидактико-полемических трактатов, посвященных толкованию Писания: «Курс теологии» Дж. Шарпа и «Трактат о Священном Писании» Дж. Дзанки. «*De Scriptura sacra tractatus*» цитируется по восьмитомному женеветскому собранию сочинений Дзанки, вышедшему уже после смерти автора в 1619 г. Джон Шарп (1572–1648) — протестантский богослов и священнослужитель, за свои убеждения был изгнан сначала из родной Шотландии, а затем и из Франции. 8 контрверсия трактата Шарпа посвящена толкованию Писания; во втором разделе контрверсии содержатся 6 правил нахождения истинного смысла библейского текста и в их числе — цитируемое Мейером. Джироламо Дзанки (1516–1590) — представитель

гии» в разделе о Священном Писании, контрверсия 8, Правило 3, предписывают нам «приступать к изучению его (т. е. Писания) отбросив все до единого предрассудки, как происходящие от нас самих, так и заимствованные у других, с душой девственной, чистой и жаждущей научения. Ведь предрассудок является, может быть, самым значительным препятствием для изучения Писания. Поэтому Христос и предостерегал своих учеников от закваски фарисейской». То же самое имел в виду и Полан²⁸², когда в «Синтагме теологии», книга I, глава 45, вопрос 6, отвел пятое место «среди препятствий, мешающих открыть истинный смысл Священного Писания», «упорству, возникающему из-за предрассудков, которыми ослеплены столь многие». И Раванелл²⁸³ в «Библиотеке Священного Писания» в статье «Писание» говорит о том же, когда, рассуждая о «средствах, необходимых для открытия истинного и легитимного смысла Писания и следования ему, а также в целом для толкования Писания», требует, чтобы «душа была свободна от дурных страстей и предвзятых мнений». Не выбивается из этого ряда и «Исповедание веры реформистов»²⁸⁴,

знаменитого поколения итальянских ученых-протестантов, отошедших от католицизма в первые десятилетия Реформации и вынужденных бежать в Германию. Автор понятия *hermeneutica sacra*: пастор общины итальянских эмигрантов в Граубюндене. Третье правило Шарна почти дословно дублирует соответствующее место у Ланки и формулируется так: «*Accedendum est ad Scripturas sine praedudicio, vel ex nostro cerebro vel ex aliorum doctrina concepto; sed animo candido, puro, & discendi cupido: praedudicium enim maximum est profectus impedimentum: Ideo Christus suos a fermento Phariseorum sibi cavere iussit*». См.: *Scharpius J. Cursus theologicus, in quo controversiae omnes de fidei dogmatibus, hoc seculo exagitatae, nominatim inter nos & Pontificios, pertractantur*. Geneva: Apud Franciscum Nicolaum, 1622. P. 45.

²⁸² Аманд Полап фон Полапсдорф (1561–1610) — известный представитель того интеллектуального течения, которое в литературе принято называть «протестантской схоластикой», автор двух крупных богословских трактатов, составленных по рамистскому методу «определений и распределений» — *Partitiones theologiae* (Basel, 1590) и *Syntagma theologiae Christianae, iuxta leges ordinis Methodi conformatae* (Hanover, 1610). Именно на главу «Синтагмы теологии», посвященную толкованию Писания (*De interpretatione Sacrae Scripturae*). Трактат построен в форме вопросов и ответов по подобию теологической суммы. Вопрос VI посвящен средствам обнаружения истинного смысла и пользы Писания (*Quae sint nobis media inveniendi verum Scripturae sensum & usum?*).

²⁸³ Пьетро Раванелли (?-ок. 1680), генуэзец по происхождению, автор популярного в среде протестантских ученых словаря под названием «Священная Библиотека, или богатейшая сокровищница канонич. Писания» (*Bibliotheca sacra: seu thesaurus Scripturae canonicae amplissimus*, первое издание — Geneva: P. Chouët, 1650). Цитируемый Мейером фрагмент расположен под рубрикой «perspicuitas» (см.: *Ravanellus P. Bibliothecae sacrae seu thesauri Scripturae canonicae amplissimi pars secunda*. Geneva: Sumptibus Petri Chouët, 1663. P. 1013).

²⁸⁴ Полное название — «Исповедание, или Оглашение веры реформистов, суждения, пастырей, законов в Бельгийском Союзе реформистами, относительно главнейших

в разделе 14 первой главы которого сказано: «Не только образованные читатели, но и простецы могут понять смысл (*mentem*) тех речений, которые необходимы для спасения, лишь бы они не были ослеплены предрассудками, самомнением (*vana confidentia*) и другими дурными страстями»²⁸⁵. Решительнее же прочих высказался Цвингли в книжке «О достоверности и ясности слова Божьего» (том I его собрания сочинений), в третьей главе. «Ты скажешь, что часто тщательно исследовал Писание с целью отыскать с нем те слова, которые обосновали бы уже имеющиеся у тебя заранее суждения, и посредством этих слов утвердили бы тебя во мнении, которого ты так отчаянно хочешь держаться. Вот, вот она — язва, которой поражены все человеческие предания; язва эта болит, едва ее тронешь. Ведь что же это такое, как не желание обосновать собственное мнение свидетельством Писания, вменить Писанию чуждый ему смысл и сделать его прикрытием и прибежищем для собственных заблуждений. Что это, как не стремление перетянуть на свою сторону даже те места из Писания, которые этому противятся и опровергают это; заставить их значить то, в чем ты и без того убежден? Ведь те предрассудки, исходя из которых мы действуем, уже заранее заложены в нас. Это подобно тому, как если бы некто потребовал у ближнего своего кусок хлеба под угрозой оружия, думая про себя, что применит силу, если тот ему откажет». В подкрепление своих слов он приводит пример²⁸⁶ и заключает: «Отсюда ясно, сколь мало подобает нам приступать к изучению Писания с душой,

положений христианского вероучения» (*Confessio reuonstrantium sive Declaratio, sententiae pastorum, qui in Foederato Belgio reuonstrantes vocantur, super praecipuis articulis religionis christianae*) — памфлет Симона Эпископа (1583—1643), написанный по горячим следам Дортского синода; отражает позицию радикальной кальвинистской партии в Нидерландах. Эпископ был близок к Арминию. Об этом тексте см.: *Ellis M. A. Simon Episcopus' Doctrine of Original Sin*. N.-Y.: Peter Lang Publishing, 2006. P. 121—129.

²⁸⁵ В оригинальном тексте этот фрагмент читается так: «*Omnes lectores, non docti tantum, sed & idiotae (communis quidem sensu ac iudicio praediti) quantum satis est, mentem eorum adsequi possint: modo praepudicio, vana confidentia, aliisque pravis affectibus, sese occaecari non sinant*» (*Episcopus S. Confessio, sive Declaratio, Sententiae Pastorum, qui in Foederato Belgio Reuonstrantes vocantur, Super praecipuis articulis Religionis Christianae*. Herder-Wiizi: Apud Theodorum Danielis, 1622. P. 6). Пропуск фрагмента, содержащего упоминание о «здравом смысле», вполне объясним желанием Мейера избанить рациональную герменевтику от конкурирующих инстанций истинного суждения.

²⁸⁶ Пример, о котором говорит Мейер — попытка Римских Пап «вооруженной рукой учинить насилие» над знаменитым местом из Первого Послания апостола Петра, где речь идет о покорности властям (1Пт 2:13-16), тем самым вменив Писанию учение о *sacerdotium regale* и обосновав свое право на светскую власть в немецких землях.

ослепленной предубеждением»²⁸⁷. Сюда же, как кажется, относится и это возносимое до небес теологами правило Илария: «Смысл не привносить в Писание, а у Писания испрашивать».

Итак, заручившись поддержкой и одобрением столь многих авторитетных мужей и направляемый истиной самой вещи, я пожелал приступить к этому делу и, следуя по стопам Картезия, обратиться к богословию и узнать, возможно ли, отбросив все богословские положения, которые могут быть сочтены сомнительными и недоверенными, достичь в теологии того, что в ней является первым и не может быть отброшено, ибо иначе разрушится и распадется все ее здание — достичь того, что было бы началом и основанием всех богословских догматов. Когда я приступил к этому делу, то недолго пришлось мне искать и не многое рассматривать, ибо тотчас же перед взором моим предстало первейшее из всех богословских положений, а именно: «Книги Ветхого и Нового Завета — непогрешимое слово лучшего и величайшего Бога»²⁸⁸. Ведь если кто-нибудь захочет отвергнуть или отбросить этот догмат, то он выйдет за пределы теологии, и такого придется убеждать и поборать уже не богословскими доводами, то есть авторитетными положениями, взятыми из Писания, а историческими аргументами, привнесенными извне²⁸⁹. К такому человеку относится речение Аристотеля: «с отрицающим основания

²⁸⁷ Мейер ссылается здесь, по-видимому, на выполненный Рудольфом Гвальтером перевод трактата Цвингли, выходявший во многих изданиях начиная с 1544 г. См., напр.: *Operum D. Hyldrichi Zvinglii, Vigilantissimi Tigvrinae Ecclesiae Antistitis, Partim Quidem Ab ipso Latine conscriptorum, partim uero e vernaculo sermone in Latinum translatorum*. Vol. 1. Zürich, 1584. P. 173. В тексте Цвингли этому фрагменту предшествует рассуждение о том, как следует молиться, чтобы уразуметь смысл Писания. Примечательно, что автор рекомендует, в числе прочего, «оставить в стороне все, что советует разум» (*pone quicquid ratio tua dictat*).

²⁸⁸ Это положение в протестантской догматике приобрело статус аксиомы — самоочевидного и недоказуемого положения (*autopiston, indemonstrabile*), и тем легче могло быть контаминировано с *fundamentum inconcussum* Декарта (см.: *Van Den Belt H. The Authority of Scripture in Reformed Theology: Truth and Trust*. Leiden: Brill, 2008. P. 123 — 125).

²⁸⁹ Переход на почву истории означал автоматическое понижение статуса достоверности библейского текста: вместо *certitudo philosophica* тексту Писания оказывалась присуща лишь *certitudo moralis*. Другие участники дискуссии о роли естественного разума в богословии, например, теолог, медик и поклонник Гоббса Ламберт ван Вельтхуйзен (1598 — 1685), также считали недопустимой такую постановку вопроса (см.: *Velthuysen L. Dissertatio de usu rationis in rebus theologis, et praesertim in interpretatione S. Scripturae // Id. Opera omnia*. Roterodami: Typis Reineri Leers, 1680. P. 108). В отъезде от этой точки зрения заключалось принципиальное новаторство Спинозы.

и спорить нечего»²⁹⁰. И подобно тому как вся наука о праве основывается на корпусе юридических текстов (*corpora juris*), и знаток права постыдился бы высказывать какие-либо суждения, не основанные на законе, так и вся теология должна строиться на слове Божьем, и теологу не подобает допускать или одобрять ничего, что не было бы выведено (*deductum*) из него²⁹¹.

Обнаружив это положение и заложив тем самым фундамент (*fundamentum*)²⁹² всей теологии, я решил проследовать далее и рассмотреть, каково то здание, которое можно на этом фундаменте построить. И вновь мне не пришлось долго ломать голову и думать слишком о многих вещах, чтобы понять, что здание это — безошибочное толкование Св. Писания. Именно в том, что теологи были его лишены, и заключается источник и единственная причина столь значительного несогласия во мнениях у творцов догматов, а также того, что никто из них не смог достоверно и с необходимостью доказать (*certo atque infallibiliter demonstrare*) превосходство своего мнения над другими. И коль скоро такое толкова-

²⁹⁰ Метафизика, 1006a7; Вторые аналитики, II, 3, 90b. Соединение в этом ключевом эпизоде обретения первого основания теологии картезианского методического сомнения и восходящей к Аристотелю школьной формулы — характерный образец теоретического эклектизма протестантской ученой культуры барокко. Попытки примирить школьную аристотелевскую философию с различными формами ее отрицания — рамизмом и картезианством прежде всего — регулярно предпринимались в голландских университетах. Так, в 1660 г. в качестве основного учебного пособия по логике было предписано использовать «Логические установления» Франко Бургерсдейка — изложение аристотелевской логики в форме рамистского учебника, совместно с аристотелео-картезианской «Логической практикой» Адриана Хеерхеборда. Вполне естественным выглядит в этом контексте стремление некоторых ученых найти прецедент картезианского предельного основания достоверности в аристотелевской философии: так, в 1655 г. в своей магистерской диссертации Пауль Цернатони доказывал тождественность *Cogito* и *principium contradictionis* из книги «Гамма» Метафизики (См. об этом: *Rother W. Paratus sub sententiam mutare: The Influence of Cartesian Philosophy at Basle // History of Universities*, Vol. XXII/1. Oxford: Oxford University Press, 2007. P. 72).

²⁹¹ Переход от цитаты из Аристотеля к юридическим аргументам объясняется тем, что *contra negantem principia* — это один из самых распространенных юридических афоризмов (*maxima juris*). Так Мейеру удастся свести воедино и обратить себе на пользу одновременно несколько «принципов достоверности»: *fundamentum inconcussum* Декарта, *principium* Аристотеля и *maxima juris* правоведов.

²⁹² *Fundamentum* — технический термин в антропоцентрической литературе. Ортодоксальные представители Реформированной Церкви утверждали, что разум не может быть ни основанием (*fundamentum*), ни «принципом доказательства догматов веры» (*principium ex quo fidei dogmata probantur*). См.: *Preus S. I. Spinoza and the Irrelevance of Biblical Authority*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 40. Вместе с тем «фундамент» — это еще и картезианский тонос, архитектурная метафора, появляющаяся в ключевых эпизодах сочинений Декарта (См., например: *Декарт Р. Рассуждение о методе... С. 256 — 258*).

ние — единственное лекарство от всех перечисленных зол, единственный стержень, на котором, непосредственно после утверждения ее основания, зиждется вся теология, — то из этого следует, что все ее догматы, как те, что относятся к вере, так и те, что относятся к нравам, должны черпаться из Писания и доказываться исходя из него, и потому их надлежит формулировать и считать доказанными не прежде, чем смысл их будет познан с очевидностью и достоверностью. Поэтому всегда споры христианских богословов всех толков, веков и стран сводились к тому, что они напрягли все силы своего разумения и задействовали всю мощь своего учения, чтобы доказать и убедить других в том, что смысл Писания именно таков, как говорят они сами, а не таков, каким его считают их противники. И как только я это понял, тотчас принялся отыскивать метод, с помощью которого можно было бы открыть смысл Св. Писания и с необходимостью доказать (*demonstrari*), что смысл этот именно таков, а также опровергнуть ложные толкования других, приведя доказательства их ложности, и все это показать достоверно и с необходимостью, ибо я намеревался воздвигнуть Чертог священной теологии не на песке, но на камне. И вот, когда пойдет дождь, и разольются реки, и подуют ветры, и устремятся на дом наш, он не пострадает и не упадет, и даже не пошатнется, но будет стоять кренко и несокрушимо, спокойно выдерживать все невзгоды климата, а равно и нападения и покушения недругов²⁹³. Итак, я ознакомился с трудами теологов всех толков, всех стран и времен, тщательно взвесил все то, что они говорили о методе толкования Священного Писания, рассмотрел, каковы те правила (*normae*) изъяснения (*expositionis*) его смысла, которыми они пользуются, и не нашел ничего, что полностью меня бы удовлетворило. Поэтому я, отложив их в сторону, решил на свой страх и риск действовать самостоятельно (*proprio Marte*), насколько хватит моих собственных сил, и после усердного и кропотливого исследования отыскал такое правило толкования, на котором с полным правом могу остановиться, в достоверности и безошибочности которого никто не может сомневаться. Это правило я, в присутствии теологов, передаю на всеобщее рассмотрение и жду судебного решения, дабы подчиниться приговору.

²⁹³ Пространное переложение популярного евангельского образа из Мф. 7:24—25. Возможно также аллюзия на следующее место из «Рассуждения» Декарта: «Моя цель, напротив, заключалась в том, чтобы достичь уверенности и, отбросив зыбучие наносы и пески, пойти твердую почву» (*Декарт Р. Рассуждение о методе...* С. 266).

Бенедетто Варки²⁹⁴О методе
(Del metodo)

²⁹⁴ Бенедетто Варки (1503–1565) — итальянский гуманист, историк и поэт, проявлявший интерес к неоплатонизму (Абрам Эфрос парек его «модным академическим толмачом неоплатонической философии»). Варки гораздо более знаменит своими заслугами на поприще историописания (по просьбе Козимо I Медичи составил «Историю Флоренции» — *La Storia Fiorentina*, охватывающую события периода впадения Медичи 1527 г. до их возвращения во Флоренцию в 1530 г.) и филологических наук (в частности, составил обширный комментарий к «Комедии» Данте и курировал ее издание, работал над изданием «Рассуждений о народном языке» Я. Бембо), а также стихотворства, чем участием в методологических баталиях своего времени: именно как историк и филолог он был избран постоянным членом Флорентийской академии. Однако, как и подобает подлинному гуманисту, Варки был ученым универсальных интересов и разносторонних дарований: к примеру, помимо обширного комментария к Данте, 1544 г. он составил, к примеру, небольшой алхимический трактат (1544), а еще раньше, в 1541–42 гг., посетил в Болонье лекции Луки Гини по минералогии и ботанике. Лекция «О методе», перевод которой приводится ниже, была призвана, в первую очередь, продемонстрировать энциклопедическую эрудицию Варки. При жизни автора и спустя долгое время после его смерти она не издавалась, а в том единственном известном нам издании XIX в., где эта лекция содержится, она помещена в раздел «прочее» — составители справедливо отнесли ее к сочинениям, отражающим периферические интересы Варки. Между тем, проблема метода в логических науках в то время, когда Варки готовит свою лекцию, ползает в свою орбиту самых выдающихся интеллектуалов Европы: кульминацией этого процесса в XVI в. станет выход в свет «Диалектики» П. Рамуса (1556).

Варки в своей лекции стремится осуществить синтез разных, порой диаметрально противоположных, подходов к категории метода: с одной стороны, он принимает учение Рамуса о едином и универсальном методе на основе постулируемого парижским профессором отождествления логики и диалектики; с другой же стороны, он воспроизводит классификацию методов, восходящую к Галену, Аристотелю и Аверроэсу, посредством которой противники Рамуса (например, надуанский аристотелист Я. Дзаварелла) стремились доказать невозможность существования единственного метода для всех наук. В связи с этим характерным представляется эклектичный канон авторитетных авторов, на которых ссылается Варки: мы видим здесь одновременно и вымышленного Рамусом Аристотеля, и игнорируемого Дзавареллой Платона. Но-видимому, Варки указывает источники и цитирует их по памяти: отнюдь не все приведенные в его лекции цитаты из философско-классиков (и локализации этих цитат) точны.

Биографию Варки см. в изд.: *Pirotti U. Benedetto Varchi e la cultura del suo tempo. Firenze: Olschki, 1971; Lo Re S. Politica e cultura nella Firenze cosimiana. Studi su Benedetto Varchi. Manziana: Vecchiarelli, 2008.* См. русский перевод фрагментов «Книги о красоте и грации» Варки в изд.: *Варки Б. Книга о красоте и грации // Эстетика Ренессанса / Сост. В. Н. Шестаков. В 2-х тт. М.: Искусство, 1981. С. 368–375.*

Перевод выполнен по изданию: *Varchi B. Lezioni sul Dante e prose varie. Firenze: A spese della societa editrice delle storie del Nardi e del Varchi, 1841. Vol. II: Prose varie. P. 768–789.*

Слово *метод*, составленное из предлога *мета* — «с», и слова *ὁδός* — «путь», означает у греков то, что латиняне называют *diverticulum*, или *iter transversum*, а мы на народном языке — *tragetto*: тот путь, который всех других прямее и короче и потому быстрее прочих ведет нас туда, куда мы намереваемся попасть. Это слово, первое и собственное значение которого было таково, уже самими древними в переносном смысле стало употребляться не только применительно к войскам и армейским лагерям — в случаях, когда начальники совершают обход дозорных и часовых, — но также и применительно к наукам и искусствам. В этом последнем значении метод есть не что иное как прямой и краткий, то есть простой и удобный, путь или способ изучения какого-либо искусства или науки. Ибо никакое искусство или науку нельзя изучить без метода, как мы и покажем вскоре. И хотя у греков слово это принадлежит к женскому роду, метод есть навык (*un abito*) ума, необходимый для достижения какой-либо цели. Итак, по своему ближайшему роду метод представляет собою навык, то есть качество устойчивое и постоянное, такое, которое не может с легкостью быть отнято или утрачено, как отнимаются или утрачиваются привходящие свойства (*disposizioni*). Тем самым мы хотим сказать, что тому, кто желает обладать каким-либо навыком, надлежит приобретать его постоянным обращением к нему и упражнениями, предаваясь таким занятиям, в которых этот навык был бы востребован и где его удобно было бы употреблять по своему желанию. «Достигать какой-либо цели» — этими словами мы указываем отличный признак, который отделяет и отграничивает этот навык от других навыков ума, каковых всего пять, как о том учит Философ в VI книге «Этики»²⁹⁵. Три из них имеют дело с предметами всеобщими и необходимыми, — Философ называет их умом, мудростью и знанием; а два других относятся к предметам частным и случайным, которые могут как быть, так и не быть, — эти навыки он называет рассудительностью и искусством. В отличие от метода, эти пять навыков, если рассматривать их как они есть, не стремятся достичь какой-либо цели, но сами по себе являются целями и совершенствами, в которых дух обретает покой и удовлетворение. Таким образом, мы увидели, что метод есть не что иное как навык или устойчивое свойство нашего мышления или духа, позволяющее достигать какой-либо цели — то есть стяжать один из тех пяти навыков, о которых сказано выше: искусство, рассудительность, знание, мудрость или ум.

²⁹⁵ Перечислим их в переводе П. В. Брагинской: искусство, наука, рассудительность, мудрость, ум. (*Никомахова этика*. 1139 б).

Этот смысл слова *метод* латиняне не могут выразить одним словом: они говорят иногда *viae* (пути), иногда *ratio* (способ); в большинстве же случаев, объединяя эти слова, говорят *via et ratio*, а порой и *artificio* (искусство); и весьма часто то, что мы называем методами или навыками ума, переводчики и философы именуют *учениями* — то есть путями, способами или манерой преподавать какое-либо искусство или науку непосредственно и методически (*dirittamente e con ragione*). И сказанного нами достаточно для определения как имени, так и природы метода, а равно и того, что он собой представляет (*quiditas*²⁹⁶).

Необходимы ли методы для того, чтобы овладеть науками и искусствами

Никакое искусство нельзя изучить, не прибегая к методу, — это очевидно всякому, кто возьмется рассуждать о том, что такое искусство. Ведь если искусство — это навык ума, который действует, руководствуясь целесообразностью, то всякому ясно, что надлежит искать такую посредствующую разумную способность, с помощью которой мы могли бы действовать; а это и означает искать такой навык ума, который указал бы путь, чтобы, следуя им, можно было действовать верно и разумно, — а то, что мы сейчас сказали, и есть не что иное как определение метода. Итак, без метода нельзя изучить никакое искусство. Потому и Аристотель в VII книге «Божественной науки» говорил, что всеми искусствами можно овладеть при помощи разума и метода. И Платон в «Филебе» утверждает, что нельзя научиться никакому искусству, не прибегая к аналитическому (*risolutivo*) и разделительному (*divisivo*) методам, и что все, кто думает, будто изучил какое-либо искусство, не используя метода, владеют не искусством, а лишь тенью искусства. И Гален в IX книге сочинения «О методе» говорит: никакое искусство не изучается и не может быть изучено без метода²⁹⁷. И прибавляет к этому: как мы не можем изучить никакое искусство, не располагая методом, так и болезни нельзя лечить, не обладая опытом. А потому всякому доброму врачу подобает стоять на двух ногах: одна — это метод, то есть искусство и учение, а вторая — упражнение, то есть регулярные занятия и практика. И подобно тому как желающий ходить должен передвинуть сначала правую ногу, а затем левую, — так и тот, кто желает лечить, должен сперва изучить метод, а затем упражняться.

²⁹⁶ То есть «чтойности» метода.

²⁹⁷ Galen. Opera omnia / Ed. Kuhn. Lipsiae: C. Knobloch, 1821. Vol. I. P. 305.

И как тому, кто собирается передвинуть при ходьбе левую ногу, следует опираться на правую, — так и тому, кто лечит, надлежит всегда упражнять око и ум и во всем полагаться на метод. А те, что доверяются врачебным книгам и другим предписаниям того же рода, не могут называться лекарями и если даже излечивают больных, то случайно. Яснее ясного, что методы в высшей степени необходимы в искусствах и еще более в науках, каковые имеют одну-единственную ногу — метод. То, что мы говорим об изучении наук, мы относим также и к их преподаванию, ибо никто не может преподавать никакое искусство или науку, не располагая методом. А ведь мне доподлинно известно, что в наше время многие преподают, не просто не имея никакого метода, но и не зная вовсе, что это такое, и даже никогда не слышав об этом. Вот он, наиглавнейший корень дурного плода, который растят они и для самих себя, и для других!

О том, сколько существует методов

Если познание всех вещей вообще — не только тех, которые уже познаны, но и тех, которые могут быть познаны, — обязательно подчинено одному из пяти вышереченных навыков, и первые три из этих навыков, то есть ум, мудрость и знание, заключены в уме спекулятивном, чья цель — созерцание и знание, а две другие, рассудительность и искусство, — в уме практическом, чья основная цель — не знание, а действие, то очевидно, что если бы можно было отыскать такой метод, который служил бы всем этим пяти навыкам и показывал бы верный путь к тому, чтобы стяжать их быстро и без лишних усилий, то уже одного этого метода было бы вполне достаточно. А что такой метод найти возможно, не может быть сомнений ни у кого, кто в таких предметах сведущ: ибо Логика или, если угодно, Диалектика, под именем которой подразумевается как Топика, или учение об общих местах, или учение о нахождении, так и учение о построении суждений, или Демонстративный метод, — это и есть наука, или искусство, или даже, точнее будет сказать, способность (*facoltà*), которая одна лишь указывает путь и ведет к постижению всех наук, а равно и всех искусств. И если Философия включает в себя все вообще предметы и делится на две основные части — созерцательную и деятельную, то Логика учит в части созерцательной отделять истинное от ложного, а в части деятельной отличать доброе от дурного. А ведь способности отделять истинное от ложного и доброе от дурного и составляют цели всех вещей: первая — созерцательных, вторая — деятельных. Поэтому, если мы хотим понимать

и подразумевать под методом тот самый путь, которым в ходе обучения развиваются и движутся все умственные навыки, из коих три имеют целью, как уже было сказано, истину, а остальные две — благо, — то нам надлежит найти, без всякого сомнения, один-единственный метод, и метод этот — Логика. Ибо Логика одной достаточно, чтобы дать путь и способ, который во всех науках позволял бы находить истинное и во всех действиях и искусствах — доброе.

Если же мы хотим понимать и подразумевать под методом частные способы обучения и познания, тогда над надлежит сказать, что методов больше и они разнообразны, и тем не менее все они связаны с Логикой и в ней содержатся. И Логика, таким образом, будет одна лишь всеобщим методом, родом, в котором содержатся многие виды, то есть разнообразные методы. Но сколько существует таких видов и методов, которые включает в себя Логика, — об этом, как всегда бывает в подобных вопросах, есть множество разных мнений, каковые, однако же, можно легко привести к согласию, как мы и увидим в дальнейшем. И я говорю, что если оставить в стороне Риторику, которая имеет своей целью убеждение и является, по слову Аристотеля, частью, или отраслью, Диалектики, то методов будет всего пять: разделительный, синтетический, аналитический, определительный и демонстративный. И отсюда по необходимости следует, что всякий, кто преподает какой-либо предмет, всегда или разделяет, или сочетает, или разрешает, или определяет, или доказывает, — как это можно со всей ясностью видеть не только во всех книгах Аристотеля, который во всех этих способах был наставником, но и у всех других ученых, которым доводилось заниматься преподаванием. Впрочем, правда и то, что означенные пять методов могут быть сведены не только к четырем, — а мы думаем, что столько их на самом деле и есть, — но и к трем и даже к двум. И чтобы показать это яснее, сейчас мы по очереди рассмотрим все пять, но наикратчайшим образом, а подробнее скажем о них в других местах нашего сочинения.

О разделительном методе

Разделять значит не что иное как членить и определять такие вещи, которые множественны и состоят из частей. И, следовательно, назначение разделения состоит в том, чтобы определять те вещи, которые множественны, то есть — скажем иначе — вещи, у которых есть одно или больше подобий. А так как во всей вселенной не найти вещи, которая была бы истинно простой, если только это не первая форма, то есть Бог, и не первая материя, — это значит, что все

вещи можно каким-либо способом разделить и определить. Я говорю «каким-либо способом», потому что, как было уже сказано в другом месте, видов разделения существует много. Первый и основной из таковых видов — когда мы разделяем количество. Количество бывает двух типов: прерывное или делимое, как у чисел, и протяженное или составное, как у тел, — ибо как числа, так и тела делятся на части. И если говорить о протяженном количестве, то части эти бывают двух типов. Среди них есть подобные, то есть одинаково устроенные, — когда целому и его частям можно дать одни и те же имена и определения, то есть когда части и целое и называются, и на самом деле являются по природе одинаковыми. Ведь если кто разделит кости, или нервы, или плоть на части, то эти части всегда будут называться одним и тем же именем и иметь ту же самую природу, что и целое: сколь угодно малая часть крови и называется, и является кровью, и так же и другие подобные вещи. А бывают части неподобные — по-разному устроенные, то есть не имеющие ни имени, которое было бы у них одинаково с их целым, ни одинакового с ним определения. И так как эти части отличаются от целого по природе, то и называются они отличным от целого именем: как если бы кто отделил от человеческого тела голову, руки и ноги, то никакая из этих частей не была бы и не называлась бы тем же именем, что и целое, — именем тела. И от этого типа разделения рождаются многие другие. Ведь роды делятся на виды исходя из различных противоположных друг другу качеств — как если бы кто сказал: среди животных некоторые разумны, а некоторые неразумны. Делению подвергается и многозначное имя, — то есть такое, которое означает не одну, а несколько вещей. Ведь если кто скажет слово «пес», то слово это будет обозначать и собаку, которая лает, и рыбу-пса, и звезду с тем же именем. А еще целое делится на свои возможные части — то есть такие, которые наличествуют в нем в возможности, а не в действительности: как если бы кто разъял одну из стихий на форму и материю. А еще обладателей каких-либо признаков можно делить по этим признакам — как если бы кто сказал: среди людей одни белые, другие черные. Есть и другое разделение — когда нечто сложное делится на части, из которых оно состоит: например, в человеческом теле одни части подобны, а другие не подобны друг другу. Впрочем, такое разделение следовало бы называть, скорее, *анализом*, как мы увидим ниже. Этот разделительный путь очень полезно бывает находить и применять как в искусствах, так и в науках, особенно в Медицине — как это можно видеть у Гиппократата и Галена. И поистине каждый из людей знает предмет ровно настолько, насколько он способен произвести в нем разделение и различение. Потому и Платон

говорит, что, не прибегнув к этому способу, нельзя ничего ни найти, ни узнать, и ставит этот разделительный метод выше всех прочих методов. В «Филебе» он утверждает даже, что искусство разделения было открыто если не Богом, то тем, кто был более всего подобен Богу, и называет этот метод венцом и украшением Философии²⁹⁸. И совершенно точно, что, не выполнив разделения, нельзя отыскать определений, а ведь определения суть средства доказательства. И можно видеть, как Платон в своих Диалогах весьма часто использует разделение: он начинает с предельного рода (или самого общего, как его называют логики) и продвигается, последовательно производя разделение на виды, или на формальные части, вплоть до последнего, или наиболее частного, вида, достигнув которого, — полагал он, — следует прекратить разделение. И то же самое мы видим у Порфирия.

И, следовательно, кто желает произвести разделение, к примеру, звуков, тот может сказать вот так: среди звуков есть нечленораздельные и неясные, такие, которые невозможно записать, — скажем, собачий лай, лошадиное ржание и прочие подобные им; а есть членораздельные и ясные, такие, которые записать можно, — и таковы звуки человеческого голоса. А среди звуков человеческого голоса есть простые, которые нельзя подвергнуть актуальному делению на части, — b, c и все другие буквы; а есть составные, которые можно разделить на актуально существующие части, — ba, be, bi, bo, bu и прочие подобные им. И среди составных звуков одни нечто означают — таковы имена и глаголы, — а другие не означают ничего: например, buf, baf, saffaggia, luterbio и другие подобные им. Из тех звуков, которые нечто означают, одни означают сущность или качество, — таковы суть имена; а другие означают действие или претерпевание, протекающее во времени, — таковы глаголы; а есть и такие, что служат двум вышесказанным, и таковы другие части речи: наречия, предлоги и прочие. Это разделение показывает, откуда и как рождается Грамматика, и проясняет способ преподавать и изучать ее — а об этом мы подробнее будем говорить ниже, в разделе о порядке учений. И теперь о разделительном пути и способе сказано достаточно.

Об аналитическом, или разрешительном, методе

Как разделять означает, в собственном смысле, отрешать от целого части, так производить анализ означает, в собственном смысле,

²⁹⁸ Филеб, 16b–17a.

разделять нечто сложное на части, которые его составляют. А это, как было видно выше, — вид разделения, почему многие и оставляют без внимания аналитический путь, включая его в разделительный, — и мы не можем отрицать, что это допустимо. Но скажем так. Раз уж разделение и анализ — это разные действия, и осуществляются они по-разному, то лучше поступят те, кто отделит одно из этих действий от другого, потому что если в упорядочении искусств разделение и представляет, как уже было сказано, определенную важность, то анализ представляет важность гораздо большую, — ведь порядок всех искусств устанавливается и выстраивается в зависимости от цели, и аналитический путь начинается с осознания цели и ведет постепенно, раскрывая эту цель через причины и основания, пока не достигнет той вещи, которую можно осуществить и над которой можно произвести какие-либо действия.

Возьмем пример из VII книги Аристотелевой «Метафизики», упомянутой выше²⁹⁰. Цель врача — здоровье, то есть сохранение здоровья, когда оно есть, и восстановление его, когда его нет. Здоровье состоит в равновесии. Значит, нужно восстановить равновесие в больном теле. А равновесие, в свою очередь, проистекает из взаимного соотношения (*temperamento*) тепла, холода, влаги и сухости. Следовательно, в тело, в котором отсутствует жар и избыточен холод, нужно привнести тепло; тепло же привносится посредством растираний. И здесь мы остановимся, ибо мы достигли той вещи, которую мы можем осуществить и над которой можем произвести какие-либо действия: ведь от растираний возникнет жар, а жар повлияет на взаимное соотношение жидкостей, и это соотношение придет в равновесие, и оно восстановит здоровье, которое и было нашей целью и намерением.

Приведем пример, в большей степени относящийся к области материи. Цель архитектора — построить дом, который защитит жителей от жары и холода. Этого нельзя сделать иначе как соорудив крышу, а крышу нельзя соорудить, если нет стен, которые ее поддерживают; стены же нельзя построить, если прежде не подвести фундамент. Следовательно, первое, о чем стоит позаботиться, — это фундамент: таким образом, фундамент — это вещь, которая будет последней в мышлении и первой в действии.

Но так как об анализе и об аналитическом способе мы сказали достаточно в комментарии к «Первой аналитике» и в других местах, мы не станем говорить о нем теперь ничего другого, кроме того, что умение производить анализ, или разрешать затруднения (*il sapere risolvere*),

²⁹⁰ Метафизика, VII, 7, 1032b.

в большой цене и у простонародья, и среди простолюдинов те, кто превосходит других в суждениях и в умении быстро справляться с любыми сложностями, зовутся людьми решительными (*risoluti*).

О синтетическом, или сочетательном, методе

Как путь во Фьезоле от ворот Пинти есть, по сути, тот же самый путь, что ведет от фьезоланских холмов к воротам Пинти, так и синтетический путь отличается от пути аналитического не по сути, но только по способу осуществления, — то есть направлением движения и ходом рассуждения. Ибо проходить этот путь надлежит тем же способом, но отправляться от других пределов и оснований: действовать противоположно тому, как действуют, если обращаются к пути анализа.

Например: растирания необходимы, потому что от них возникает тепло, от тепла — равновесие, а от равновесия — здоровье; или: нужно заложить фундамент, чтобы возвести стены, которые будут поддерживать крышу. Всякому видно, что между этими примерами нет иной разницы, кроме той, что аналитический путь начинается от цели и движется к основаниям, а синтетический, наоборот, начинается от оснований и движется к цели. И этот метод, как будет видно ниже, более пригоден для преподавания предмета тем, кто его не знает, в то время как аналитический удобнее в преподавании тем, кто уже имеет сведения о предмете.

Но так как в действительности эти пути представляют собой одно и то же, многие включают синтетический путь в аналитический. Немало и тех, кто все три вышереченных пути объединяют в одном лишь разделительном или синтетическом. На самом же деле как верно, что синтетический путь — это то же самое, что и аналитический, так верно и то, что аналитический и разделительный пути различны, и одного из них без другого недостаточно. Ибо в ходе анализа то и дело возникает двоякий род, в котором необходимо произвести разделение и, не произведя разделения, этот род узнать нельзя. И наоборот: порой возникает некий сомнительный род, о котором мы не знаем, существует он или нет, и посредством разделения его нельзя познать, так как он неделим и не имеет существенных отличительных признаков. И в таком случае необходимо прибегнуть к анализу. Поэтому в занятиях искусствами разделительный и аналитический методы используют, по большей части, вместе — ведь эти методы постоянно нуждаются друг в друге. Я сказал: «в занятиях» искусства-

ми и «в учреждении» искусств — ибо эти два метода применяются только в искусствах, тогда как два других, то есть определительный и демонстративный, применяются только в науках, — в силу причин, о которых будет сказано ниже. И теперь о синтетическом способе сказано достаточно.

Об определительном методе

Дать определение некой вещи значит не что иное как наискратчайшим образом объяснить и показать ее природу и сущность. И потому всегда, когда мы желаем знать, что представляет собой какая-либо вещь, и исследовать ее субстанцию и сущность (*l'essenza e sostanza sua*) и, как говорят философы, ее чтойность (*quidità*), необходимо дать ей определение. А для того, чтобы определить, что представляет собой вещь, бывают весьма полезны учения о разделении и о синтезе, — полезны в такой степени, что некоторые даже говорят, будто существует всего только два метода, определительный и демонстративный, подразумевая при этом под определительным разделительный, аналитический и синтетический. И вышереченный определительный путь необходим настолько, что без него нельзя выполнить никакого доказательства, потому что средство для всех доказательств — определение, как будет видно ниже. А потому, когда мы хотим узнать природу некоего предмета, который не может быть ни разделен, ибо не является двойственным, ни доказан, ибо для того нет средств, — мы движемся, исследуя, к какому роду он принадлежит, и, обнаружив этот род, продвигаемся дальше, производя разделение противоположных отличительных признаков этого предмета и, действуя таким образом, достигаем вида, который искали.

Например, если мы сомневаемся в том, что представляет собой человек, нам следует искать его предельный род, каковой представляет собой сущность (*sostanza*). А потом сущность мы разделим на телесную и бестелесную и, увидев, что человек есть сущность телесная, скажем: среди обладающих телом вещей одни одушевлены, а другие лишены души. Затем, узнав, что человек есть одушевленная телесная сущность, скажем: среди одушевленных телесных сущностей одни наделены чувствами, а другие нет. И так как человек обладает чувствами, мы скажем: среди одушевленных телесных сущностей, наделенных чувствами, — то есть, говоря одним словом, среди животных (ведь животное есть не что иное как одушевленная телесная сущность, наделенная чувствами), — одни смертны, другие бессмертны, — и таково,

согласно философам, небо. И раз человек есть смертное животное, мы прибавим к этому, вместе со многими другими учеными: среди смертных животных одни разумны, другие неразумны. А так как человек наделен разумом, мы скажем, что он есть смертное разумное животное. Таким образом, мы нашли то, что искали, — то есть определение человека и, следовательно, его качество и природу, — а ведь так и должно составлять полные определения. Каким способом составляет определения физик, а каким математик и знатоки других искусств — обо всем этом рассуждать здесь не место. Так перейдем же к последнему методу, отметив, что все вышереченные методы применимы к простым, не помещенным в силлогизмы словам.

О демонстративном, или доказательном, методе

Нет никакого сомнения в том, что доказательство, или демонстративный силлогизм, — тот самый, посредством которого преподается наука и который делает знание возможным, — есть предельная и главная цель всей Логике и, следовательно, всех методов. А потому, если кто захочет, сможет сказать, что никакого другого метода, кроме доказательства, не существует. Ведь для того, чтобы осуществить доказательство, необходимо дать определение, а чтобы дать определение, необходимо произвести разделение и синтез, и выше было показано, что анализ, помимо того что оно представляет собой вид разделения, по сути не отличается от синтеза. Но как бы то ни было, довольно и того, что все методы служат доказательству, собственная цель которого — показать, что какому-либо предмету присуще какое-либо свойство, — например, показать, что небо вечно.

Итак, взяв сначала этот вот предмет — небо, — теперь мы желаем показать, что ему присуще таковое свойство (так называют его философы) — быть вечным. И чтобы это показать, необходимо найти некий средний член, который в одном из пределов суждения выступал бы причиной, а в другом — следствием (пределами логики называют два термина, то есть две посылки, которые образуют силлогизмы, — большую и меньшую, — и называются они так в зависимости от того, что в них содержится). И через этот средний член, который содержится в обеих посылках, но в одной как причина, а в другой как следствие, тем способом, о котором мы говорили выше, мы заключаем, что таковое свойство присуще этому предмету, — то есть что небо вечно. О вечном, которое является свойством, через средний член заключается, что оно наличествует в предмете, каковой является небом. Например:

все вещи, для которых нет противоположного им, вечны; для неба нет ничего, что было бы ему противоположно; значит, небо вечно. И тот, кто захотел бы проверить, присуще ли это свойство, *быть бессмертным*, данному предмету, *душе*, — то есть бессмертна ли душа, — нашел бы средний член, который в одном пределе суждения был бы причиной, а в другом — следствием, и говорил бы вот так, например: все не бывшее рожденным не подвержено тлению; разумная душа не рождена; значит, разумная душа нетленна. Но здесь не место рассуждать о доказательстве, о котором долго — дал бы Бог, чтобы заодно и ясно, — говорил Аристотель в книгах «Вторых аналитик».

Итак, мы увидели, что представляет собою метод, как по имени, так и по существу; увидели, что методы необходимы и в преподавании, и в изучении искусств, а равно и наук, и что методов на самом деле всего четыре — как и видов вопросов (*i quesiti*), — хотя некоторые и полагают, что их больше, а некоторые — что меньше; и однако же все их заключает в себе Логика. Мы увидели, что представляет собой каждый из методов и для чего служит; увидели также и то, что все методы входят в состав доказательства как главной и последней цели. А посему мы вполне могли бы остановиться и здесь. И тем не менее нам представляется в высшей степени уместным немного дальше продвинуться в рассмотрении нашего предмета. И в первую очередь отметим, что при посредстве двух последних навыков, которые заключены в практическом, или деятельном, уме, в ведении которого пребывает благоразумие, и в уме созидательном (*il fattivo*), в ведении которого находятся все искусства, нельзя произвести ни такого определения, ни такого доказательства, которые были бы истинными и полными. И следовательно, в области практических действий и в искусствах истинное доказательство невозможно: ведь там невозможно показать необходимость связи между суждениями и преподавать науку в подлинном смысле. Причина этого заключена в том, что наука занимается только предметами необходимыми и всеобщими: ведь доказательство всегда предполагает, что мы имеем дело с вещами всеобщими и необходимыми. В то время как искусства имеют дело не с необходимыми предметами (то есть не с такими, которые не могут не существовать), а с предметами случайными, то есть с такими, которые могут и существовать, и не существовать.

Помимо сказанного, искусства и практические действия, хотя и отправляются от предметов всеобщих и необходимых, всегда имеют дело с предметами частными и случайными. Отсюда следует, что только в той области, которая находится в ведении трех спекулятивных навыков, — то есть в сфере на-

ук, а не в искусствах, — возможны истинные определения и доказательства. А это позволяет нам показать, как долго многие люди пребывали в заблуждении и как глубоко они заблуждались. Отметим также, в какой степени Логика не просто полезна, но необходима: ведь в ней содержатся все вышереченные методы, без которых нельзя ни преподавать, ни изучить вовсе ничего. А потому ее по заслугам можно именовать методом методов, умением из умений и орудием из орудий. Меня не удовлетворило бы, если бы она именовалась просто наукой из наук — если, конечно, само имя науки не понимать при этом в широчайшем смысле. Ведь истина в том, что вся Логика изучает не один какой-либо предмет, но самый способ изучать все вообще предметы. Нельзя признать удовлетворительным, когда на вопрос, почему же Логика, если она действительно является навыком ума, не упомянута Аристотелем в IV книге «Этики» среди прочих навыков ума, — некоторые отвечают, будто Логика есть часть третьего и последнего спекулятивного навыка, то есть науки. Ведь, как мы и показали в другом месте, Логика в собственном смысле не является ни наукой, ни искусством, — это орудие или способность. Ибо логик, именно как логик, не знает никакого конкретного предмета, будучи ремесленником в области разума (*essendo artefice razionale*), — он знает только правила и способы познания всякой вещи, как и было уже многократно сказано. И вот на что еще следует обратить внимание. Как никто не может преподавать ни одного предмета без какого-либо из вышереченных методов, которые зовутся путями учений, так должен каждый, кто желает сделать преподавание целесообразным и последовательным, руководствоваться одним из тех порядков, которые называются порядками учений. О них мы вкратце и скажем ниже, чтобы связать то, о чем говорилось ранее, с тем, что мы сказали теперь и что считаем не только весьма полезным, но и необходимым.

О порядках учений, или О том, каким способом следует преподавать искусства и науки

Тем, кто думает, что науки можно преподавать как придется, как кому заблагорассудится и — скажем еще более откровенно — без всякого порядка, едва ли удастся доказать, будто им действительно известно, что мы имеем в себе семена всех наук, и начала их заложены в самой Природе, и кто берется преподавать или изучать какой-либо предмет, тот должен следовать Природе. И нет никакого сомнения, что науки следует преподавать согласно тому самому порядку,

который сообщила им Природа. А потому мы всегда должны начинать с тех наук, которые идут первыми по Природе.

Хотя и верно, что порядок этот может иногда изменяться, как видно у Аристотеля: он исследовал животных прежде растений, притом что в порядке Природы растения предшествуют животным, будучи более простыми ввиду того, что они наделены только лишь растительной душой. А поступил он так ради большего удобства — ибо многие наименования растений суть взятые в переносном смысле названия животных, и их трудно будет понять тому, кто не изучил прилежно истории животных. Итак, всегда следует начинать с наук более простых и более удобных для изучения и постепенно продвигаться к более сложным. И прежде нежели браться за преподавание какой-либо науки или искусства, надлежит рассудить, какой порядок желательно и должно соблюдать в ее преподавании. И таковых порядков, которым можно и должно следовать в преподавании всякого искусства или науки, существует не более трех: синтетический, аналитический и определительный. О них мы и скажем по отдельности.

О синтетическом, или сочетательном, порядке

Некоторые полагают, что пути учений, то есть методы, о которых мы говорили выше, суть те же, что и порядки учений, о которых мы говорим теперь, — а это неверно. Хотя и верно то, что порядки по сути ведут свое происхождение от учений как от того, чему они присущи (*come da loro subbietti propri*): и если есть само учение, то есть и его порядок. Ибо свойство всякого учения — упорядоченность, потому что никакое учение нельзя ни преподавать, ни изучать иначе как в соответствии с некоторым порядком — ведь в ином случае оно и не было бы учением. Потому мы можем сказать, что порядок в этом предмете есть не что иное как некоторое свойство (*passione*), которое относится к учению и по сути своей зависит от него как от того, чему оно присуще (*come da suo proprio subbietto*) — как смешливость есть не что иное как свойство, по сути зависящее от человека, которому оно присуще, и относящееся к этому человеку. Почему и не сыскать ни одного такого человека, который бы не обладал способностью смеяться, и если есть сам человек, то есть и смех его, ибо человеку свойственно смеяться. Так и учение: если оно есть, то есть и его порядок, ибо свойство учения — быть упорядоченным. И все то, что преподается или изучается иначе, не может и не должно называться учением, а следовательно, все это вовсе нельзя преподавать и познать. Ведь если знание есть не что иное как постижение

некоторого предмета в условиях, в которые он помещен, то необходимо изучить отношения (*abitudini e proporzioni*) этого предмета с другим предметом — то есть узнать, каким образом один предмет следует из другого, как один из них от другого зависит и, наконец, как они взаимодействуют друг с другом. Значит, как метод или учение есть навык ума, при посредстве которого готовится некоторый разумный путь, чтобы следовать к некоторой цели, — так и порядок будет не чем иным как связью и последовательностью предметов, которые преподаются в данном учении или согласно данному методу — так, чтобы было видно с самого начала до конца, как один предмет следует из другого и зависит от него. Как свойства сопутствуют предмету, которому они присущи, и не найти такого коня, который не издавал бы ржания, — так и порядки сопутствуют учениям, и не найти такого учения, которое не было бы упорядоченным. И раз один предмет не может относиться к другому и быть с ним связан иначе, нежели тремя способами, то и порядков существует не более трех. И первый их них называется синтетическим, потому что представляет собой не что иное как сочетание и соединение предметов всеобщих и простых с предметами частными и составными. И так как этот порядок более других пригоден для преподавания какого бы то ни было искусства или науки — то и древние писатели, как мы можем видеть, всегда следовали ему. Так, Аристотель в «Естественной философии» придерживался этого порядка, ведь в книгах «Физики», или «О природе», он начинает с предметов всеобщих, простых и таких, о которых нет ясного представления, и, продвигаясь постепенно, обращается затем к предметам частным, составным, и таким, которые можно представить ясно, — говорит ли он при этом о металлах, о растениях или о животных, — и всегда использует какой-либо из вышереченных методов, ибо он всегда прибегает или к разделению, или к анализу, или к определению, или к доказательству.

Отсюда видно, что сочетательный порядок есть не что иное как последовательное соединение, которое берет начало в предмете всеобщем, несовершенном и таком, о котом нет ясного понятия, и, продвигаясь постепенно, приходит наконец к предмету частному, отчетливо представляемому и совершенному.

И как же можно преподавать, к примеру, Грамматику более удобным способом, нежели начав прежде с букв, потом перейти к слогам, а затем и к высказыванию, которое объемлет все восемь частей речи? И если бы кто захотел научить строить, скажем, корабль, — смог ли бы он поступить лучше, нежели начав с самых основ, то есть с бревен, которые образуют остов и составляют корпус судна, — а затем постепенно продвигаясь к верху мачты, то есть к конечной цели? И то же

самое можно видеть при строительстве дома. Да и во всех почти ремеслах надлежит продвигаться вперед, следуя этому синтетическому порядку, о котором здесь сказано уже довольно.

Об аналитическом, или разрешительном, порядке

Как синтетический порядок есть не что иное как движение от предметов всеобщих, представляемых неотчетливо и несовершенных к предметам частным, отчетливо представляемым и совершенным или, выражаясь короче, от оснований к следствиям, так и порядок аналитический, противоположный синтетическому, есть не что иное как движение, или ход, от вещей совершенных, представляемых отчетливо и частных к вещам несовершенным, представляемым неотчетливо и всеобщим, — словом, от следствий к их основаниям. И так как этот порядок очень удобен для исследования, его придерживался Гален в упорядочении и построении Медицины, всегда используя в этом деле какой-либо из четырех вышереченных методов. И если бы кто захотел преподавать Грамматику, то мог бы начать с разъятия речи, или говорения, на восемь частей, каждой из этих частей — на слоги, и каждого слога — на буквы. Но на самом деле синтетический метод более пригоден для этого, хотя метод аналитический требует большей учености. Ибо каждую вещь труднее разъять на части и привести к ее основаниям, нежели составить ее из частей, — как это и видно из «Первых аналитик». Потому, как уже говорилось выше, решительными и называются те, кто и в труднейших положениях умеет быстро найти выход и, как говорят, «решиться на что-то», — как будто бы никакая вещь им не кажется новой и как будто бы они заранее не только предусмотрели ее, но и нашли верное средство. И этого довольно об аналитическом порядке.

Об определительном порядке

Кроме двух отношений, о которых говорилось выше (то есть отношений общего к частному и следствий к основаниям), есть и другое — отношение частей определения к определяемому, то есть последовательное соединение и связь, сочетающие некоторую часть определения с определяемым предметом. Эти соединение и связь и называются определительным порядком.

Этот порядок имеет место, когда, желая преподавать некий предмет, прежде всего дают ему определение, а потом движутся, постепенно разъясняя его части и части частей, и приходят к концу, то есть к первым основаниям, как это можно видеть у Галена в сочинении, на народном языке называемом «Теспі», то есть искусства, порядок которых в высшей степени удобен для преподавания и запоминания. А потому, если бы кто хотел преподавать Грамматику, то мог бы, определив ее как способность показывать буквы, слоги и высказывания, пойти вспять, разъясняя постепенно все эти части. И так как, кроме этих трех, между предметами нельзя найти никаких других подлинных и существенных отношений, то и порядков никаких других найти нельзя. Хотя есть и те, кто не желает, чтобы их было более двух. И правда: определительный порядок кажется в некотором смысле излишним, потому что, следуя ему, всегда приходится сочетать или разымать на части, а в сочетании или разъятии на части используется какой-либо из методов, названных выше.

Итак, мы увидели, сколько существует порядков учений и в чем они отличны от самих учений. И никому не следует думать, будто без этих порядков и этих учений можно преподавать или изучать какое-либо искусство или науку (как мы уже многократно говорили выше). А если кто упомянет *Афоризмы* или другие тому подобные сочинения, тот пусть знает, что в них нет ни подлинного преподавания, ни подлинного обучения и что пишутся они, скорее, для того, чтобы удержать в памяти уже изложенное по порядку, нежели для чего-то другого.

И необходимость едва ли не впустую тратить множество времени на изучение законов возникает лишь оттого, что Трибониан и другие правоведы или не умели, или не желали изложить их согласно какому-либо методу и порядку, как сделал бы Марк Туллий, если бы он или захотел, или смог сдержать свое обещание. И каждый, кто постигнет методы и их порядки, пожалеет, что Аристотель, который мог бы рассказать о них лучше, чем кто бы то ни было, не захотел изложить их не только более удобным для всех образом, но и с большей краткостью, чем он это сделал. Но так как мне кажется, что я уже весьма долго и подробно рассуждал обо всех этих вещах, я завершу на этом сочинение, пообещав или передать вам это рассуждение, как только я доберусь до моих книг, или составить другое на ту же тему, если вы того пожелаете.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ И ПЕРЕВОДЧИКАХ:

Иванова Юлия Владимировна — кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Института гуманитарных историко-теоретических исследований (ИГИТИ) и доцент кафедры Истории идей и методологии исторической науки факультета Истории Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», создатель и руководитель Центра истории наук о языке и тексте ИГИТИ.

Иванов Виталий Львович — аспирант отдела Истории зарубежной философии Института философии Российской академии наук.

Соколов Павел Валерьевич — стажер-исследователь Института гуманитарных историко-теоретических исследований (ИГИТИ), преподаватель кафедры Социальной истории факультета Истории и аспирант кафедры Истории философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

Информация о повседневной деятельности и долгосрочных проектах

— ИГИТИ НИУ ВШЭ: www.igiti.hse.ru ;

— Центра истории наук о языке и тексте: <http://igiti.hse.ru/Centres/LangText.html> .

Научная монография

**Юлия Владимировна Иванова,
Павел Валерьевич Соколов**

КРОМЕ ДЕКАРТА:

**РАЗМЫШЛЕНИЯ О МЕТОДЕ
В ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ ЕВРОПЫ
РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ
ГУМАНИТАРНЫЕ ДИСЦИПЛИНЫ**

Ответственный за выпуск *И. А. Тихонюк*
Художественный редактор *А. Ю. Никулин*
Корректор *М. Г. Смирнова*
Верстка *К. М. Садретдинова*

Формат 60×90/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Гарнитура «Times New Roman». Усл. печ. л. 19. Тираж 500

ISBN 978-5-91791-081-9



Типография НЛР