DOI: 10.20310/1810-0201-2018-23-175-165-176
УДК 930.1+94.4+1(091)

ЛЕОНАРДО БРУНИ, ЭРАЗМ РОТТЕРДАМСКИЙ И ЖАН КАЛЬВИН О ДЕЯТЕЛЬНОЙ ЖИЗНИ

Валентин Владимирович ПЕЧАТНОВ

ФГАОУ ВО «Московский государственный институт международных отношений (университет)
Министерства иностранных дел Российской Федерации»
119454, Российская Федерация, г. Москва, пр-т Вернадского, 76
E-mail: vpechatnov@yandex.ru

Аннотация. Впервые в историографии проведено сравнительное исследование концепции деятельной жизни у трех европейских мыслителей XV–XVI веков: итальянского гуманиста Леонардо Бруни, Эразма Роттердамского и Жана Кальвина. Для исследования привлечены первоисточники, в том числе еще не доступные русскоязычному читателю, а также отечественная и зарубежная историография. Показано нарастание апологетики деятельной жизни от одного мыслителя к другому, которая в случае Ж. Кальвина превращается в настоящую проповедь. Вместе с тем выявлена непохожесть взглядов Л. Бруни, Эразма и Ж. Кальвина на деятельную жизнь, что объясняется принадлежностью этих мыслителей к разным эпохам европейской истории. Кроме того, рассмотрено отношение каждого из мыслителей к противоположности деятельной жизни, то есть к жизни созерцательной, также по своему понимаемой каждым из них. В выявленном предпочтении каждым из мыслителей деятельной жизни созерцательной, а также в нарастании апологетики деятельной жизни от Л. Бруни через Эразма к Ж. Кальвину видится отражение перехода от «эры созерцательной жизни» к «эре деятельной жизни», который произошел в Европе в ходе Возрождения и Реформации.

Ключевые слова: гуманизм Возрождения; Леонардо Бруни; Эразм Роттердамский; Жан Кальвин; деятельная жизнь; созерцательная жизнь

Эпоха Возрождения и Реформации, как отмечают исследователи [1, р. 15], была еще и периодом перехода от «эры созерцательной жизни», считавшейся наиболее достойной человека, к «эре деятельной жизни», когда деятельная жизнь стала цениться выше созерцательной или, по крайней мере, считаться равной с ней по ценности. «Цивилизационный скачок», совершившийся в Европе в XVII–XVIII веках [2, с. 78], был подготовлен интенсивной деятельностью образованных слоев населения Европы в XIV–XVI веках во всех сферах жизни: экономической, культурной, политической, социальной. Параллельно происходило и теоретическое осмысление возросшей активности людей, а также определенное переосмысление созерцательной жизни. Заметный вклад в этот мыслительный процесс внесли Леонардо Бруни (1370–1444), Эразм Роттердамский (1469?–1536) и Жан Кальвин (1509–1564). Каждый из них по-своему отстаивал идеал деятельной жизни, понимаемой, прежде всего, как служение обществу. В нашем исследовании дается сравнительный анализ взглядов этих мыслителей на деятельную жизнь в сравнении с созерцательной и показывается нарастание апологе-

тики деятельной жизни, которая в случае Ж. Кальвина превращается в настоящую проповедь. Хотя мировоззрению этих выдающихся мыслителей посвящена довольно обширная отечественная и зарубежная литература¹, данный аспект их размышлений заслуживает, на наш взгляд, особого внимания.

Леонардо Бруни был представителем гражданского гуманизма Флоренции – интеллектуального течения, получившего распространение среди образованных кругов итальянских городов-государств в XV–XVI веках. Гражданский гуманизм отражал патристическую картину мира в то время, когда эти маленькие государства стремились отстаивать свою независимость в борьбе с соседями и папством. Уже по этой причине гра-

¹ Назовем только основные работы: *Гарэн Э.* Проблемы итальянского Возрождения. Избранные работы. М., 1986; *Эльфонд И.Я.* Леонардо Бруни и греческая философия // Античное наследие в культуре Возрождения: сб. / отв. ред. В.И. Рутенбург. М., 1984. С. 58–66; *Эразм Роттердамский и его время:* сб. / отв. ред. Л. Чиколини. М., 1989; *Соколов В.В.* Философское дело Эразма из Роттердама // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. С. 5–68; *Bainton R.H.* Erasmus of Christendom. N. Y., 1969; *Wendel F.* Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought. New York; Evanston, 1963.

жданский гуманизм подразумевал убежденность в добродетельности деятельной вовлеченности в общественную жизнь [1, р. 15]. Соответственно, Л. Бруни верил в ценность деятельной жизни, понимаемой как участие в политических и социальных делах. Недаром, отвечая на унижительные упреки своего бывшего друга, он писал: «По сравнению с тобой я лучший гражданин и приношу больше пользы своей стране, поскольку в моих сочинениях и политических действиях я никогда не подводил флорентийский народ и республику» [1, р. 16].

Этот взгляд на жизнь, как представляется, сформировался у Л. Бруни под влиянием двух обстоятельств. Первое – это интеллектуальная атмосфера правящей флорентийской аристократии, среди которой он провел большую часть своей жизни [2]. Эта атмосфера пестовала идеал верности республике, получивший особое значение в условиях борьбы Флоренции с другим городом-государством – Миланом [3, с. 98-105]. Этот идеал подразумевал нечто большее, чем просто патриотизм, поскольку вмещал в себя преданность свободе как принципу правления. Отстаивая позицию флорентийских верхов, Л. Бруни писал, что «жизнь без свободы для мудрых людей не имеет смысла» [1, р. 48]. Вторым обстоятельством было полученное им классическое образование, включавшее в себя изучение гражданского права. Именно из работ античных авторов и, прежде всего, из политических сочинений Аристотеля и Цицерона он черпал идеи, оправдывавшие деятельное участие в политике и управлении.

Что касается понимания им деятельной жизни, то следует иметь в виду, что он излагал его в нескольких работах, и с годами оно не претерпело у него серьезных изменений. Поэтому анализ его взглядов по этому вопросу можно построить не хронологически, а проблемно.

Для начала рассмотрим, какое обоснование дает Л. Бруни своему видению деятельной жизни. Из «Политики» Аристотеля он вынес идею о городе как наиболее подходящей для человеческого существования среде [1, р. 109; 4, с. 61-63]. В своем трактате «О военном деле» (1421) Л. Бруни развивает эту идею и вытекающие из нее последствия. «Человек, – пишет он, – существо гражданское, и... сам по себе слишком слаб и беспо-

мошен, чтобы быть самодостаточным» [1, р. 128]. Поэтому человек способен процветать только в той среде, в которой удовлетворяются его потребности. Эту среду обеспечивает город, созданный и поддерживаемый его гражданами. Таким образом, социальная и политическая деятельность для Л. Бруни представляется не только необходимой, но и наиболее соответствующей природе человека.

Необходимо также отметить, что апологетика деятельной жизни для Л. Бруни подкреплялась его идеалом народного правления, который он сохранял до преклонных лет и который, как он неоднократно подчеркивал, полнее всего воплотился во Флоренции. Поскольку граждане в этой республике имеют доступ к правлению, пишет Л. Бруни в своей «Речи на похоронах Нанни Строцци» (1427), они обязаны участвовать в общественных делах, чтобы его сохранить, а значит – вести деятельную жизнь [1, р. 125]. Следует отметить, что этот идеал Л. Бруни отнюдь не разделялся всеми или даже большинством итальянских гуманистов. Венецианские гуманисты, например, отстаивали идеал *иерархического* единства общества, подразумевавший подчинение рядовых граждан правящим патрициям [5, р. 175]. Соответственно, они полагали, что следует избегать вовлечения народа в политическую деятельность, так как это может разрушить означенное единство. Одна лишь аристократия считалась способной к участию в общественной и политической жизни (а значит, способной вести деятельную жизнь в понимании Л. Бруни), тогда как остальное население должно было ограничиться деятельностью экономической [5, р. 147, 176].

Хотя Л. Бруни использовал свою концепцию деятельной жизни применительно ко всему социальному спектру, стоит рассмотреть более подробно вопрос о том, кто, по его мнению, был способен достичь идеала деятельной жизни. Несомненно, этот идеал относился, прежде всего, к людям благородного происхождения, среди которых избирались магистраты Флоренции – лица, непосредственно управлявшие этим городом [6, р. 170]. Что касается простонародья, то здесь позиция Л. Бруни менялась на протяжении его литературной деятельности. Эту эволюцию можно проследить по трем его работам.

Первые две представляют собой риторические трактаты, прославляющие флорентийскую республику, а также выявляющие его собственные политические предпочтения и ситуацию во Флоренции, поскольку он был свободен выбирать те стороны жизни города, которые ему импонировали. Третья работа – это относительно объективное изложение конституции Флоренции, но даже эта смена жанра является выбором самого автора и проливает свет на его взгляды.

В первой из этих работ – «Восхвалении города Флоренции» (1403–1404) – Л. Бруни отмечает, что благодаря существующей во Флоренции политической свободе вопросы общего ведения решаются всеми гражданами [7, с. 190]. Тем самым он утверждает, что даже простые люди, а не только магистраты (выборы которых не являлись всеобщими и, следовательно, не требовали массового политического участия [1, р. 19-20]), могут принимать участие в управлении городом и делают это в действительности. Позднее, во второй из этих работ – «Речи на похоронах Нанни Строщи» (которая посвящена не столько Н. Строщи, сколько прославлению Флоренции) Л. Бруни идет дальше, чем в «Восхвалении», подчеркивая, что граждане Флоренции могут не только время от времени участвовать в управлении городом, но и вести деятельную жизнь в его понимании. Он обнаруживает во Флоренции воплощение Цицероновской концепции равенства в отношении равного доступа к публичным должностям и равенства перед законом. «Надежда занять общественный пост одна и та же для всех» [1, р. 124]. Наконец, в своей поздней работе «О флорентийском государстве» (1439) Л. Бруни демонстрирует более объективное отношение к проблеме. Он с самого начала признает, что низший класс Флоренции не участвует в политической жизни [8, с. 67]. Признавая неудовлетворительность такого положения, он объясняет его естественным приспособлением города к меняющейся реальности. Он пишет, что когда отпала нужда в воинской силе простонародья, оно оказалось не в состоянии внести другой существенный вклад в общественную и политическую жизнь города. И тогда, на его взгляд, было вполне логично постепенно передать всю власть аристократии и богатым людям, которые вкладывали много денег в

дела общества и в отличие от простолюдинов могли также служить городу в качестве мудрых советников [8, с. 71]. Поэтому непредоставление политической власти простолюдинам было оправдано их неспособностью вносить постоянный вклад в общественную и политическую жизнь города. Тем самым можно сделать вывод о том, что к концу жизни Л. Бруни пришел к пониманию того, что простолюдины не могли достичь его идеала деятельной жизни и что его ранние утверждения о равных правах флорентийцев на занятие общественных должностей не соответствовали реальности жизни Флоренции. Этот вывод подтверждается и тем, что в своей последней работе о деятельной жизни – «Письме к Лауро Кварини» (1441) Л. Бруни замечает, что деятельная жизнь требует определенного богатства (которым простые люди, естественно, не обладали) [1, р. 294].

Установив истоки и содержание концепции деятельной жизни у Л. Бруни, а также его взгляд на то, кто мог воплощать ее в обществе, можно сопоставить это представление с пониманием им противоположного идеала – созерцательной жизни. Вслед за Аристотелем и Цицероном Л. Бруни трактовал ее как уединенную жизнь, состоящую из ученых занятий и рефлексии [1, р. 258]. Он не считал монашескую жизнь соответствующей этому идеалу, поскольку недолюбливал современное ему монашество и верил в ценность семейного уклада [1, р. 258].

Однозначно определить, какой тип жизни Л. Бруни считал наилучшим, не так просто. Однако есть данные в пользу того, что для себя он предпочитал жизнь созерцательную [1, р. 259]. С другой стороны, как гражданский гуманист, возвращенный на античных социально-политических идеалах, он верил в ценность деятельной жизни. В уже отмеченном «Письме к Лауро Кварини» он настаивает на том, что именно она «приличествует человеку» [1, р. 294]. Этот вывод логически вытекает из его убеждения, сформировавшегося под влиянием Аристотеля, что человек способен добиться самореализации и совершенства только в гражданском обществе, что немыслимо без участия в его делах. (Это убеждение видно, например, в предисловии Л. Бруни к «Политике» Аристотеля [1, р. 162]). Что же касается жизни созерцательной, то Л. Бруни следует Аристотелю, опи-

сывая ее как «близкую к божественной жизни» [1, р. 294]. Памятуя о его уже отмеченном предпочтении созерцательной жизни, трудно не услышать в данном определении тягу к такой жизни.

Таким образом, Л. Бруни находит ценность созерцательной и деятельной жизни примерно одинаковой. Каждая из них ценна для него по-своему: деятельная жизнь – как более соответствующая природе человека, созерцательная – как более возвышенная. Вполне возможно, что Л. Бруни считал наилучшей жизнью ту, в которой сочетается и то, и другое: в своей работе «Новый Цицерон» (1416) он воздает хвалу великому оратору за умение плодотворно сочетать деятельную и созерцательную жизнь [1, р. 187-188]. Да и его собственная жизнь служит тому хорошим примером. По завершении учебы он занимался как научной, так и общественной деятельностью: сначала служил секретарем папской канцелярии (1405–1415), затем занимался гуманистическими штудиями (*studia humanitatis*, 1415–1427) и, наконец, с 1427 г. до самой своей смерти являлся канцлером (государственным секретарем) Флоренции.

Эразма Роттердамского справедливо называют «князем гуманистов». В нем гармонично и плодотворно соединились классический идеал учености и христианский идеал благочестия. Однако сам Эразм не считал их равноценными, считая себя, прежде всего, христианином. Он утверждал, что занимается своими исследованиями не ради славы или любопытства, но чтобы «благоукрасить храм Господень» [9, с. 216-217]. Как верно заметил Дж. Олин, целью жизни Эразма было поставить гуманизм на службу религии, то есть использовать новое знание для восстановления «простого Евангелия» Христа [10, р. 5-6], которое бы повело людей по пути христианской добродетели.

Памятуя об этом стремлении и благочестии Эразма, легче разобраться в его подходе к проблеме деятельной жизни по сравнению с созерцательной. Эразм понимает жизнь в религиозном смысле – как жизнь христианскую, считая, что она должна быть всецело посвящена Христу [9, с. 130]. Тем самым главным критерием в оценке им того или иного образа жизни является то, насколько

он помогает человеку быть хорошим христианином.

Под деятельной жизнью Эразм подразумевает христианскую жизнь в миру, то есть в обществе. Он не отдает предпочтения какому-либо определенному виду занятий, главное для него – богоугодный образ жизни любого работника. Эразм смотрит на труд, связанный с любой профессией, как на христианское призвание, крест, который обязан нести каждый. Так, в трактате «Воспитание христианского государя» (1515) он пишет, что целью христианского монарха должно быть служение своей стране и народу в этом своем качестве [11, с. 26, 46]. Равным образом, в работе «Оружие христианского воина» (1503) Эразм не советует владельцу оружейной мастерской, которому адресована эта книга, оставить свое дело, дабы стать хорошим христианином [9, с. 216].

Но есть ли, на взгляд Эразма, ценность, присущая всем мирским профессиям и деятельной жизни в целом? Думается, что Эразм сказал бы, что эта ценность заключается в неопределимой возможности стать и оставаться благочестивым среди пороков и соблазнов мира, прославляя тем самым Бога и подавая пример добродетели другим. Эта ценность виделась особенно великой в силу того, что такой смысл жизни обретался в мире, который, как полагали Эразм и его единомышленники, отчаянно нуждался в преобразовании, причем в преобразовании через возрождение подлинной христианской жизни. Не случайно Эразм указывал на благотворный пример доброго государя: «...нет ничего более благотворного для человеческих дел, чем мудрый и добрый монарх» [11, с. 28], и побуждал оружейного фабриканта служить ближнему добрыми делами [9, с. 157-159].

Эразм, разумеется, сознавал, что деятельная христианская жизнь в миру весьма трудна, и она тем труднее, чем выше социальный статус человека [9, с. 209-210]. Но он был твердо убежден в том, что победа Христа над сатаной и грехом сделала такую жизнь возможной, и потому живая вера в Него дарует этой жизни добрый исход. Поэтому Эразм неустанно доказывал важность благочестия для христианского государя [11, с. 30] и старался преподать фабриканту оружия возможно более детальные наставления для христианской духовной брани.

Противоположностью деятельной жизни Эразм считал созерцательную жизнь монаха или (гораздо реже) священника, располагающего большим досугом [12, р. 117]. Для него это было единственной формой созерцательной жизни, ибо он отвергал любой вид нехристианской созерцательности. Отношение Эразма к монашеству сформировалось у него во многом смолоду, когда он подростком был послушником в монастыре августинцев. В монашеском образе жизни он усматривал одно преимущество и два недостатка. Первое, отмеченное им в написанном в монастыре трактате «О презрении к миру», заключалось в том, что монашество, отрывая человека от суеты и тщеславных устремлений мира сего, дает ему высшее счастье – предвкушение рая [12, р. 15]. Первый недостаток, в существовании которого Эразм убедился на собственном опыте, состоял в том, что монашеская жизнь угрожает чудовищной праздностью тому, кто неспособен ощутить подобное счастье и в то же время не может посвятить себя научным занятиям [12, р. 19]. Вторым, отмеченным Эразмом в конце упомянутого трактата, был связан с упадком современного ему монашества. Опаснее всего он проявлялся в извращенном понимании монашества как мирянами, так и клиром. Люди думают, что само по себе принятие монашества уже делает человека лучшим христианином и дает ему право на вознаграждение свыше [12, р. 16]. Такие представления были неприемлемы для Эразма, воспитанного членами мирянского религиозного движения «Братьев общей жизни», для которых главным в христианской жизни было внутреннее благочестие, а не ритуалы.

В зрелые годы, когда Эразм ощутил в себе миссию реформатора христианского мира, он еще больше убедился в недостатках монашества. В деле реформ праздные монахи – обуза, они не могут внести вклад в него. Поэтому в «Воспитании христианского государя» он предлагает наделить будущего правителя правом ограничивать число монастырей, поскольку «в них обретается своего рода праздность» [11, с. 83]. Равным образом он считал, что народные представления о монашестве, которые он обличал в «О презрении к миру», были только препятствием на пути реформ в его понимании, ибо они затемняли суть подлинной христианской жизни как для

мирян, так и для самих монахов. В целом главными двигателями реформ должны были стать не созерцательно живущие монахи, а церковные иерархи и общественные деятели [13, р. 238].

Но было бы неверно считать, что Эразм предпочитал деятельную жизнь христианскому созерцательству. Он признает, что если такая жизнь полна искреннего благочестия, то она стоит выше деятельной жизни и может помочь христианину существенно возрасти в добродетели [12, р. 117]. В таком случае созерцательная жизнь отвечает эразмианскому критерию оценки того или иного образа жизни, который был сформулирован выше. В «Оружии христианского воина» Эразм называет жизнь христианского созерцания «своеобычной жизнью», которая подходит не всем [9, р. 216]. Видимо, в его понимании эти две модели жизни были примерно равноценны. Поэтому можно сделать вывод о том, что для Эразма ни одна из них не обладает ценностью сама по себе, но при условии добродетельности обе способны привести к христианскому совершенству. Тем не менее в зрелые годы Эразм советовал придерживаться деятельной, а не созерцательной жизни, во-первых, потому что она содержит больший потенциал для морального обновления общества, а во-вторых, потому что слишком многие его современники полагали, что сам по себе отказ от мирских обязанностей ради монашеской жизни есть проявление христианской добродетели. Между тем, это был традиционный взгляд на уход из мира, его отвержение Эразмом является симптомом системного кризиса католицизма накануне Протестантской Реформации.

В 24-летнем возрасте – еще до своего обращения – **Жан Кальвин** написал комментарий к трактату Сенеки «О милости», который стал итогом его гуманистического образования и поставил его в один ряд с известными гуманистами [14, р. 26]. Этот комментарий показывает, что в то время Ж. Кальвин разделял широко распространенный гуманистический идеал жизни, основанный более на авторитетах античности, чем на христианском откровении. Таким идеалом была добродетельная жизнь в обществе, то есть деятельная жизнь. Однако обращение Ж. Кальвина заставило его отказаться от этого идеала в пользу христианского понимания

деятельной жизни. Хотя он не перестал восхищаться античными философами и сохранил свой гуманистический научный аппарат, Ж. Кальвин пришел к осознанию того, что мудрость древних была чужда этому новому пониманию жизни [14, р. 44-45]. Поскольку в отличие от его гуманистического идеала эта концепция деятельной жизни стала оригинальным вкладом Ж. Кальвина в христианскую традицию, и поскольку он сам (как мы убедимся) полагал, что между первым и второй лежит непреодолимая пропасть, обратимся к его пониманию деятельной жизни, достигнутому после обращения.

Оно сформировалось под воздействием двух событий его собственной жизни. Первым, как уже отмечалось, стало его обращение из умеренно благочестивого католика в пламенного протестантского реформатора. Обстоятельства этого обращения остаются неясными, но его суть хорошо передана в писаниях самого Ж. Кальвина. По существу это было внезапным переживанием присутствия Бога, который подчинил себе сердце Ж. Кальвина и перенаправил его разум, раскрыв свою власть над ним [15, р. 203]. Второе событие – встреча в Женеве с духовным вождем города Гильомом Фарелем. Г. Фарель разглядел в Ж. Кальвине большой талант и убедил его остаться в Женеве для проведения реформ, предупредив, что если он предпочтет этому свои ученые занятия, Бог проклянет его за эгоизм и непослушание своей воле. Ж. Кальвин воспринял это как строгий Божественный призыв к самоотречению и принял его.

Идеи о власти Бога над человеком и необходимости самоотречения, вынесенные Ж. Кальвином из этого личного опыта, нашли свое классическое выражение в качестве руководящего принципа всей христианской жизни в его главной работе «Наставление в христианской вере». «Мы принадлежим не себе, а Господу, – говорит он вместе с апостолом Павлом (см. 1 Кор. 6. 19. – *В. П.*)... Поэтому первая степень нашего научения состоит в отказе от самих себя с целью посвятить все силы нашего разума к служению Господу» [16, т. 2, кн. 3. VII, с. 154]. Для Ж. Кальвина христианская жизнь деятельна по самой своей сути, поскольку, как он указывает, христианин отказывается от самого себя собой отчасти ради своего ближнего

[16, т. 2, кн. 3. VII, с. 155]. Таким образом, под деятельной жизнью Ж. Кальвин понимал жизнь христианского служения Богу и ближнему.

Понимание Ж. Кальвином деятельной жизни тесно связано с его учением об избрании (*electio*) и шире – о предопределении. Само понимание необходимости самоотречения для служения Богу приходит от веры. Вера есть Божий дар избранным – людям, которых Бог, согласно учению об избрании, предназначил к спасению от вечной смерти. Таким образом, по Ж. Кальвину, избранность становится необходимой предпосылкой деятельной жизни. Более того, благодать Божия, которая есть следствие избрания, укрепляет избранных, а поскольку такое укрепление необходимо, она является необходимым средством поддержания христианской жизни. Поэтому в понимании Ж. Кальвина деятельная жизнь является уделом избранных. Ж. Кальвин подчеркивает, что знание доктрины предопределения, понимаемого как свободный и незаслуженный дар Божий человеку, необходимо для христианина, ибо ведет к подлинному смирению [16, т. 2, кн. 3. XXI, с. 375-376]. Эта роль предопределения и благодати имеет в кальвиновой концепции деятельной жизни еще и практическое значение. Она придает христианину дополнительную (помимо благодати и веры) уверенность в своем избрании и дар стойкости в борьбе за праведность, которые особенно важны во время искушений.

В остальном доктрина предопределения мало соотносится с жизнью христианского служения. Ее нельзя использовать для самопревозношения, поскольку, как уже отмечалось, она является незаслуженным даром свыше, а кроме того, сам Ж. Кальвин в отличие от поздних протестантских теологов считал, что труды христианского служения не могут служить признаком избранности того, кто их совершает [16, т. 2, кн. 3. XIV, с. 246]. Последнее соображение также объясняет, почему учение о предопределении нельзя применять к содержанию христианского служения. Нельзя применять его и к ближнему, поскольку нельзя с уверенностью сказать, кто отвержен (то есть, согласно этому учению, предопределен к проклятию), а кто избран [14, р. 282]. Наконец, учение о предопределении следует знать как часть христи-

анского богословия, но, как подчеркивает Ж. Кальвин, оно не должно быть предметом долгих размышлений. Неблагодетельное любопытство в данном случае не только греховно, но и совершенно излишне, поскольку существует внутренняя уверенность в собственном избрании [16, т. 2, кн. 3. XXI, с. 376-377]. Таким образом, доктрина предопределения применима к деятельной жизни только постольку, поскольку знание о ней необходимо для истинного смирения и поскольку она придает христианину дополнительную внутреннюю уверенность в собственном избрании и возможность устоять на пути праведности.

В десятой главе третьей книги своего «Наставления» Ж. Кальвин формулирует определенные правила для жизни христианского служения. Хотя она должна быть посвящена деятельной любви к ближнему, профессиональные и семейные обязанности также являются неотъемлемой частью этого служения. Совокупность земных обязанностей каждого человека рассматривается реформатором как «пост, на который он поставлен Богом» [16, т. 2, кн. 3. X, с. 187-188] и на котором он должен трудиться во славу Божью. Ж. Кальвин, правда, считает призвание магистрата «в высшей степени почтенным и священным», поскольку магистраты имеют власть от Бога для управления государством [16, т. 3, кн. 4. XX, с. 468-469]. Однако, поскольку и работа магистрата также является «постом», на который человека ставит Бог, Ж. Кальвин осуждает сознательное стремление к этой должности [16, т. 3, кн. 4. XX, с. 488], ибо оно подразумевает желание уйти от обязанностей, которые уже даны Богом незадачливому «карьеристу». По той же причине он не советует менять род занятий, кроме как ради прославления Бога. Для него любая профессия достойна почитания как область служения Господу.

Видя, что жизнь, посвященная христианскому служению, исполнена обязанностей перед ближними и перед обществом, Ж. Кальвин описывает ее как «тяжкую и суровую жизнь, полную тяжелого труда и неисчислимых бед» [16, т. 2, кн. 3. VIII, с. 165]. И дело не только в количестве этих обязанностей. Избранные, которые ведут такую жизнь, остаются грешниками, и им приходится постоянно бороться со своими страстями и самим

дьяволом, который атакует их как напрямую, так и посредством жизненных невзгод [16, т. 1, кн. 1. XIV, с. 169]. Но в вере обретается великое утешение: «претерпевающая несчастья, ...мы приобщаемся к Кресту Христову, чтобы подобно тому, как Он, пройдя сквозь бездну всевозможных страданий, вошел в небесную славу, и мы многими скорбями вошли в Царство Божье (Деян. 14. 22)» [16, т. 2, кн. 3. VIII, с. 165-166].

В результате анализа кальвиновского понимания христианской жизни в его «Наставлении» становится ясно, что деятельная жизнь христианского служения для него была единственным образом жизни, дозволенным христианину. Но реформатор не обошел вниманием и ее противоположность – созерцательную жизнь монаха. (Понятно, что человек, для которого все сферы жизни посвящались служению Богу, никакую нехристианскую созерцательную жизнь даже не рассматривал). Вслед за М. Лютером он отвергает монашескую жизнь, хотя и по иным причинам, чем М. Лютер. Во-первых, образ жизни монаха представляется ему несовместимым с христианским благочестием как греховное уклонение от данных Богом общественных обязанностей. Во-вторых, согласно Ж. Кальвину, монашество основано на ложном представлении о том, что оно является наиболее совершенным образом христианской жизни, и что поэтому монахам гарантировано особое вознаграждение свыше. (Такой взгляд на монашество характерен для вождей Протестантской Реформации, он продолжительное время вызревал в среде гуманистов во многом под влиянием кризиса католического монашества). Наконец, созерцательная жизнь, возможность которой дает монашество, есть, по Ж. Кальвину, не более чем праздность, негодная Богу [16, т. 3, кн. 4. XIII, с. 255, 254].

Хотя Ж. Кальвин отвергает созерцательную жизнь как праздность, он признает, что даже для деятельной жизни в его понимании определенный элемент созерцательности необходим. Так, он пишет о размышлении о будущей жизни в царстве Божьем [14, с. 251; 16, т. 2, кн. 3. IX, с. 175]. Такое размышление для него – не самоцель, а средство достичь полного самоотречения через презрение к земной жизни, которая есть ничто в сравнении с вечным блаженством. Реформатор, од-

нако, подчеркивает, что земная жизнь должна быть презируема лишь в сравнении с жизнью вечной. Но как школа, которую христиане должны пройти для того, чтобы быть увенчанными на небесах, в которой они познают благодать Божию в Его благодеяниях и «воспламеняются жаждой» вкусить эти благодеяния во всей полноте на небесах, земная жизнь есть «дар любви Бога» [16, т. 2, кн. 3. IX, с. 178-179]. Таким образом, даже Ж. Кальвин с его пламенной проповедью неустанно деятельной христианской жизни включал в нее некоторую долю созерцательности.

Сравнение взглядов Л. Бруни, Эразма и Ж. Кальвина. В определенном смысле эти три мыслителя жили в разные эпохи европейской истории. Л. Бруни воплощал в себе секулярный итальянский гуманизм в пору его расцвета, Эразм испытал на себе воздействие интеллектуальной и социальной напряженности начала Реформации, Ж. Кальвин был реформатором второго поколения, который уже мог опираться на первые завоевания Протестантской Реформации. Поэтому естественно, что их взгляды на деятельную жизнь были очень разными. Единственное заметное сходство состоит в том, что все они предпочитали деятельную жизнь созерцательной. Хотя Л. Бруни и Эразм в отличие от Ж. Кальвина считали ценность деятельной и созерцательной жизни сопоставимой, они оба считали первую более плодотворной, а потому и лучшей, чем вторая.

Что касается различий в их взглядах на деятельную жизнь, то их можно разделить на четыре группы: а) различия в общем контексте обсуждения темы, б) различия в понимании содержания деятельной жизни, в) различия в используемых источниках и г) различия в статусе, придаваемом ими деятельной жизни по сравнению с созерцательной.

Начнем с первой группы различий. Л. Бруни рассматривает деятельную жизнь почти исключительно в контексте секулярной мысли. Опорные для него идеи Аристотеля и Цицерона не имеют под собой религиозной основы. Среди примеров добродетелей в его концепции деятельной жизни благочестие упоминается лишь вскользь в самом конце его «Восхваления города Флоренции», да и то как ответ на благоволение Божие к Флоренции [7, с. 193]. В тех редких случаях, когда Л. Бруни упоминает Бога при описании

деятельной жизни, Бог выступает лишь в качестве источника мудрости по данному вопросу [1, р. 162]. Напрашивается вывод о том, что отстаивание деятельной жизни у Л. Бруни является его вкладом в попытку итальянских гуманистов создать этику для секулярного общества [6, р. 8]. С другой стороны, для Эразма и Ж. Кальвина деятельная жизнь была, прежде всего, христианской жизнью, и, хотя они рассматривали ее по-разному, общий контекст их рассуждений на эту тему является сугубо религиозным.

Вторая группа различий тесно связана с первой, поскольку различное понимание этими мыслителями содержания деятельной жизни артикулируется в разных общих контекстах обсуждения темы. Для Л. Бруни деятельная жизнь – это светская жизнь гражданского служения, тогда как Эразм и Ж. Кальвин видят в ней прежде всего христианское служение Богу и ближним. Хотя последние не отрицали, что деятельная жизнь связана с участием в общественных и политических делах, и князь гуманистов, и великий систематизатор протестантизма рассматривали такое участие лишь как один из видов христианского служения, которое и было деятельной жизнью в их понимании. Для них такой вид служения был предназначен Богом лишь для уже облеченных властью, тогда как остальным людям было правильнее ограничиться рамками своих профессий. Ж. Кальвин в особенности настаивал на воздержании простых людей от общественных дел как на необходимом условии нормального функционирования гражданского правления и как выражение подчинения ему [16, т. 3, кн. 4. XX, с. 488].

При всем сходстве позиций Эразма и Ж. Кальвина нельзя упускать из виду и существенные различия между ними. Во-первых, поскольку Эразм не принимал учение о предопределении даже в лютеровской его форме (об этом свидетельствует его известный спор с М. Лютером о свободе воли), он, конечно, в отличие от Ж. Кальвина и не прибегал к нему в своих писаниях о деятельной жизни. Действительно, в его концепции деятельной жизни нет места для этого учения. Он верил, что каждый христианин (а не только избранные) способен вести добрую христианскую жизнь, если будет очень стараться. Причина, как он считал, состоит в

том, что каждый, кто соединился со Христом в таинстве крещения, в силу этого становится способным вести добродетельную жизнь. По Эразму, для деятельной жизни не требовалось того особого внутреннего уверения в собственной избранности и способности устоять на пути праведности, необходимость которого подчеркивал Ж. Кальвин. Он считал, что уверенности в искуплении Христом, которая доступна через веру каждому христианину, вполне достаточно для христианской жизни. На утверждение Ж. Кальвина о том, что доктрина предопределения ведет к подлинному смирению, он, наверное, привел бы ряд простых соображений, с помощью которых вполне можно достигнуть той же цели (см. [9, с. 210-211]).

Во-вторых, Эразм и Ж. Кальвин по-разному понимали характер христианской жизни. Эразм видел ее в приумножении христианской добродетели, тогда как Ж. Кальвин понимал ее как добросовестное служение в послушании Божьей воле и считал необходимым детально разбирать обязанности христианина.

Это различие, скорее всего, коренится в разном образовании и благочестии двух мыслителей. Эразм был воспитан в «Братстве общей жизни», которое стремилось к духовному росту через внутреннее благочестие. Этот рост, естественно, должен был выражаться в добродетельной жизни, но акцент Эразма на необходимость добродетели, несомненно, связан с изучением им античной литературы. Со своей стороны, Ж. Кальвин в результате своего обращения и последующих богословских изысканий пришел к глубокому ощущению абсолютной власти Бога. Его юридическая подготовка сказалась на подробном описании им обязанностей, накладываемых Божьим законом [17, р. 145]. Хотя Ж. Кальвин, как и Эразм, был гуманистом и когда-то подчеркивал важность добродетели для деятельной жизни (см. выше), понятие добродетели не присутствует в его зрелом понимании христианской жизни. После обращения он пришел к мысли о тотальной испорченности человека [14, р. 44], и это обесмыслило понятие «добродетели» как чего-то такого, что человек мог достичь сам, без особой благодати Божьей, даруемой избранным.

Третье различие касается разных источников, которые используют три мыслителя

при обсуждении деятельной жизни. Они также связаны с различием концептуальных рамок, в которых они ведут это обсуждение, ибо различные концептуальные рамки обычно содержат и разные источники идей. Поскольку все трое – Л. Бруни, Эразм и Ж. Кальвин – глубоко усвоили гуманистическое наследие, разница в используемых ими источниках может проиллюстрировать ту роль, которую каждый из них отводил этому наследию. Л. Бруни, который высоко ценил античную мудрость саму по себе, в своей апологетике деятельной жизни апеллировал почти исключительно к классическим источникам – таким, как «Политика» Аристотеля, «О государстве» Цицерона и др. Отцы церкви упоминаются им редко и бегло в качестве примеров достойной жизни [1, р. 295], хотя и не совсем соответствующей его идеалу деятельной жизни. Эразм, недвусмысленно поставивший гуманизм на службу религии, привлекал красноречие и некоторые мысли классических авторов для обогащения своих размышлений о деятельной христианской жизни. При том что главным авторитетом для него является Священное Писание, Эразм время от времени упоминает советы античных авторов как полезные для добродетельной жизни.

У Ж. Кальвина же мы не найдем никакого обращения к классическим авторитетам при описании деятельной жизни. Его гуманистическая подготовка обнаруживает себя лишь в изящном литературном стиле, использовании риторики и в «гуманистическом» обращении с текстами и их историческим контекстом. Хотя и после своего обращения Ж. Кальвин продолжал почитать античных философов и использовать их в своих произведениях [14, р. 34], он исходит из того, что гуманистическая концепция деятельной жизни, основанная преимущественно на идеях античных авторов, коренным образом отличается от христианской. Подытоживая свои рассуждения о христианской жизни в «Наставлении», Ж. Кальвин отмечает, что все мыслители древности не ведали главного принципа и неперемennого условия такой жизни – самоотречения во имя служения Богу [16, т. 2, кн. 3. VII, с. 154-155].

Итак, мы видим, что роль классического наследия в дискурсе о деятельной жизни неуклонно снижается: от явного преобладания у Л. Бруни до благородной подчиненности у

Эразма и чисто механически-вспомогательной роли у Ж. Кальвина.

Последнее различие во взглядах трех мыслителей на деятельную жизнь – это различие в статусе, который каждый из них придавал деятельной жизни по сравнению с созерцательной. Здесь налицо явное нарастание энергии, с которой они проповедуют деятельную жизнь. Л. Бруни, считая деятельную жизнь надлежащей для человека, в то же время не мог скрыть своего тяготения к созерцанию и время от времени удовлетворял эту потребность. Он не только признавал, что деятельная и созерцательная жизнь сопоставимы по своей ценности, но и считал их гармоничное сочетание наилучшим для человека. Эразм, признавая, что сама по себе деятельная жизнь не лучше созерцательной, тем не менее, не предпочитал и не рекомендовал последнюю. Напротив, он ратовал за деятельную жизнь, которая явно доминировала в его размышлениях. Что же касается Ж. Кальвина, то он вообще отрицал, что созерцательная жизнь имеет какую-либо ценность. Для него единственно приемлемой являлась деятельная жизнь, которая не нуждалась ни в обосновании, ни даже в рекомендациях, поскольку не имела альтернативы. Скорее, по Ж. Кальвину, такой жизни нужно просто учить людей, ибо она есть единственно возможная для христианина жизнь.

Из вышесказанного, как представляется, напрашивается вывод о неуклонном нарастании апологетики деятельной жизни от Л. Бруни через Эразма к Ж. Кальвину и о постепенном доминировании деятельной жизни над созерцательной в этом ряду мыслителей. Таким образом, интеллектуальная траектория от Л. Бруни к Ж. Кальвину является своего рода отражением перехода от «эры созерцательной жизни» к «эре деятельной жизни».

Каждый из трех мыслителей по-своему проповедовал деятельную жизнь: Л. Бруни понимал ее как участие в делах общественных и политических, Эразм призывал к ней как к добродетельной христианской жизни «в миру», а Ж. Кальвин настаивал на ней как на жизни самоотверженного христианского служения. Тем самым они внесли свой вклад в осмысление перехода от «эры созерцательной жизни» к «эре деятельной жизни», который произошел в Европе в ходе Возрождения и Реформации.

Влияние каждой из этих концепций деятельной жизни сохраняется и по сей день.

Список литературы

1. The Humanism of Leonardo Bruni: Selected Texts / transl. and ed. by G. Griffiths, J. Hankins, D. Thompson. Binghamton, 1987.
2. История философии: Запад–Россия–Восток. Кн. 2: Философия XV–XIX вв. / под ред. Н.В. Мотрошиловой. М., 2012.
3. Брагина Л.М. Итальянский гуманизм эпохи Возрождения. Идеалы и практика культуры. М., 2002.
4. Эльфонд И.Я. Леонардо Бруни и греческая философия // Античное наследие в культуре Возрождения: сб. / отв. ред. В.И. Рутенбург. М., 1984. С. 58-66.
5. King M.L. Venetian Humanism in an Age of Patrician Dominance. Princeton, 1986.
6. The Earthly Republic: Italian Humanists on Government and Society / transl. and ed. by V. Kohl, R. Witt, E. Welles. Philadelphia, 1978.
7. Гуманистическая мысль итальянского Возрождения / сост., авт. вступ. ст., отв. ред. Л.М. Брагина. М., 2004.
8. Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век) / под ред. Л.М. Брагиной. М., 1985.
9. Эразм Роттердамский. Оружие христианского воина // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. С. 90-217.
10. Christian Humanism and the Reformation. Selected Writings of Erasmus / ed. by J. Olin. N. Y., 1961.
11. Эразм Роттердамский. Воспитание христианского государя. М., 2001.
12. Bainton R. Erasmus of Christendom. N. Y., 1969.
13. Rabil A. Desiderius Erasmus // Renaissance Humanism: Foundations, Forms, and Legacy: in 3 vols. / ed. by A. Rabil. Philadelphia, 1988. Vol. 2. P. 216-242.
14. Wendel F. Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought. New York; Evanston, 1963.
15. McNeill J. The History and Character of Calvinism. N. Y., 1954.
16. Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. М., 1997–1999. Т. 1-3.
17. Koenigsberger H., Mosse G. Europe in the Sixteenth Century. N. Y., 1968.

Поступила в редакцию 25.05.2018 г.

Отрецензирована 22.06.2018 г.

Принята в печать 10.08.2018 г.

Информация об авторе

Печатнов Валентин Владимирович, кандидат исторических наук, доцент кафедры философии им. А.Ф. Шишкина. Московский государственный институт международных отношений (университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации, г. Москва, Российская Федерация. E-mail: vpechatnov@yandex.ru

Для цитирования

Печатнов В.В. Леонардо Бруни, Эразм Роттердамский и Жан Кальвин о деятельной жизни // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. Тамбов, 2018. Т. 23, № 175. С. 165-176. DOI: 10.20310/1810-0201-2018-23-175-165-176.

DOI: 10.20310/1810-0201-2018-23-175-165-176

LEONARDO BRUNI, ERASMUS OF ROTTERDAM AND JEAN CALVIN ON ACTIVE LIFE

Valentin Vladimirovich PECHATNOV

Moscow State Institute of International Relations (University)
of Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation
76 Vernandskiy Ave., Moscow 119454, Russian Federation
E-mail: vpechatnov@yandex.ru

Abstract. For the first time in historiography, we represent a comparative study of the concept of active life as found in three European thinkers of the 15–16th centuries: Italian humanist Leonardo Bruni, Erasmus of Rotterdam and Jean Calvin. The study makes use of primary sources, including those not yet accessible to Russian-speaking readers, as well as of Russian and international historiography. We show that the apology of active life steadily increases from one thinker to another, turning into a forceful exhortation in J. Calvin. At the same time, the study discloses significant dissimilarities between L. Bruni's, Erasmus', and J. Calvin's views of active life, which is explained by the fact that the three thinkers lived in different epochs of European history. Besides that, the attitude of each of the authors to the opposite of active life, i. e. the contemplative life, is examined, showing that each author had his own understanding of the latter. In the fact that each thinker prefers active life to the contemplative, as well as in the increase in the apology of active life from L. Bruni to Erasmus and then to J. Calvin we see a reflection of the transition from the "era of contemplative life" to the "era of active life", which took place in Europe during the Renaissance and Reformation.

Keywords: Renaissance humanism; Leonardo Bruni; Erasmus of Rotterdam; Jean Calvin; active life; contemplative life

References

1. Griffiths G., Hankins J., Thompson D. (transl. and eds.). *The Humanism of Leonardo Bruni: Selected Texts*. Binghamton, 1987.
2. Motroshilova N.V. (ed.). *Istoriya filosofii: Zapad–Rossiya–Vostok. Kn. 2: Filosofiya XV–XIX vv.* [History of Philosophy: the West–Russia–the East. Bk. 2: Philosophy of the 15–19th Centuries]. Moscow, 2012. (In Russian).
3. Bragina L.M. *Ital'yanskiy gumanizm epokhi Vozrozhdeniya. Idealy i praktika kul'tury* [Italian Humanism of the Renaissance Epoch. Ideals and Culture Practice]. Moscow, 2002. (In Russian).
4. Elfond I.Y. Leonardo Bruni i grecheskaya filosofiya [Leonardo Bruni and Greek philosophy]. *Antichnoe nasledie v kul'ture Vozrozhdeniya* [Ancient Legacy in the Renaissance Culture]. Moscow, 1984, pp. 58-66. (In Russian).
5. King M.L. *Venetian Humanism in an Age of Patrician Dominance*. Princeton, 1986.
6. Kohl B., Witt R., Welles E. (transl. and eds.). *The Earthly Republic: Italian Humanists on Government and Society*. Philadelphia, 1978.
7. Bragina L.M. (compiler, author of the introductory art., executive ed.). *Gumanisticheskaya mysl' ital'yanskogo Vozrozhdeniya* [Humanist Thought of the Italian Renaissance]. Moscow, 2004. (In Russian).
8. Braginoy L.M. (ed.). *Sochineniya ital'yanskikh gumanistov epokhi Vozrozhdeniya (XV vek)* [Works of Italian Humanists of the Renaissance Epoch (15th Century)]. Moscow, 1985. (In Russian).

9. Erasmus of Rotterdam. Oruzhie khristianskogo voina [The Manual of a Christian Knight]. In: Erasmus of Rotterdam *Filosofskie proizvedeniya* [Philosophical Works]. Moscow, 1986, pp. 90-217. (In Russian).
10. Olin J. (ed.). *Christian Humanism and the Reformation. Selected Writings of Erasmus*. New York, 1961.
11. Erasmus of Rotterdam. *Vospitanie khristianskogo gosudarya* [The Education of a Christian Prince]. Moscow, 2001. (In Russian).
12. Bainton R. *Erasmus of Christendom*. New York, 1969.
13. Rabil A. *Desiderius Erasmus. Renaissance Humanism: Foundations, Forms, and Legacy*: in 3 vols. Philadelphia, 1988, vol. 2, pp. 216-242.
14. Wendel F. *Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought*. New York, Evanston, 1963.
15. McNeill J. *The History and Character of Calvinism*. New York, 1954.
16. Calvin J. *Nastavlenie v khristianskoy vere* [Institutes of the Christian Religion]. Moscow, 1997–1999, vol. 1–3. (In Russian).
17. Koenigsberger H., Mosse G. *Europe in the Sixteenth Century*. New York, 1968.

Received 25 May 2018

Reviewed 22 June 2018

Accepted for press 10 August 2018

Information about the author

Pechatnov Valentin Vladimirovich, Candidate of History, Associate Professor of Philosophy Department named after A.F. Shishkin. Moscow State Institute of International Relations (University) of Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation, Moscow, Russian Federation. E-mail: vpechatnov@yandex.ru

For citation

Pechatnov V.V. Leonardo Bruni, Erazm Rotterdamskiy i Zhan Kal'vin o deyatel'noy zhizni [Leonardo Bruni, Erasmus of Rotterdam and Jean Calvin on active life]. *Vestnik Tambovskogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye nauki – Tambov University Review. Series: Humanities*, 2018, vol. 23, no. 175, pp. 165-176. DOI: 10.20310/1810-0201-2018-23-175-165-176. (In Russian, Abstr. in Engl.).