

Н. Е. КЭПССОВ

**«НАСТАВЛЕНИЕ» АГАПИТА
И ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ
XVI—XVII ВВ.
(АГАПИТ И ЭРАЗМ)**

Тезис о влиянии Византии на развитие средневековой европейской политической мысли никак не может быть назван новым, но если для некоторых регионов и периодов (например, для балканских соседей империи IX—XIV вв. или Московской Руси XVI в.) можно указать на конкретные пути и значение этого влияния¹, то применительно к другим нам известны лишь разрозненные факты, представляющие весьма шаткую почву для обобщений. Так, византийское влияние на политическую мысль Западной Европы XVI—XVII вв. скорее постулируется, чем демонстрируется. Тем больший интерес вызывает статья известного американского исследователя И. Шевченко, где сделана попытка проследить судьбу такого важного памятника византийской политической мысли, каким является «Наставление» Агапита, в Западной Европе XVI—XVII вв.² Хотя основное внимание в этой статье (как и в предыдущих работах) И. Шевченко уделяет славянскому и балканскому материалу, влияние византийской «идеи царства» на развитие западноевропейских политических учений эпохи абсолютизма едва ли не впервые выступает здесь вполне самостоятельной темой.

Отмечая значение трактата Агапита для научной и педагогической деятельности гуманистов и эрудитов, Шевченко указывает и на политическую причину обращения к «Наставлению» — интерес мыслителей XVI—XVII вв. к *ars gubernandi*. Положительное отношение к византийскому «зеркалу» объясняется, по мнению исследователя, его проавторитарными тенденциями: «На Западе политическое послание Агапита не вызвало критики в начале нового времени, поскольку оно было хорошо приспособлено для нужд защитников абсолютной власти короля»³. Такое объяснение, при всей его справедливости применительно к некоторым случаям, не может полностью удовлетворить нас, ибо оставляет открытым вопрос о том, как сказались на отношении к «Наставлению» несомненные различия между византийской «идеей царства» и взглядами тех западноевропейских мыслителей, которые обращались к византийскому «зеркалу», тем более что политическая мысль XVI—XVII вв., имея в целом монархический характер, знала отнюдь не одну только проабсолютистскую тенденцию. Без учета этих различий невозможно полностью понять причины обращения гуманистов к трактату Агапита и оценить оказанное им влияние. С этой точки зрения мы и попытаемся разобрать один из отмеченных Шевченко эпизодов распространения «Наставления» Агапита в Западной Европе XVI—XVII вв.

Editio princeps «Наставления» было осуществлено в 1509 г. в Венеции греком-эмигрантом Захарией Каллиерги. Затем последовала серия изданий «зеркала» гуманистами эразмианского направления (Иоанном Фробеном при участии Беата Ренана в 1518 г. в Базеле и Петром Мозелланом

в 1520 г. в Лейпциге). По-видимому, именно с их деятельностью надо связывать первоначальное обращение к трактату константинопольского дьякона уже собственно европейских эллинистов, а не византийских эмигрантов — обращение, развивавшееся пока в рамках интереса не столько к византийской, сколько к античной политической мысли. Шевченко убедительно показал большую вероятность знакомства Эразма с трактатом Агапита, циркулировавшим среди его друзей — гуманистов. Исследователь предполагает также и влияние «Наставления» на «Воспитание христианского князя» Эразма, но доказательства этого находит — за отсутствием текстуальных совпадений — в очень поверхностной фразеологической близости отдельных отрывков, за которой иногда даже скрываются различные смысловые оттенки. Например, в 11-й и 13-й главах «Наставления» речь идет о том, что государь должен во всех случаях руководствоваться христианским благочестием, а не искать сомнительных путей в мирской суете; в том же месте трактата Эразма, на которое, по мнению Шевченко, оказали воздействие названные главы, подчеркивается обязанность государя действовать на основании разума, а не предаваться страстям⁴.

Не более убедительны и другие примеры Шевченко. Сравнения государя с кормчим или солнцем, равно как и утверждения о сугубой необходимости для него добродетели и о почетности его сана являются топосами и восходят как в смысловом, так и в стилистическом отношении к античной литературе, к которой Эразм обращался независимо от Агапита и заведомо больше, чем к Агапиту, так что при отсутствии текстуальных совпадений говорить о заимствованиях не приходится. Остается прибегнуть к другому традиционному методу установления литературных и идейных влияний, который включает, как правило, два основных пункта: документальное установление факта знакомства с тем автором, влияние которого исследуется, и сравнение взглядов предположительно оказавшего и испытывавшего влияние авторов. В данном случае факт знакомства Эразма и его единомышленников с «Наставлением» достаточно убедительно показан Шевченко. Остается сравнить «царские зеркала» Агапита и Эразма.

Культурно-исторические и политические основания взглядов обоих авторов, естественно, почти диаметрально противоположны. Личность средневекового византийца подавлена напряженным обращением к трансцендентному. Кроме того, Агапит писал в условиях максимальной «авторитарности» византийской монархии в период правления Юстиниана и, являясь проводником официальных воззрений (Б. Рубин назвал его «наивным поддакивателем»⁵), ставил своей задачей оправдание существующего политического режима. Ему приходилось доказывать как право императора на неограниченную власть, так и общественную полезность последней, что было особенно характерно для политической пропаганды юстинианова правительства. Клирик, глубоко проникнутый христианским умонастроением, Агапит положил в основу своих рассуждений

¹ См.: Βυζαντινά, 1971. 3; *Sevchenko I. A Neglected Byzantine Source of Muscovite Political Ideology.* — Harvard Slavic Studies, 1954, vol. 2, p. 141—181.

² *Sevchenko I. Agapetus East and West: the Fate of a Byzantine «Mirror of Princes».* — RESEE, 1978, XVI, 1, p. 3—44.

³ *Sevchenko I. Agapetus.* . . , p. 20.

⁴ Ibid. Вот отрывки, о которых идет речь:

Ἰσον εἶναι χρὴ πάντοτε τοῦ βασιλέως τὸ φρόνημα, τὸ γὰρ συμμεταβάλλεσθαι ταῖς τῶν πραγμάτων μεταβολαῖς, διανοίας ἐβεβητοῦ τεκμήριον γίνεται. . . Δεῖ οὖν σε, κράτιστε βασιλεῦ, ἐν τῇ τούτων ἀγχιτροφῷ μεταβολῇ ἀμετάβλητον εἶχειν τὸν εὐσεβῆ λογισμόν.
Agapetus Diaconus. Expositio capitum admonitoriorum. — PG, 86 (далее — *Agap.*), pars I, cap. 13, 11.

Deus cum nullis tangatur affectibus, tamen optime mundum administrat iudicio. Ad huius exemplum princeps in omnibus quae gerit exclusis animi motibus rationem et animi iudicium debet adhibere.

Erasmus Roterodamus. Institutio principis christiani. — Opera omnia / Recognovit J. Clericus. Lugduni, 1703 (далее — *Erasmus*), vol. IV, col. 570 B.

⁵ *Rubin B. Das Zeitalter Justinians.* B., 1960, Bd. I, S. 171.

принцип божественного происхождения императорской власти, торжество которого в его проавтократической редакции приходится в византийской официальной идеологии как раз на эпоху Юстиниана⁶. Для Агапита этот принцип стал альфой и омегой всего его политического мирозерцания. Пожалование императору от бога «скипетра царствия»⁷ имеет последствия двоякого рода. С одной стороны, власть императора носит божественный характер и своим нечеловеческим могуществом подавляет подданных, которых Агапит называет рабами (οἰκέται) императора. С другой стороны, в одном лице оказываются соединенными божественная власть и несовершенная человеческая природа монарха, к тому же получающие свое значение во многом по контрасту друг с другом. Государь, связанный с властью, одновременно прежде всех людей противопоставлен ей Агапит, правда, формулирует это противопоставление в сравнительно мягких выражениях, но все же совершенно недвусмысленно: «Природою тела равен всякому человеку царь, властью же сана подобен всевышнему богу»⁸. В этом — странная двойственность облика византийского василевса, создаваемая причудливым переплетением божественной власти и человеческого несовершенства. Его образ раскрывается как бы в двух равноправных системах отношений, в одной из которых царь соединен с властью и противопоставлен подданным в качестве κύριος πάντων, а в другой противопоставлен власти и объединен с подданными в качестве σύνδουλος (ὁμόδουλος)⁹. В первой из этих систем обосновывается неограниченность императорской власти общественными институтами: «Никто ведь не властен поучать пребывающего в такой власти, если только собственный разум не выведет его из заблуждения»¹⁰. «Возложи на себя обязанность исполнять законы, как не имеющий никого на земле, кто бы мог принудить тебя к этому»¹¹.

Но, хотя никто не может обязать государя следовать законам, идеалом является законосообразное правление¹². Оно составляет часть οἰκονομία ἀγαθῆ, которая служит как бы оправданием автократии «через благотворность». По словам Ж. Дагрона, понятие легитимности подменяет понятие легальности¹³. Поскольку благотворность власти гарантируется тем, что она является для царя лестницей в небесное царство¹⁴, то здесь первая система отношений переплетается со второй. Логическая функция страха божьего в рамках теории божественного права государей состоит именно в том, что им гарантируется благотворность власти. Благочестивый государь должен рассматривать свое царствие как божественное служение, так как целью для него является собственное спасение. Глубокая теологичность мышления Агапита проявляется как раз в том, что он подчиняет правительственную деятельность царя его деятельности как христианина. «Трансцендентная ориентированность» сознания византийца наряду с упомянутыми особенностями политической пропаганды юстинианова правительства требовала уделять больше внимания второй системе отношений, чем это следовало, казалось бы, из ее логической функции. Поэтому основным содержанием «Наставления» Агапита является провозглашение обязанности государя употреблять неограниченную власть во спасение подданных, причем благо народа в соответствии с христианской концепцией государства воспринимается Агапитом в первую очередь как потустороннее. Христианская идея о ценности в царстве тяжелого труда во спасение позволяет сочетать мотив бренности земных благ, со всей силой звучащий в «Наставлении»¹⁵, с представлением о царской власти как неземной милости и высшей чести (τιμῆς ἀπάσης ὑπέρτερον ἀξίωμα)¹⁶.

Если исходным пунктом нравственного, следовательно, благостного для подданных, управления является благочестие (εὐσέβεια), то основным орудием — мудрость (σοφία), позволяющая познать бога и уподобиться ему¹⁷. Император, подражая богу, становится воистину образом божьим (εἰκὼν θεϊκῆ) — не только в силу происхождения, но и по характеру отправления им своей власти¹⁸. В этом соединяются представления о неограниченности и благотворности императорской власти. Благорасположение (εὐνοία) императора к подданным имеет и еще одну функцию —

оно вызывает ответное благорасположение подданных. Агапит вводит здесь чисто светский мотив — крепость государства зависит от гармонических отношений между народом и властью¹⁹. Но идеал гармонических отношений в государстве имеет у Агапита все-таки ограниченное значение. Наряду с любовью царь должен внушать и страх, и этот совет уже вытекает из деспотического в силу своего нечеловеческого могущества характера изображаемой Агапитом власти. «Сделайся для подданных, о благодетельнейший царь, и страшным в силу превосходства власти, и желанным в силу доставления благодеяний»²⁰, — эти слова резюмируют политический идеал Агапита — идеал благодетельного самодержавия.

Трудно, наверное, найти мыслителя, для которого политическая теология Агапита была бы более неприемлемой, чем для Эразма. Морально-психологический климат Возрождения, утверждавшего высокое достоинство человека, а также политические условия Европы начала XVI в., когда свобода индивида была до известной степени защищена от произвола власти традиционной системой обычаев и привилегий, — все это предопределило коренное отличие политических взглядов Эразма от представлений Агапита. Важно и то, что Эразм, отказываясь от последовательного проведения конкретно-политической позиции, строил идеальную систему, в которой за отправную точку была взята именно свободная человеческая индивидуальность.

По мнению М. М. Смириня, исследовавшего политические воззрения Эразма в контексте его общефилософских взглядов, в основе политических рассуждений Эразма лежит его важнейшая гуманистическая идея о присутствующей человеку свободной воле²¹. Отсюда — менее теологический характер политического мышления Эразма, отказ от идеи богоустановленности политического порядка (составлявшей, хотя и не без исключений, тоpos византийской литературы), довольно безразличное отношение к разным формам правления, десакрализация королевской власти и особы государя,

⁶ О значении теократического принципа в Византии см.: *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977, с. 16—21.

⁷ *Agar.*, сар. 61: Σχήπτρον βασιλείας παρὰ θεοῦ δεξάμενος. . .

⁸ *Agar.*, сар. 21: Τῆ μὲν οὐσίᾳ τοῦ σώματος, ἴσος παντὶ ἀνθρώπῳ ὁ βασιλεὺς, τῆ ἐξουσίᾳ δὲ τοῦ ἀξιώματος ὁμοίος ἐστὶ τῷ ἐπὶ πάντων θεῷ. Позднее эту идею гораздо энергичнее выразил автор «Наставления» Псевдо-Василия: «Так помни, куча песка высокая, кто ты есть, и хорошо знай, что насколько ты будешь возвышен над землей, совершенно настолько же будешь обратно низвергнут на землю» (Μέμνησο τοῖνον ὁ ὑψηλὸς χοῦς σαυτοῦ, καὶ εὖ ἴσθι ὡς ὅπου δ' ἂν ὑψωθῆς ἀπὸ γῆς, πάντως πάλιν κατενεχθήσῃ πρὸς γῆν). См.: *Basillii imperatoris romanorum exhortationum capita LXVI ad Leonem filium.* — PG, 107, сар. 14.

⁹ *Agar.*, сар. 23, 68. Агапит последовательно применяет титул δεσπότης только к богу, называя императора κύριος. В соответствии с этим рабы божии называются δοῦλοι, а подданные — рабы императора, οἰκέται.

¹⁰ *Agar.*, сар. 36: Οὐδεὶς γὰρ ἰσχύει τὸν ἐν ἐξουσίᾳ τηλικαύτῃ παιδεύειν, εἰ μὴ λογισμὸς οἰχείος ἐξ αὐτοῦ πλημμειλοῦντος κινούμενος.

¹¹ *Agar.*, сар. 27: Σαυτῷ τὴν τοῦ φυλάττειν τοὺς νόμους ἐπίθεος ἀνάγκη, ὡς μὴ ἔχων ἐπὶ γῆς τὸν δυνάμενον ἀναγκάζειν.

¹² *Καραγιαννόπουλος Ι. Ε.* Ἡ πολιτικὴ θεωρία τῶν βυζαντινῶν. — Βυζαντινά, 1970, 2, с. 49—50.

¹³ *Dagron G.* L'Empire Romain d'Orient au IV^e siècle et les traditions politiques de l'hellénisme: le témoignage de Themistius. — ТМ, 1968, 3, р. 135.

¹⁴ *Agar.*, сар. 59: κλίμαξ τῆς ἄνω εὐδοξίας. Неисполнение же правительственных обязанностей влечет для царя божественное наказание: «Если подданные оказываются достойными ада, гораздо более достоин его царь» (Ἐὶ γὰρ οἱ οὐπῆχοι αἰδοῦς ἀξιοὶ φαίνονται, πολλῶ πλεον ὁ βασιλεὺς ἀξίος ταύτης γίνεται. — *Agar.*, сар. 65).

¹⁵ *Agar.*, сар. 7, 11, 15, 38.

¹⁶ *Ibid.*, сар. 1, 67.

¹⁷ *Ibid.*, сар. 3, 17.

¹⁸ *Ibid.*, сар. 21, 37, 40.

¹⁹ *Ibid.*, сар. 35.

²⁰ *Ibid.*, сар. 48: Γίνου τοῖς ὑπηκόοις, εὐσεβέστατε βασιλεῦ, καὶ φοβερός διὰ τὴν ὑπεροχὴν τῆς ἐξουσίας, καὶ ποθεινός διὰ τὴν παροχὴν τῆς εὐποιίας.

²¹ *Смирин М. М.* Эразм Роттердамский и реформационное движение в Германии. М., 1978, с. 75.

наконец, наделение подданных значительной политической свободой. Другой основополагающей общефилософской идеей Эразма является его убеждение в том, что человек по природе своей «полон доброты и стремления к согласию»²² и что это свойство человеческой природы является исходным пунктом христианской веры.

Христианский мир, по представлению Эразма, должен господствовать на всех уровнях бытия, от человеческой души до международных отношений. Для низвержения господствующей повсюду в современном ему обществе дисгармонии Эразм выдвигает важнейшую гуманистическую идею (положенную его единомышленником Томасом Мором в основу «Утопии») о необходимости отказа всех граждан, и в первую очередь государя, от своих личных интересов во имя служения общественному благу²³. Христианская любовь (*benevolentia*), государя к подданным и подданных к государю находит существенно иное обоснование, нежели у Агапита, выполняющая схожую функцию основной общественной связи, но вытекающая из обязанности царя в подражание и благодарности богу заботиться о подданных и обязанности подданных почитать в царе «божественный образ». Но если Агапит считает, что благорасположение должно дополняться страхом подданных перед государем, что связано с деспотическим характером изображаемой им власти, то Эразм объявляет страх подданных признаком тирании²⁴, ибо управление в христианском государстве не носит характера господства²⁵. Применение слова «раб» к человеку для Эразма несовместимо с достоинством христианина, избавленного от рабства пролитием крови христовой²⁶. «Благочестивейший император Юстиниан», как его изображает Агапит, должен был бы быть с позиций Эразма отнесен к числу языческих деспотов.

Эразм, хотя и сторонник сильной государственной власти, не доверяет ее целиком государю и выдвигает идею сочетания монархии с аристократией и демократией²⁷, так что идеал гармонических отношений в государстве скрывает у него существенно иное «соотношение сил» монарха и подданных, чем у Агапита. Эразм демократически решает вопрос о происхождении власти: по его мнению, бог предоставил свободной человеческой воле выбор политического устройства. При этом Эразм отличается от Агапита не только самым решением этого вопроса, но также и тем, какое место этот вопрос занимает в системе его взглядов. Для Агапита это альфа и омега всей его политической философии. Для Эразма он имеет частное значение и решается в зависимости от принципиального тезиса о свободе воли. Но хотя десакрализация государственной власти и osoby государя, с одной стороны, ведет к ограничению его власти, она же приводит, с другой стороны, к возвеличению его достоинства, как и достоинства всякого человека. У Эразма нельзя встретить играющих такую важную концептуальную роль в Византии указаний на изменчивую природу монарха. Напоминания о человеческой христианской природе государя здесь являются противопоставлением не высшей божественной природе, но низшей звериной, языческой. Конечно, основой для этого послужило гуманистическое оправдание природы человека²⁸.

В силу своих морализаторских наклонностей и Агапит, и Эразм отождествляют истинные политические законы с законами нравственного поведения монарха, раскрытие которых составляет основное содержание обоих трактатов. Здесь уже, несмотря на сохраняющиеся различия, можно отметить многочисленные черты сходства. В «Воспитании христианина князя» сказано: «Если ты можешь быть одновременно князем и добрым мужем, выполняй эту прекраснейшую повинность. Если же нет, перестать быть князем лучше, чем стать из-за этого дурным человеком»²⁹. Хотя у Агапита нет столь же ярких формулировок, идея подчинения правительственной деятельности царя его деятельности как христианина играла, как мы видели, важнейшую роль в его рассуждениях. Правда, там это идея трактовалась теологически, в то время как у Эразма законы христианской морали приобретают уже в значительной мере гуманистически-рационалистическое осмысление. Но ведь термины *vir bonus* и

christianus у Эразма в известной мере синонимичны, так что формально близость двух авторов в этом важном пункте весьма значительна.

Если для Агапита главным достоинством государя является благочестие, то Эразм в силу меньшей теологичности его этических воззрений придает этой добродетели ограниченное значение. Он, правда, отмечает, что государя в первую очередь надлежит учить благочестию³⁰, но эта мысль всего однажды высказана в «Воспитании христианского князя». Источником нравственного поведения монарха в его изображении является мудрость (*sapientia*), раскрытию и воспитанию которой он и посвятил свой трактат³¹. Агапит, как мы видели, также высоко ценил мудрость царя. Но, хотя общим источником для обоих мыслителей служила платоновская идея правления философов, концепции мудрости у них весьма различны. По замечанию Рубина, у Агапита платоновская мудрость превращается в божественную премудрость, страх божий³². Эразм также утверждает, что быть философом и быть христианином — одно и то же³³. Но христианским у гуманиста является то, что соответствует природе человека, так что отношение философии и религии прямо противоположно пониманию его константинопольским дьяконом. Под познанием же человеческой природы Эразм понимает понимание высоты человеческого достоинства, побуждающее государя управлять подданными как имеющими свободную волю существами, каковой мотив совершенно чужд Агапиту.

Большое место в сочинениях обоих авторов занимают рассуждения о том, что от государя зависит благо подданных и потому для него сугубо необходима добродетель³⁴. В связи с этим появляется и образ государя-кормчего³⁵. Но ответственность за благо подданных мотивируется у Агапита страхом божественного отмщения, а у Эразма — сознанием самоценности общественного блага. Если для Агапита страх божественного правосудия является аргументом на каждый случай, то Эразм, который, конечно, признал бы его³⁶, почти не прибегает к нему, но исходит из ценности для государя не только личного спасения, но и общественного блага (*commodum publicum*)³⁷. Идея царя-философа предполагает подавление государем страстей. И Агапит, и Эразм много толкуют об этом. Равным образом оба автора говорят о необходимости презрения к мирской суете и о почетности в царстве тяжкого труда, ибо при убеждении в тщетности знаков царской власти только представление о царстве как о тяжком труде (все равно — во спасение или на общественное благо) способно

²² Эразм Роттердамский. Жалоба мира. — В кн.: Трактаты о вечном мире. М., 1963, с. 40, 43.

²³ Там же, с. 55.

²⁴ Erasmus, p. 572 B: Tyrannus metui studet, rex amari.

²⁵ Ibid., p. 574 B: Inter quos (christianos. — H. K.). Principatus administratio est non imperium; p. 573 E: Si non vult Regem Judaeorum efferri supra populum suum, fratres illos appellans non servos. quanto minus idem facere oportebit Christianum in Christianos, quos ipse quoque Christus Principum omnium Monarcha fratres appellat. См. также, p. 578 A—C.

²⁶ Ibid., p. 578 B: Quam absurdum est eos pro servis habere, quos Christus eodem redemptos sanguine, in communem adservit libertatem...

²⁷ Ibid., p. 576 E: Si (Princeps. — H. K.) detur mediocris, ut nunc sunt res hominum, praestiterit Monarchiam Aristocratiae et Democratiae admixtam temperari diluque, ne quando in Tyrannidem erumpat...

²⁸ См.: Ревякина Н. В. Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV—первой половины XV в. М., 1977, гл. I.

²⁹ Erasmus, p. 583 B: Si potes simul esse Princeps et vir bonus, fungere pulcherrimo munere: sin minus, abjice Principem potius quam ut ea gratia vir malus fias.

³⁰ Ibid., p. 563 B: ...ut de Christo quam optime sentiat.

³¹ Ibid., p. 559.

³² Rubin B. Op. cit., S. 171.

³³ Erasmus, p. 566 A: Vocabulis diversum est, caeterum re idem, esse Philosophum et esse Christianum.

³⁴ Agap., cap. 53, 66, 10; ср.: Erasmus, p. 582 D, 577 C.

³⁵ Agap., cap. 2; ср.: Erasmus, p. 561 B.

³⁶ Erasmus, p. 567 E.

³⁷ Ibid., p. 571 A, 584 A.

оправдать тезис о высшей почетности царского сана, равно характерный для Агапита и Эразма³⁸. Оба мыслителя предлагают государю любить подданных и заботиться о них, развивая при этом идею патриархальной монархии, основывающуюся на аристотелевском уподоблении семьи и государства³⁹. Естественно, что у обоих авторов, опирающихся во многом на одни и те же античные источники, формы проявления монаршего человеколюбия, т. е. конкретные добродетели государя, примерно одинаковы: справедливость, заботливость, благость и т. д.

Следовательно, если политические концепции Агапита и Эразма решительно расходятся в своих общефилософских посылах и политических выводах, а также и в тех элементах общей теории государства, которые нашли отражение в их сочинениях, то можно отметить и известную близость целого ряда их положений. Таковы идеал гармонических отношений в государстве, провозглашение необходимости подчинения монарха моральным законам, являющимся ограничением его власти независимо от наличия или отсутствия ограничивающих ее общественных институтов, идея царя-философа, наконец, раскрытие целого ряда конкретных добродетелей идеального монарха, радетеля за благо подданных. Характерно, что в силу жанровых особенностей рассматриваемых произведений, принадлежащих к жанру «царских зеркал», именно эти черты, связанные с образом идеального монарха, воспринимались и авторами, и их современниками как главное содержание обоих трактатов. В то же время именно это общие места, отнюдь не оригинальные у Агапита и Эразма и восходящие к античной политической мысли. Более того, при противоположности политических концепций эти черты только потому и могли совпадать, что они являлись общими местами. Значительно более оригинальны мотивировки общих положений, поскольку они связывают их с конкретными системами политического мирозерцания. Но они уже *eo ipso* не совпадают у Агапита и Эразма.

Приходится признать, что сравнительный анализ обоих памятников не дал нам материала для решения вопроса о возможном влиянии одного из них на другой. Их сходство ограничивается общими местами. Мы снова оказались перед тем, с чего начали, — перед отсутствием текстуальных совпадений. По-видимому, без них вопрос о влиянии Агапита на Эразма неразрешим. Но нельзя ли использовать результат сравнения для ответа на другой вопрос, имеющий более общее значение, — о причинах обращения единомышленников Эразма к «Наставлению» Агапита. Какие черты византийского «зеркала» привлекали гуманистов? Какого влияния на своих современников ожидали они, когда издавали его? Думається, это было бы даже более существенным — выяснить не источник, более или менее случайный, тех или иных формулировок Эразма, но воздействие распространения «зеркала» Агапита на общее развитие политической идеологии в начале XVI в.

Отзывы гуманистов о «Наставлении», неизменно похвальные (некоторые из них приводит Шевченко), почти не дают, однако, оснований для решения вопроса о том, что именно привлекало их из идей Агапита. Все же мы едва ли ошибемся, если предположим, что своей популярностью Агапит был обязан тем чертам сходства его взглядов с идеями гуманистов, которые были отмечены при сравнении «Наставления» с «Воспитанием христианского князя». Но как примирить расхождение в самой сути политических представлений Агапита и Эразма с единодушно похвальными отзывами единомышленников последнего о произведении первого, а также многочисленными изданиями «Наставления» в XVI в.? Единственно возможное объяснение состоит, по-видимому, в том, что специфика византийской «идеи царства», скрытая античными топосами, осталась незамеченной гуманистами, как это, впрочем, и впоследствии нередко случалось с византийской культурой. Такое «переосмысление» (что бы не сказать — недопонимание) — отнюдь не редкость в истории политической мысли. Тот же Эразм, например, как показал М. М. Смирин, вкладывал в традиционные платоновские формулировки новый смысл, свя-

занный с собственными политическими взглядами⁴⁰. Изыщество эллинской речи Агапита способствовало непониманию его гуманистами, тем более что «Наставление», как мы уже говорили, рассматривалось тогда в ряду античных памятников. Сказалось и то, что исторический подход к произведениям политической мысли хотя и зарождался в гуманизме, но был весьма слабо развит, и из «Наставления» стремились извлечь не столько представление о политических теориях византийцев, сколько пригодные для своего времени политические идеи. В этих условиях довольно многочисленные случаи сходства отдельных положений и формулировок могли приобрести и, по-видимому, на самом деле приобрели решающее значение. То обстоятельство, что различие между взглядами Агапита и Эразма не привлекало пристального внимания гуманистов, в какой-то степени подтверждается предисловием вышеупомянутого Петра Мозеллана к его изданию латинского перевода «Наставления». Петр Мозеллан писал, что трактат Агапита способен служить заменой «Воспитания христианского князя», слишком длинного для того, чтобы его стали читать занятые государственными делами монархи⁴¹. Очень важно, что сам Мозеллан, по-видимому, главным в «Наставлении» считал образ идеального государя: в том же предисловии он развивал идеи Эразма о почетности и вместе с тем о трудности исполнения обязанностей монарха и о том, что благо подданных зависит от государя, т. е. именно те идеи, которые являются мотивами усиленного внимания к воспитанию монарха⁴². Такой акцент характерен для эпохи гуманизма с ее вниманием к этической и практической стороне дела.

В итоге мы не знаем, повлияло ли «Наставление» Агапита на «Воспитание христианского князя» Эразма. Но, думается, есть достаточно оснований полагать, что оно способствовало распространению в ренессансной Европе гуманистического образа идеального государя, отца подданных, царя-философа, труженика на троне, умеряющего свою власть добродетелями. Поскольку своеобразие византийского «зеркала» осталось непонятым, его вклад в развитие политической мысли оказался неоригинальным, чисто количественным. Оригинальность пошла в уплату за популярность⁴³.

³⁸ *Agap.*, cap. 1, 67; ср.: *Erasmus*, 576 F.

³⁹ *Agap.*, cap. 59; ср.: *Erasmus*, p. 574 E—F.

⁴⁰ *Смирин М. М.* Указ. соч., с. 108.

⁴¹ *D. Agapeti Sanctae Constantinopolitanae ecclesiae diaconi ad Justinianum Caesarem Augustum opusculum boni principis officia brevibus sententiis complectens. Petro Mosellano Protegense interprete. Lipsiae, 1520, Epistola.*

⁴² *Ibid.*: Sed ut non est aliud in terris vel gloriosius vel magnificentius, quam boni principis officio fungi, ita rursus nihil difficilius, nihil laboriosius. . . Nam quod sol in mundo hoc est in republica bonus et salutaris princeps.

⁴³ Автор рассчитывает вернуться к истории распространения византийских «царских зеркал» в Западной Европе XVI—XVII вв. и рассмотреть другие ее эпизоды, в первую очередь вопрос о влиянии византийской «идеи царства» на формирование доктрины абсолютизма.