

Глава XIV

Дебаты XVIII столетия

Добродетель, страсть и коммерция

I.

Споры между добродетелью и страстью, землей и торговлей, республикой и империей, ценностями и историей, которые мы рассмотрели выше, — легли в основу общественной мысли XVIII века. В двух оставшихся главах мы попытаемся показать их роль в Американской революции и формировании американских ценностей. Мы проанализируем эту часть истории в более широком контексте развития европейской мысли таким образом, чтобы в общих чертах могла проявиться наглядная связь Джефферсона и Гамильтона с Руссо и Марксом. Можно продемонстрировать, что и Американская революция, и Конституция США в каком-то смысле завершают гражданскую мысль Ренессанса и что идеи, сложившиеся в русле традиции гражданского гуманизма — сплав аристотелевской и макиавеллиевской мысли о *zōon politikon*, — важны для понимания парадоксов современного конфликта между самосознанием индивида, с одной стороны, и новым самосознанием общества, собственности и истории, с другой. Отцы-основатели действовали в «момент Макиавелли» — время кризиса отношений между личностью и обществом, добродетелью и коррупцией, но в то же время это исторический момент, когда обозначенная проблема или осталась позади, или была признана неразрешимой; все зависело от точки зрения. Наша задача в этой главе состоит в том, чтобы как можно полнее понять причины, по которым унаследованный из прошлого комплекс идей, касающихся республиканской добродетели и ее места в социальном времени, перешел в XVIII столетие в такой одновременно законченной и гибкой форме, так мало изменился и при этом был настолько серьезно оспорен.

Мы проследили развитие этого сюжета начиная с того, как афинское представление о человеке как *zōon politikon*, о гражданине по природе, возродилось в парадоксальной, хотя и не прямой связи с христианской верой в человека как *homo religiosus*,

созданного для жизни в трансцендентной и вечной общности, известной под опасным политическим именем *civitas Dei*. Далее, мы наблюдали, как завязавшийся спор вобрал в себя следствия из протестантского утверждения, что все верующие являются священниками и что именно общество, а не церковь представляло собой подлинную *ecclesia*. Поскольку пурианизм, сопровождаемый в этом отношении рациональным деизмом, все более систематически отрицал самостоятельный характер религиозной организации внутри общества, возрастала потребность в доказательстве единства гражданской свободы с религиозной, добродетели — в гражданском смысле — со спасением. Подобные заявления либо могли делаться с евангелических или миллениаристских позиций, либо относились к другой крайности, воплощая постхристианскую и утопическую точку зрения. Впрочем, в обоих случаях они свидетельствовали о секуляризации личности, ее растущей вовлеченности в проектирование общества, которое стало историческим, независимо от того, было оно предназначено к спасению или нет. Поскольку христианская устремленность к трансцендентному не угасла, описанная позиция воспринималась как парадоксальная и революционная: Монтескьё смог повторить мысль Макиавелли, утверждавшего независимость и светский характер гражданской добродетели, не тождественной ни христианской общности, ни общественной морали, основанной на чисто христианских ценностях¹. Однако по мере того, как у гражданина оставалось все меньше сходства со святым, его гражданской личности требовалась *virtù*, все меньше похожая на способность души к искуплению и все больше — на автономию великодушного человека Аристотеля или — если говорить об интересующем нас периоде — на *amour de soi-même*² Руссо, а такая мораль предполагала не столько духовное, сколько социальное и даже материальное основание.

Мы видели, как таким основанием служило сначала оружие, а затем собственность, частным и парадигматическим случаем которой прежде всего считалось наследуемое недвижимое имущество как «естественное» владение землей³. Назначение

1. В «Заявлении автора», предвещающем трактат «О духе законов»; цитируется ниже, в прим. 2 на с. 687.
2. Любовь к себе (*франц.*). — *Прим. ред.*
3. Говоря технически, собственность всегда искусственна (см. слова Айртона выше, с. 531), но предполагалось, что земельные владения появились, когда люди со своими семьями «свободно» и в этом смысле

собственности состояло в том, чтобы утверждать и поддерживать подлинность личной автономии, свободы и добродетели. Как следствие, требовалось, чтобы это основание (*reality*)¹ охватывало несколько поколений и давало возможность живым в законном и естественном порядке наследовать мертвым². Поэтому наследование в большей степени, чем когда-либо, изображалось как экономическая цепочка, соответствующая фундаментальной природе существования общества во времени. Земля и наследство оставались необходимыми условиями добродетели, а добродетель — реальности человеческого «я» в его собственных глазах; в ужасе перед коррупцией, пронизывающем общественные ценности XVIII века, есть нечто от экзистенциального страха. Идеал собственности как основы личности, еще не успев сложиться, уже оказался под угрозой: Локку удалось выразить противоречия, ничего не значившие для Харрингтона. Возникали формы собственности, которые, как казалось, внутренне предполагали зависимость: оплачиваемая должность наемного работника, личный или политический патронаж, государственный кредит. На языке республиканской теории это называлось коррупцией — замещением институтов публичной власти личной зависимостью, и угроза индивидуальной целостности, совести и самопознанию, которую всегда подразумевала коррупция, усиливалась с ростом новых форм собственности, которые воспринимались как обусловленные фантазией и ложным сознанием человека. Как только имуществу приписывалась символическая ценность, выраженная в количественной оценке или в кредите, основания самой личности оказывались иллюзорными или в лучшем случае условными: даже в своих собственных глазах человек мог определяться лишь той колеблющейся стоимостью, в какую его оценили окружающие, и эта оценка, хотя проводилась она постоянно и публично, была слишком непостоянной и потому, по-видимому, иррациональной, что не позволяло видеть в этом процессе акт осмысленного политического

«естественно» перемещались по земле. Можно было сказать, что им предшествовало владение поголовьем скота, которое поэтому можно было назвать еще более «естественной» собственностью.

1. В оригинале обыгрывается близость слов «reality» («реальность») и «realty» («недвижимость»): «a reality (one is tempted to say a realty)». — *Прим. ред.*
2. О языке «Размышлений» Бёрка см.: *Роскок* *Ж. G. A.* Politics, Language and Time. P. 210–212: общества, где имущество и права передаются по наследству, очень похожи на семьи, а потому наиболее естественны.

решения или добродетели. Коррупция представляла очень серьезную угрозу; теперь мы должны понять, почему на нее не появилось ни утешительного, ни удовлетворительного ответа, и что из этого последовало.

Как мы видели, начинавшие возникать контрэтика и контрполитика базировались на серии адаптаций или смягчений, производимых с понятием фантазии или воображения: страсть, мнение, интерес. В той степени, в которой экономику кредита можно было убедительно представить как обмен реальными товарами и получение реальной стоимости, ее удавалось отделить от угрозы ложного сознания и наделить значением общественного блага и личной добродетели. Имея в виду то, что в науке принято называть «протестантской этикой», бережливостью, самоограничением и повторным инвестированием вместо избыточного потребления, торговое общество может себе позволить даже свою собственную версию классической добродетели, призывающей ставить общее благо (в данном случае торговый оборот) выше личной выгоды. Но в действительности этика бережливости вынужденно занимала второе место после этики личных интересов. Земледелец, наследник владельца классического *ойкоса* (*oikos*), обладал досугом и независимостью, позволявших думать о том, в чем состояло благо для других и для него самого; однако человек, участвующий в обмене, способен был судить лишь о конкретных ценностях: о стоимости собственного товара, о стоимости товара, который он хотел обменять на свой товар. Деятельность земледельца не обязывала его и даже не позволяла ему размышлять о всеобщем благе, в соответствии с которым он фактически действовал, поэтому ему по-прежнему не хватало рациональности в классическом смысле. Получалось, что он поступал неосознанно и не был хозяином самому себе, а значит, в конечном счете им, как можно было предположить, двигали иррациональные силы — те, что правят сферой спекулятивного кредита, а не разумной торговли. Разумеется, существовали приемы — Аддисон в своих текстах применял их с непревзойденным мастерством, — способные возвысить его мотивы до по меньшей мере низших форм рациональности и морали: до уровня мнения, рассудительности, доверия, симпатии, даже милосердия, но за всем этим стояла восходящая еще к Античности проблема — как показать, что общество может действовать рационально и благотворно, когда его члены не наделены в полной мере рациональностью и добродетелью.

Конечно, решение проблемы следовало искать в попытках изобразить общество как экономический механизм, в котором товарный обмен и разделение труда должны были обратить всеобщий эгоизм к всеобщей пользе. У Аддисона, Мандевилья и Монтескье мы в том или ином виде¹ встречаем образ женщины, которой захотелось сшить себе новое платье из одной лишь эгоистической прихоти (женщина как капризный потребитель — лейтмотив явно склонной к сексизму социальной критики Августинской эпохи) и которая тут же дает работу торговцам и ремесленникам, приносящим обществу пользу, несоизмеримую с пустяковостью ее желания. Монтескье приходит к заключению, что «выгода — величайший монарх на земле»². Однако важно, что в некотором отношении все это либо оказывалось не к месту, либо выглядело как признание необходимого зла: общественная мораль начинала отделяться от личной — и от уверенности человека в собственной целостности, честности и реальности. Мандевиль, главные труды которого вышли между 1714 и 1732 годами, в свою эпоху приобрел репутацию, схожую с той, какой среди своих современников пользовались Макиавелли и Гоббс, заявляя, что « пороки отдельных лиц » — « выгода общества ». Он утверждал, что основным мотивом социального поведения служила не любовь к себе, каким человек себя знал, не *amour de soi-même* Руссо, но то, что он назвал самолюбием, а Руссо позже обозначил как *amour-propre*: то, как человек хотел выглядеть в собственных глазах и в глазах других людей³. На этом фундаменте он выстроил сложную социальную психологию, в основе которой лежали

1. См. 69-й номер «Зрителя» Аддисона (*Bloom E.A., Bloom L.D. Joseph Addison's Sociable Animal. P. 38–39*); *Mandeville B. Fable of the Bees / Ed. by Ph. Harth. Harmondsworth, 1970. P. 120 (remark G)*; рус. перевод: *Мандевиль Б. Басня о пчелах / Пер. Е.С. Лагутина. М., 1974. С. 208–209*); *Монтескье Ш.Л. Персидские письма. Размышления о причинах величия и падения римлян. М., 2002. С. 171–174 (письмо CVI)*.
2. *Монтескье Ш.Л. Персидские письма. С. 173*; «...l'intérêt est le plus grand monarque de la Terre» (*Montesquieu Ch.L. Oeuvres complètes. Paris, 1949. P. 288*).
3. См.: *Mandeville J. An Enquiry into the Origin of Honour and the Usefulness of Christianity in War / Ed. and introd. by M.M. Goldsmith. London, 1971. P. XIII, XXIII. О разграничении Руссо см.: Rousseau J.-J. Discours sur l'inegalité // The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau / Ed. by C.E. Vaughan. Vol. 1. Oxford, 1962. P. 217 (Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми / Пер. А.Д. Хаютина // Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты. М., 1998. С. 68). Интересно, что Мандевилью были известны этимология и история слова *virtus* и его связь с воинской этикой; см. его предисловие к «Исследованию»: *Mandeville B. An Enquiry into the Origin of Honour and the Usefulness of Christianity in War. P. III-VII*.*

представления об обычае — под ним он понимал скорее манеры, чем привычки, скорее фантазию, чем опыт, — и чести, под которой он подразумевал не категории феодальной героической этики, связанные с гордостью и позором, а вектор интерсубъективных отношений в обществе, побудивший Дефо считать честь синонимом кредита. По сути, Мандевилл говорил, что реальный мир экономики и политики держится на мириадах вымышленных миров, существовавших в воображении отдельных эго; и он очень раздражал современников не столько тем, что говорил им об их жадности и эгоизме, сколько потому, что считал своих собеседников нереальными, и им следовало оставаться таковыми, дабы поддерживать существование [коммерческого] общества. Так возник призрак ложного сознания, который постепенно начал казаться более страшным, чем *Realpolitik* Макиавелли.

В рамках этики гражданского гуманизма человек знал, что он разумен и добродетелен, и обладал тем, что мы теперь называем *amour de soi-même*, в той мере, в какой видел в себе гражданина и знал, как играть свою роль и принимать решения в контексте *политеи* (*politeia*) или *modo di vivere* республики. С учетом пространственно-временной ограниченности и неустойчивости любой республики такой способ самоутверждения всегда считался ненадежным и рискованным, требовал героической добродетели, если не особой благодати; и выводы из этого парадокса были сформулированы еще выдающимися флорентийскими мыслителями. В пуританской Англии и Британии Августинской эпохи родилась теория свободного землевладения и недвижимого имущества как оснований личности, автономии и республики; впрочем, когда с появлением новых форм собственности и политической экономии она оказалась под вопросом, это привело к переосмыслению проблемы личности и нестабильности времени — иными словами, ценностей и истории. Теперь стало казаться, что недвижимое имущество и личная независимость принадлежат историческому прошлому; новые динамичные силы — государства, торговли, войны — олицетворяли мир, который ощутимо вытеснял прежний, но обрекал отдельного человека на жизнь в области фантазии, страсти и *amour-propre*. Индивид был способен объяснить эту новую сферу жизни: определить социальные силы, которые привели к ее появлению; он мог поставить и достигнуть целей, к которым толкали его страсти и фантазии, но не имел ресурсов осмыслить себя, найдя свое место как реального и рационального

субъекта в этой системе. История и ценности вытесняли друг друга, и явственно проступило то, что впоследствии будут описывать как отчуждение человека от собственной истории. Однако наделенный гражданским статусом и имуществом человек вовсе не был готов ощущать себя лишь продуктом исторических сил. Ему оказалось важно выступать обладателем этики, которая ясно и убедительно изображала его как гражданина, наделенного классической добродетелью и живущего в классической республике, но требовала воспринимать все изменения, затрагивающие сферу государства, торговли и войны, как проявления коррупции — по сути, той же порчи нравов, которая превратила Рим из республики в империю. Отсюда настойчивый и местами нервный неоклассицизм этой эпохи. Основной моделью существования для индивида в мире ценностей служила гражданская жизнь, но основной моделью существования для индивида в конкретной исторической действительности новой эпохи был человек экономический и интерессубъективный, и совместить одно с другим оказалось особенно трудно.

Как следствие, мы обнаруживаем, что вся социология свободы, как она развивалась от Аристотеля до Макиавелли и от Макиавелли до Харрингтона, стала доступна британским мыслителям (и французским англоманам) в форме идеологии партии «странь» или партии «старых вигов». Эта идеология в мельчайших подробностях определяла ценности гражданской свободы, моральные и политические условия, в которых они расцветали или увядали, и включала в себя трактовку европейской и английской истории, согласно которой они развивались и нависавшая над ними угроза коррупции становилась все заметнее; однако отдельные положения этой теории обязывали ее критиковать как тлетворные некоторые важные тенденции, которые она определяла в качестве характеристик «модерного» мира. В противоположность ей идеология «придворной» партии, которую предвосхитили работы Дефо и близких к нему авторов и которая отличалась меньшей риторической изощренностью, поскольку ей были менее свойственны моральные предписания, точно определяла факторы, ведущие к историческим переменам, и разъясняла, как должно строиться и строилось правление на новых основаниях, но не надеялась ни политику, ни личность целостной моральной структурой. Исторические изменения она принимала, руководствуясь практическими соображениями; она отрицала, что правление основано на принципах, к которым можно вернуться; согласно

данной моральной и философской теории, главными импульсами человеческих побуждений и сознания служили гордость и страсть, фантазия и личная выгода, которые она определяла в категориях, близких Макиавелли и Гоббсу. Как бы трудно ни было примирить между собой философию моральных ценностей и подлинной истории, добродетели и страсти, собственности и кредита, любви к себе и самолюбия, политическая обстановка Британии XVIII века с ее неизбежной взаимозависимостью между двором и страной требовала попыток такого рода примирения, при котором развитие обеих идеологий внутри каждой из оппозиций шло бы благодаря взаимным уступкам. Напротив, в американских колониях — как убедительно свидетельствуют современные исследования — идеология добродетели, постоянно находящейся под угрозой коррупции, оставалась почти не затронутой ощущением, что людям необходимо иметь дело с силами истории и что их возможно сдерживать. Это обстоятельство способствовало разделению атлантического мира в великой Гражданской войне Американской революции; интеллект, воспитанный в духе гражданского гуманизма, получил беспрецедентную возможность применить социологию свободы в законодательной деятельности в смысле создания нового государства. Впрочем, силы перемен и модерности оказались на другом берегу Атлантики несколько раньше, чем императивы управления потребовали от людей их признания. Указанное обстоятельство обусловило ситуацию, в которой реальная попытка применить классическое законодательство на практике столкнулась с кризисами и обнаружила свои парадоксы.

II.

Авторами «Писем Катона» (*Cato's Letters*), впервые напечатанных в «Лондонском журнале» (*London Journal*) между 1720 и 1724 годами, были Джон Тренчард — ветеран «памфлетной войны» 1698 года — и его протеже Томас Гордон, и они же писали для «Независимого вига» (*The Independent Whig*), антиклерикальная направленность которого ощущалась гораздо отчетливее. Эта политическая литература получила широкое распространение среди американских поселенцев того времени¹. «Катон»

1. *Robbins C.* The Eighteenth-Century Commonwealthman. P. 115–125; *Rossiter C.* Seedtime of the Republic: the Origin of the American Tradition of Political Liberty. New York, 1953. P. 141, 492; *Bailyn B.* The Ideological Origins of the

главным образом был склонен указывать на упадок в стране, о котором свидетельствовал крах Компании Южных морей, и предлагать средства борьбы с ним. Следует отметить, что Монтескьё в «Персидских письмах» (1721) рассматривал схожее состояние дел во Франции, где оно было вызвано неудачей «Компании Миссисипи» Джона Ло¹, однако в Британии темы, которые «Катон» счел необходимым затронуть, дебатировались уже четверть века. Нельзя назвать ни случайным, ни удивительным, что давний противник постоянной армии неизбежно порицал огромное значение «процента на капитал», ибо и то, и другое, по сути, считалось формами одного и того же явления. «Катон» — старшим из соавторов которого был Тренчард, хотя и Гордон внес в его создание заметный вклад, — в отчетливо макиавеллиевском и неохаррингтоновском духе размышляет о коррупции и республике как ее противоположности и, в частности, заявляет, что Англия (или Британия) принадлежит к тем счастливым республикам, где главным магистратом является король². В этой республике сразу же угадываются макиавеллиевские черты: она должна беспощадно мстить тем (учредителям Компании Южных морей), кто причинил ей вред³, а ее свобода не продержится долго без равенства в распределении имущества и, следовательно, власти⁴. Макиавелли говорил о необходимости подобного *equalità*⁵, но, подобно ему, «Катон» подразумевал здесь не столько уравнивание собственности, сколько «аграрный закон или нечто в таком роде», благодаря которому ни один человек или группа не могли разбогатеть настолько, чтобы поставить других в зависимое положение⁶. Слова «или нечто в таком роде» показывают, что перед нами уже не земельная республика в чистом виде; бояться следует не вассальных отношений как таковых, а долговых обязательств

American Revolution. Cambridge, Mass., 1967. P. 35–37 (рус. перевод: *Бейлин Б.* Идеологические истоки Американской революции / Пер. Д. Хитровой и К. Осповата. М., 2010. С. 35–39); *Idem.* The Origins of American Politics. New York, 1970. P. 40–44; *Jacobson D.L.* The English Libertarian Heritage. Indianapolis, 1965 (введение; текст полностью состоит из фрагментов «Писем Катона»).

1. См. «Персидские письма» Монтескьё (письма XXIV, XCVIII, CXXXII, CXXXVIII, CXLII, CXLVI).
2. Cato's Letters: or, Essays on Liberty, Civil and Religious, and Other Important Subjects. 3-d ed. London, 1723. Vol. II. P. 28.
3. Ibid. Vol. I. P. 6–7 et passim.
4. Ibid. P. II.
5. Равенство (*итал.*). — *Прим. ред.*
6. Ibid. Vol. II. P. 16, 71–74, 85–90.

и коррупционной зависимости, к которой они ведут. Растрата бюджета — тяжчайшее преступление против общества¹; земельные собственники-фригольдеры ни в коем случае не должны допускать, чтобы в парламенте их представляли люди, «вложившие свое состояние в различные компании»²; монопольные торговые компании, такие как Ост-Индская компания или Компания Южных морей, превращают землевладельца в должника, разрушают торговлю и приводят государство в упадок, насаждая неравенство³. Спурий Мелий, пытавшийся подчинить себе народ, монополизировав поставку зерна, теперь стал легендарным внутренним врагом Рима⁴, тогда как Харрингтон лишь мимоходом упомянул о нем, говоря о незначительных опасностях, которыми торговля угрожала свободе⁵. «Катон» полностью признавал сам факт, а с ним и опасность, существования такого общества; искомое равенство требовало чего-то большего, чем земельное право. Люди должны быть равными в свободе и в повиновении публичной власти — в возможности практиковать добродетель. Иначе сама добродетель окажется невозможной.

Однако равенство в этом смысле не предполагает какого-либо точного аналога аграрному закону Харрингтона, и «Катон» не говорит нам, какие конкретные меры, кроме нежелательности монопольных прав для отдельных компаний и опасности тяжелого бремени государственного долга, необходимо принять для обеспечения равенства в торговом обществе. Если под «равенством» понимается только равное подчинение *res publica*, то требуется (или можно) лишь вновь утвердить общественную

1. Cato's Letters. Vol. I. P. 134–135.

2. Ibid. Vol. III. P. 24.

3. Ibid. P. 199–213.

4. Ibid. Vol. I. P. 69–70.

5. The *Oceana* and Other Works of James Harrington / Ed. by J. Toland. P. 28: «As for dominion personal or in mony, it may now and then stir up a Melius or a Manlius, which, if the commonwealth be not provided with some kind of dictatorian power, may be dangerous, though it has bin seldom or never successful: because to property producing empire, it is requir'd that it should have som certain root or foot-hold, which, except in land, it cannot have, being otherwise as it were upon the wing»; «Что касается личной или денежной монополии, время от времени она может порождать какого-нибудь Мелия или Манлия, что, если республика не будет обладать какой-либо диктаторской властью, может оказаться опасным, хотя такие вещи случаются редко или никогда не имеют успеха: ведь чтобы имущество стало залогом верховной власти, у него должны быть какие-то прочные корни или основания, которые может обеспечить только земля, а иначе его положение так и остается непрочным».

власть — по Макиавелли, *ridurre ai principii*, а эту формулу, как оказалось, едва ли можно было понять более конкретно. Однако (если подходить к проблеме с другой стороны), поскольку публичная власть в сочетании с неравенством ведет к коррупции, а там, где коррупция, нет добродетели, то возрождение *res publica* в ее свободной от порчи форме легко отождествляется с возрождением добродетели. Поэтому призыв «Катона» к равенству, не содержа в себе никакой определенной программы, компенсирует этот недостаток моральным пафосом, и, хотя большей частью он лишь призывает народ, его представителей и должностных лиц к честности и независимости, не стоит видеть в этих воззваниях только нравственный смысл. Главное зло коррупции многие теоретики видели в том, что она нарушала равновесие конституции; возраставшая значимость процентов на капитал государственного долга искажала отношения между исполнительной властью, парламентом и собственниками, и призыв к добродетели и возрождению *res publica* мог стать программой восстановления конституционных отношений в том, что считалось их наиболее сбалансированной формой.

Однако «Катон» не являлся мыслителем-конституционалистом в строгом смысле, и в той мере, в какой он им не был, понятие добродетели скорее диктовало требование индивидуальной морали в политике. Проследившая развитие этой темы, мы неоднократно сталкиваемся с утверждением, что обществу торговли присуща своя психология и что это усложняет стремление к добродетели и ее сохранению. Мировоззрение «Катона» чуждо земледельческой утопии, хотя в предисловии, написанном уже после смерти Тренчарда, Гордон сообщает: «Несмотря на то что он бережно относился к своим Владениям, он никоим образом не стремился их расширить»¹; читатель остается в полной уверенности, что обществу, основанному лишь на землевладении, свойственны варварство и вассальная зависимость, как в Польше или в шотландском Хайленд, и что нельзя преодолеть наиболее неприятные черты «готической» системы, если не добавить к сельскому хозяйству торговлю². Справедливо, что

при Начале и Основании Государств в особой Цене оказываются такие Качества, как грубая и неотесанная Доблесть, дикая и свирепая Жестокость и безоглядная Страсть к Свободе:

1. Cato's Letters. Vol. I. P. LVII.
2. Ibid. Vol. II. P. 305.

им на смену приходят воинские Достоинства, прирученные Искусства и Науки, а также политические Знания и Навыки, необходимые, чтобы сделать Государство великим и грозным в глазах других Держав и чтобы сохранить Равенство, домашний Уют и Безопасность в своей Стране; наконец, когда все это достигнуто, наступает черед Учтивости, умозрительного Знания, моральной и экспериментальной Философии, а равно и других Наук и всего Сонма Муз¹.

Однако переход от нерафинированной добродетели к учтивости должен был свершиться и свершился при помощи торговли, и нас уверяют, что морская торговля не только может процветать лишь в условиях гражданской свободы, но и не представляет для нее опасности. Моряки, в отличие от постоянной армии, не угрожают республике. Добродетель и свобода защищают торговлю, а торговля обеспечивает свободу и учтивость². Впрочем, чтобы связать между собой добродетель и торговлю, потребовалась сложная цепочка рассуждений, и мы понимаем причину этой сложности, когда обнаруживаем, какое интеллектуальное усилие, в свою очередь, понадобилось, дабы осуществить переход от торговли как фантазии к торговле как более полной и упорядоченной реальности.

Совершенно точно, что к Торговле нельзя принудить; это недоступная и капризная Дама, завоевать которую можно только Лестью и Соблазном и которая всегда избегает Силы и Власти; она не отдает Предпочтения никаким Нациям, Группам и Условиям, а странствует и бродит по Земле, пока не обоснуется там, где найдет наибольшее Дружелюбие и самый теплый Прием; ей присущи такие Тонкость и Хрупкость, что она не в состоянии дышать Воздухом Тирании; Желание и Наслаждение так противны ее Природе, что она погибает от них, словно пораженная Мечом. Но если вы будете обходиться с ней нежно

1. «in the first Rise and Beginning of States, a rough and unhewn Virtue, a rude and savage Fierceness, and an unpolished Passion for Liberty, are the Qualities chiefly in Repute: To these succeed military Accomplishments, domestick Arts and Sciences, and such political Knowledge and Acquirements, as are necessary to make States great and formidable Abroad, and to preserve Equality and domestick Happiness and Security at Home; and lastly, when these are attained, follow Politeness, speculative Knowledge, moral and experimental Philosophy, with other Branches of Learning, and the whole Train of the Muses» (Cato's Letters. Vol. III. P. 27–28).
2. Ibid. Vol. II. P. 272–277.

и любезно, она окажется благодарной и полезной Любовницей; Пустыни она превратит в плодоносные Луга, Деревни — в большие Города, Хижины — в Хоромы, Нищих — в Принцев; она сделает Трусов Героями, Олухов Философами; нити, сплетенные маленькими червячками, она обратит в богатейшую Парчу, Шерсть безобидных Овец — в Гордость и Украшение Королей, а новая Метаморфоза сделает из них вооруженные Отряды и надменные Корабли¹.

Однако это остров Цирцеи; предложив руку волшебнице, мы окажемся в мире колдовства и превращений и заплатим за это, признав, что нами управляют фантазии и страсти. «Катон» пространно объясняет, что людьми движет страсть, а не принцип² и что объекты наших надежд и страхов большей частью иллюзорны и фантастичны³; людей обманывает и вводит в заблуждение звучание слов⁴, и биржевые трейдеры — лишь один из типов злоумышленников, которые используют других в своих целях и развращают их образами ложных благ и ложного почета⁵. Нельзя сказать, что причиной тому служат лишь свойственные человеческой природе слабости; это по сути своей «химера», и хорошие люди, как и дурные, должны обладать властью, какую приносит знание человеческих страстей⁶. Риторика «Писем» сближается с языком Гоббса:

Когда мы говорим, что, если бы Нечто случилось, нам было бы спокойнее, мы можем или должны были бы иметь в виду лишь то, что нам было бы спокойнее, чем теперь. Но и в этом мы

1. «Nothing is more certain than that Trade cannot be forced; she is a coy and humorous Dame, who must be won by Flattery and Allurements, and always flies Force and Power; she is not confined to Nations, Sects, or Climates, but travels and wanders about the Earth, till she fixes her Residence where she finds the best Welcome and kindest Reception; her Contexture is so nice and delicate, that she cannot breathe in a tyrannical Air; Will and Pleasure are so opposite to her Nature, that but touch her with the Sword and she dies: But if you give her gentle and kind Entertainment, she is a grateful and beneficent Mistress; she will turn Desarts into fruitful Fields, Villages into great Cities, Cottages into Palaces, Beggars into Princes, convert Cowards into Heroes, Blockheads into Philosophers; will change the Coverings of little Worms into the richest Brocades, the Fleeces of harmless Sheep into the Pride and Ornaments of Kings, and by a farther Metamorphosis will transmute them again into armed Hosts and haughty Fleets» (Ibid. P. 267).

2. Ibid. P. 77–84.

3. Ibid. P. 51.

4. Ibid. Vol. I. P. 82–83.

5. Ibid. Vol. II. P. 192–201.

6. Ibid. Vol. I. P. 124–127; Vol. II. P. 50–52.

нередко обманываемся, ведь новые Приобретения влекут за собой новые Потребности, а воображаемые Потребности так же настойчивы, как и подлинные. Поэтому Желания иссякают лишь вместе с Жизнью, и только Смерть способна умерить эти Аппетиты¹.

Впрочем, идеал гражданской добродетели не уходит в прошлое. Хотя мы узнаем, что служить общему благу — само по себе страсть и что страсти называют благими, если они служат обществу, и дурными — если нет, с не меньшей ясностью утверждается:

Едва ли есть другая Страсть, которую можно назвать подлинно похвальной, когда ее средоточием является Общество и когда она делает его своим Объектом. Честолюбие, Алчность, Мстительность во многом становятся Добродетелями, когда направлены на общее Благополучие. Знаю, что Люди крайне редко и с большим трудом способны отделить свои Страсти от собственной Личности и Интересов, но такие Люди, безусловно, были. Таковы были *Брут, Катон, Регул, Тимoleon, Дион* и *Эпаминонд*, равно как и многие другие древние Греки и Римляне; и надеюсь, что в *Англии* такие еще найдутся. Хотя и об общественных Делах люди размышляют с оглядкой на собственную Выгоду, все же, если они более думают об Обществе или о том, чтобы быть полезными Обществу, их по праву можно назвать добродетельными и достойными².

Здесь говорится о *virtù* как ее понимал Макиавелли, в том смысле, что гражданская мораль не всегда согласуется с человеческой, но тем не менее это подлинная классическая добродетель.

1. «When we say, that if such a Thing happened, we would be easie; we can only mean, or ought only to mean, that we would be more easie than we are: And in that too we are often mistaken; for new Acquisitions bring new Wants, and imaginary Wants are as pungent as real ones. So that there is the same End of Wishing as of Living, and Death only can still the Appetites» (Cato's Letters. Vol. II. P. 51).
2. «There is scarce any one of the Passions but what is truly laudable, when it centers in the Publick, and makes that its Object. Ambition, Avarice, Revenge, are all so many Virtues, when they aim at the general Welfare. I know that it is exceeding hard and rare, for any Man to separate his Passions from his own Person and Interest; but it is certain that there have been such Men. *Brutus, Cato, Regulus, Timoleon, Dion, and Epaminondas*, were such, as were many more ancient Greeks and Romans; and, I hope, *England* has still some such. And though in pursuing publick Views, Men regard themselves and their own Advantages; yet if they regard the Publick more, or their own in Subserviency to the Publick, they may justly be esteemed virtuous and good» (Ibid. Vol. II. P. 48–49).

Страсти предстают стремлениями к личным и частным благам — трактовка, знакомая нам по аристотелевской традиции в политике и этике; добродетель — страсть, которой присуще стремление к общественному благу и с которой страсти менее значительные могут соперничать, но которая при этом способна преобразовать их. А коррупция есть неудачная попытка трансформировать страсти или ее последствия. «Публика» (*The Publick, res publica*) в какой-то мере соответствует модели идеального правления в будущей политической теории Юма: средством или механизмом, направленным на то, чтобы побудить людей обдумывать долгосрочную, а не краткосрочную, перспективу, отождествлять свои личные интересы с общим благом, воздвигнуть здание разума и добродетели на фундаменте страсти. Однако, кроме того, оно гораздо менее двусмысленным образом, чем у Юма, выступает и как средство вывести людей из пещеры на солнечный свет, из области фантазии в область реальности. И герои древних политий не просто сформировались под воздействием этого механизма социализации; их добродетель была активной и подлинной, и ее можно назвать главным способом поддержания добродетели в других. Помимо нравственного примера добродетельного героя, перечисляются и другие средства предотвращения коррупции — и поразительно, насколько они созвучны античной и гуманистической традиции. Есть народ в качестве *guardia della libertà*; хотя в силу ограниченности своего опыта общественной жизни он склонен обманываться, доверяясь звучанию слов и несуществующим предметам, то обстоятельство, что народ сам не ищет власти, говорит о его незаинтересованности в том, чтобы плодить фантазии, развращающие других, а значит, можно надеяться, что со временем он поймет свое заблуждение¹. В свободном обществе, где опасность обмана в любом случае меньше, даже фантазии народа могут послужить на благо общества, ведь,

как справедливо замечает *Макиавелли*, когда Народ испытывает недовольство и предубежден против тех, кто им правит, нет ни Вещи, ни Человека, которые бы внушали ему страх².

1. Ibid. P. 153–156, 177–183.
2. «as Machiavel well observes, When the People are dissatisfied, and have taken a Prejudice against their Governors, there is no Thing nor Person that they ought not to fear» (Ibid. Vol. I. P. 180–181). Эта мысль действительно в духе Макиавелли, хотя не вполне ясно, к какому именно тексту отсылает этот фрагмент.

В определенном смысле неравенство соотносится с равенством точно так же, как *fortuna* — с *virtus*, и это с особенной ясностью показывает, что необходимое республикам «равенство» является, строго говоря, *isonomia*¹. Люди равны по природе в том смысле, что все от рождения одарены одними и теми же способностями, но фортуна несправедливо и капризно распределяет случайные блага этого мира, так что одни получают больше других. Это влечет за собой соперничество, зависть, жажду наживы, которые по-своему полезны для общества; этим же неравным распределением богатств фортуной обусловлено существование правящего класса, власть которого призвана сдерживать и ограничивать стремление к конкуренции, дабы оно не выливалось в крайности. Те, к кому фортуна более благосклонна, и те, кого она в чем-то обошла, по всей вероятности, контролируют и направляют страсти друг друга, чтобы они служили общему благу, а произвол фортуны постоянно требует от меня подтверждать мою добродетель, напоминая, что по крайней мере она не является даром случая.

Мы не можем получить от Природы больше Достоинств, чем другие Люди, но можем стяжать больше Добродетели, чем мы обычно приобретаем. Быть великим под силу не любому Человеку, но быть добродетельным под силу каждому: в этом отношении каждого Человека можно назвать равным другому, занимающего самое низкое Положение — тому, кто занимает самое высочайшее, а потому Люди могут быть равны не только по природе, но и с нравственной точки зрения².

Эти и другие подобные им факторы способствуют поддержанию добродетели в свободных обществах. Очевидно, что классическая республика с ее разделением властей и сменой должностных лиц — образцовая модель свободного общества и что «Древняя конституция» Англии подобна республике во многих отношениях — включая ротацию магистратов³, — под которой авторы, по-видимому, подразумевали частые выборы в парламент (хотя

1. Равенство граждан перед законом (*др.-греч.*). — *Прим. ред.*
2. «We cannot bring more natural Advantages into the World, than other Men do; but we can acquire more Virtue in it than we generally acquire. To be great, is not in every Man's Power; but to be good, is in the Power of all: Thus far every Man may be upon a Level with another, the lowest with the highest; and Men might thus come to be morally as well as naturally equal» (Cato's Letters. Vol. II. P. 90; подробное изложение этих доводов см.: *Ibid.* P. 85–90).
3. *Ibid.* P. 234–240.

ничего не говорится о том, что в 1717 году Тренчард выступил в поддержку Семилетнего акта¹). Однако важно, что дальше ход рассуждений меняется². Утверждается, что Англия при нынешнем положении дел не способна ни к какой другой форме правления, кроме ограниченной монархии, ибо имущество распределено таким образом, что существует влиятельная аристократия и занимающее выгодное положение духовенство, богатство и власть которых зависят от патронажа короны и одновременно ставят в зависимое положение других людей. Поэтому здесь отсутствует имущественное равенство, необходимое для существования республики в чистом виде (и даже, по всей видимости, республики, главой которой может быть король), а в отношениях между монархом и аристократией проявляется неослабная взаимозависимость, характерная для описанной Харрингтоном монархии «готического» типа. Поддержанию существующей системы способствуют силы, обычно отождествляемые с коррупцией: придворные, назначенцы, злоупотребляющие своим положением и действующие в интересах своих патронов, монопольные торговые компании. Впрочем, как уверяет «Катон»,

Если Обстановка в *Англии* в настоящее время действительно такова, а я считаю, что это не подлежит сомнению, нам ничего не остается, — и это лучшее, что мы можем сделать, — кроме как извлечь самое лучшее из нашей собственной Конституции, которая, если распорядиться ею должным образом, прекрасно подходит, чтобы обеспечить всеобщую свободу, а также обезопасить Обладание Собственностью и приложить все возможные Усилия, чтобы они соответствовали другим Целям частной Добродетели, в той мере, в какой ее Природа способна вести ее к такому Предназначению³.

Spartam — или скорее *Venetiam* — *nactus es*⁴; англичане, по всей видимости, в конечном счете все же не унаследовали столь

1. Закон, продлевающий полномочия парламента до семи лет. — *Прим. перев.*
2. *Ibid.* Vol. III. P. 159–165.
3. «If this be the true Circumstance of *England* at present, as I conceive it indisputably is, we have nothing left to do, or indeed which we can do, but to make the best of our own Constitution, which, if duly administered, provides excellently well for general Liberty; and to secure the Possession of Property, and to use our best Endeavours to make it answer the other Purposes of private Virtue, as far as the Nature of it is capable of producing that End» (*Ibid.* P. 162–163).
4. Тебе досталась Спарта (Венеция) (*лат.*). Парафраза античной поговорки «Тебе досталась Спарта, так украшай ее». — *Прим. ред.*

совершенного имущественного равенства, чтобы оно позволяло им практиковать в республике общественную, а не частную добродетель. Как следствие, они должны совершенствоваться то, что имеют. Ограниченная монархия не является идеально уравновешенной республикой; она лишь балансирует между факторами, содействующими свободе и приводящими к порче, между собственностью и зависимостью, между исполнительной властью и парламентом, и этого вполне достаточно, чтобы обеспечить свободу и частную добродетель, предотвратив наиболее разрушительные проявления коррупции и фантазии. Эти строки написаны Тренчардом, и мы явственно различаем голос 1714–1719 годов; «старые» виги, примкнув к тори на базе идеологии «страны», из-за эксцессов и крайностей Высокой церкви, которую последние поддерживали, оказались вынуждены принять систему, навязанную вигами из «придворной» партии¹, в рамках которой был утвержден Семилетний акт и которая теперь, после краха Компании Южных морей, шла к окончательному формированию сильного правительства во главе с Уолполом. Для авторов, принадлежащих к неохаррингтоновской традиции, это означало признать власть, державшуюся на патронаже и финансах, которую они никак не могли считать не подверженной коррупции; в такой системе невозможно восстановить чистоту какого-либо принципа. И принятие этой реальности означало принятие верховенства страсти и выгоды.

У обвинений, которые Тренчард и Гордон предъявляют миру коррупции и иллюзии, есть еще одна особенность, которая не должна остаться незамеченной. От картины ложного сознания спекулятивного общества², в котором люди, будто помешанные, гоняются за призрачным золотом, совершая манипуляции с ценными бумагами, они переходят к изображению других форм ложной чести и ложного сознания, обусловленных уже не избытком свободы, а избытком власти: мира абсолютной монархии, где люди и их ценности не просто подчинены власти автократа, но даже в собственных глазах существуют лишь по отношению к нему и его придворным³; мира суеверия и религиозного культа, который есть не что иное, как описанное

1. О решении республиканских интеллектуалов согласиться с Семилетним актом см.: *Robbins C. The Eighteenth-Century Commonwealthman*. P. 109–110.
2. *Cato's Letters*. Vol. I. P. 16–17, 25–27.
3. *Ibid.* P. 88–90.

Гоббсом в четвертой книге «Левиафана» «царство фей», где людей держат в подчинении, заставляя их жить в призрачном мире нереальных сущностей и объектов¹. Отмеченный нами раньше негласный альянс «Левиафана» и «Республики Океании» по-прежнему актуален для этих неохаррингтонианцев. И власть суверена, и добродетель гражданина одновременно изгоняют фантазии и изображают вещи и людей такими, какие они есть, но если у Гоббса ложное сознание порождало мятеж, в республиканской традиции оно воплощается в коррупции. Людей, живущих фантазиями, используют в своих интересах люди, правящие за счет фантазий. Автократы, священники и биржевые трейдеры выступают здесь в качестве общего врага, и ход рассуждений, который мы проследили, наводит на мысль, что именно они и способствовали формированию такой теории. В «Персидских письмах», созданных примерно в одно время с «Письмами Катона» под сильным впечатлением от краха «Компании Миссисипи», Закон изображен в облике северного чародея, который продает мешки, наполненные ветром, убеждая людей, что это золото². Такие полномочия даны ему властью короля, чьи придворные живут и принуждают других жить в вымышленном мире, где нет ничего, кроме чести в значении репутации, которая сама по себе определяется отчасти распоряжением того или иного автократа, а отчасти взаимным обманом придворных³. Придворный приравнивается к клирику, монаху и лжефилософу, и исследователи⁴, анализировавшие те из «Персидских писем», где отстраненно рассказывается о трагедии в гареме Узбека, настойчиво утверждали, что королевский придворный сравнивается с евнухом, а испорченный гражданин — с отвергнутой женщиной, так что Монтескье рассматривает проблему фантазии и коррупции в плоскости сексуальных отношений в классическом *oïkose* (*oikos*). Если так, он, по-видимому, вообще отказался от того, чтобы искать *virtus* в браке (Мандевиль отметил в этом слове, происходящем от *vir*, корень, связанный с мужественностью); во всей книге мы встречаем лишь два случая идиллических отношений, один из которых основан на инцестуальной связи

1. Ibid. Vol. II. P. 105–112.

2. См. «Персидские письма» Монтескье, письмо СХLII.

3. См. «Персидские письма» Монтескье, письма LXXXVII–XC.

4. Berman M. The Politics of Authenticity. New York, 1970; Ranum O. Personality and Politics in the Persian Letters // Political Science Quarterly. 1969. Vol. 84. № 4. P. 606–627.

между братом и сестрой, а другой — на эротической сцене о связи женщины с несколькими мужчинами¹, и можно подумать, что Монтескьё окончательно разочаровался в экзогамии. Впрочем, как бы там ни было, очевидно, что противопоставление добродетели и ложного сознания могло служить основной для самых различных социологических теорий.

Важнее, пожалуй, то, что и «Катон», и Монтескьё прибегают к этому противопоставлению в контексте яростного антиклерикализма. Добродетельный человек способен сам отправлять свои обряды и делает это в рамках гражданского общества, а не частным образом; церковник, претендующий на исключительное право в этой сфере, наравне с солдатом, юристом и биржевым трейдером оказывается тем, кто пытается присвоить добродетель, которая в равной мере должна быть присуща всем людям, и — по крайней мере в случае трейдера — он может добиться этого, лишь внушая иллюзорные сущности уму тех, кого хочет обмануть и тем самым развратить². Тренчард и Гордон разделяли в этом отношении точку зрения Невилла, изложенную им в «Возрожденном Платоне»; вспомним и Харрингтона, республиканская теория которого совпадала с традицией индипендентов в стремлении урезать полномочия клириков до уровня гражданских чиновников. Здесь обращает на себя внимание явная перекличка между неохаррингтоновским республиканизмом начала XVIII века и деизмом. Не следует забывать и о Свифте с его «Мыслями приверженца Англиканской Церкви» (*Sentiments of a Church of England Man*), но к республиканской традиции, помимо самого «Катона», принадлежали также Толанд, Болингброк, а во Франции — Анри де Буленвилье, пламенный участник антихристианского литературного подпольного кружка, который в своих «Эссе о знати» (*Essai sur la Noblesse*) и «Письмах о парламенте» (*Lettres sur les Parlements*) стремился приписать французской знати особую *virtù*, основанную на *sang* и *épée*³, а не на свободном землевладении⁴. Франко Вентури высказал предположение, что республиканские модели,

1. «История Аферидона и Астарты» в письме LXVII «Персидских писем» и рассказ об Анаис и Ибрагиме в письме CXXI.
2. Этой теме во многом посвящены четвертый том «Писем Катона» и перекликающиеся с ним выпуски «Независимого вига».
3. Кровь [и] шпага (франц.). — Прим. ред.
4. *Simon R.* Henry de Boulainviller; historien, politique, philosophe, astrologue, 1658–1722. Paris, 1941; *Idem.* Un révolté du XVIIIe siècle, Henry de Boulainviller. Carches, 1948; *Wade I. O.* The Clandestine Organization and Diffusion of Philosophie Ideas in France from 1700 to 1750. Princeton, 1938.

особенно если говорить об Англии, оказали большее влияние на раннее Просвещение, чем принято считать¹, и в этой связи интересно отметить, что республиканизм и деизм в равной мере продолжали крестовый поход англичан и пуритан против духовенства, наделенного самостоятельной властью на основании *jure divino*.

Конечно, в преемственности между пуританизмом и деизмом существовал один значительный разрыв. Как мы видели, Харрингтон в своих рассуждениях придерживался — быть может, отчасти машинально — более ранней традиции, требовавшей соотносить республику с апокалиптическим моментом, и таким образом соответствовал другой традиции, множество примеров использования которой знает пуританизм. Апокалиптика пуритан была основана на пророчестве, о пророчестве писал в том числе и Гоббс; напротив, деизм и Просвещение в целом исходили из полного отрицания пророчества, откровения и иудаистского библейского мышления в целом. В том отношении, которое нас интересует, говорить о преемственности между пуританизмом и деизмом можно в том случае, если мы делаем акцент на следующих особенностях: тенденции к секуляризации, заключенной в самой апокалиптике, преобладании социнианских настроений над милленаристскими в наследии эпохи, которой предшествовал расцвет пуританства — Толанд помог опосредовать Мильтона и Харрингтона для мысли XVIII века, — и в исследуемом Тьюсоном переходе от представлений о Тысячелетнем Царстве к социальной утопии. Однако чем очевиднее преемственность английского республиканского деизма по отношению к пуританизму, тем больше внимания мы будем уделять тем аспектам, с точки зрения которых Англия являлась слишком современной, чтобы нуждаться в Просвещении, и даже уже была вовлечена в конфликт с самой модерностью и ее последствиями, которые еще не наступили в других странах. Как в «Письмах Катона», так и в «Персидских письмах» мы находим осуждение неограниченной власти, клира и развратных спекуляций; но в странах, где абсолютная монархия и постридентский католицизм были не призрачными угрозами, а реальностью, они не могли выступать в функции риторических украшений внутри аргументов против коррупции и порчи нравов, как это случилось в Англии. Если *философы* Просвещения пытались освободить

1. *Venturi F. Utopia and Reform in the Enlightenment. Cambridge, 1971.*

светскую историю от авторитета священных книг, представители постмилленаристской социальной критики Августинского периода изучали влияние исторических изменений на гуманистическую теорию социальной личности, которая уже являлась исключительно светской. Далеко не одна только устойчивость средневековых и ренессансных теорий *senectus mundi*¹ — хотя они отнюдь не утратили своей силы — заставляла августинцев размышлять о коррупции народов, которую они по-прежнему представляли себе в рамках циклической модели²; ими владела исключительно социальная и секулярная теория гражданской личности, черты которой наводили на мысль, что перемены, происходившие в обществе на протяжении нескольких столетий, постепенно расшатывали ее основания. Эти воинственные виги являлись проторуссоистами, были ближе к романтикам, чем к *philosophes*, которые их читали. «Старых» вигов, появившихся около 1698 года, можно, по всей видимости, назвать первыми левыми интеллектуалами, которые стали критиковать официальных лидеров своей партии за то, что те изменили собственным всецело секулярным принципам; поэты и сатирики, принявшие в 1730-е годы сторону Болингброка — назовем ли мы их независимыми вигами или тори, — превратили сэра Роберта Уолпола в фигуру вдвойне символическую, для них — чудовище коррупции, а для нас — первого политика эпохи модерна, внушившего интеллигенции (*intelligentsia*), что политическая тактика и личность Уолпола подрывают моральные основы человеческого общества³. Они говорили на языке гуманистов, враждовали с современностью, а их позиция содержала нечто от шестнадцатого столетия и нечто — от двадцатого. Должно было пройти некоторое время, прежде чем Просвещение, еще полное энергии, смогло преодолеть эту двойственность.

III.

Английскому варианту «момента Макиавелли», как мы видели, присущи свои сложности экономического и психологического характера, которых мы не найдем у его истоков, во Флоренции. Наиболее выразительные формулировки их конституционных

1. Старость мира (*лат.*). — *Прим. ред.*

2. См., например: *Cato's Letters*. Vol. I. P. 121.

3. См.: *Kramnick I.F. Bolingbroke and His Circle* — и рецензию на эту книгу автора настоящей работы, опубликованную в: *Journal of Modern History*. 1970. Vol. 42. № 2. P. 251–254.