РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ. ФилософиЯ эпохи ВозрождениЯ

§ 1. Причины возникновения Ренессанса

Эпоха Возрождения — достаточно сложный феномен западноевропейской культуры середины XIV — конца XVI в. Термин «Возрождение», или «Ренессанс», известен каждому человеку. Все знакомы с наследием этого времени — живописным, литературным, музыкальным, менее известно философское наследие Ренессанса.

Философия эпохи Возрождения представляет собой достаточно пеструю картину, набор разнообразных философских школ, часто несовместимых друг с другом, и не является чем-то целым, хотя и объединена многими общими идеями. Эта философия представляется тем более сложным явлением, если мы обратимся в глубь веков и увидим, что многие идеи Возрождения возникли гораздо раньше, чем начался отсчет эпохи, — в конце XIII в., когда еще бурлили споры в средневековых университетах, основными были идеи Фомы Аквинского и только еще появлялись идеи поздних номиналистов. Но тогда же в Италии стали появляться идеи, оппозиционные господствовавшему в то время схоластическому мировоззрению.

В современной литературе основной причиной возникновения Ренессанса часто считается причина экономическая, так как это было время бурного развития ремесел, возникновения и укрепления городов (недаром Возрождение начинается именно в Италии, где существовали такие города-полисы, как Рим, Неаполь, Венеция, Флоренция, наиболее развитые с экономической точки зрения). Экономически свободные люди для оправдания и обоснования своей деятельности требовали нового мировоззрения, отличного от того, какое давали оторванные от жизненной практики схоластические построения томистов и поздних номиналистов или аскетические трактаты католических священнослужителей, монахов и ранних отцов Церкви. Требовалась другая, более деятельная и ориентированная на земные цели философия, каковая и не замедлила появиться.

Очевидно, что кроме чисто экономических причин, которые, возможно, существовали, были и другие причины, иначе сложно будет объяснить, почему Ренессанс возникает именно в Западной, а не в Восточной Европе, именно среди западного, а не восточного христианского вероисповедания.

Можно предположить, что не последнюю роль в возникновении Возрождения играет та специфическая форма христианства, которая бытовала в Западной Европе. Неслучайно именно Италия послужила центром первоначального Возрождения. С одной стороны, чисто внешняя сторона католической жизни служила немалым толчком для возникновения свободомыслия ренессансных философов. Знаменитое Авиньонское пленение пап (1309–1377), появление разного рода антипап (когда папы спорили за власть и этот спор происходил с нарушением не только норм христианской морали, но и границ дозволенного юриспруденцией) порождали в умах людей сомнения в справедливости существовавших католических традиций и даже уход в свободомыслие и отрицание католических и вообще христианских идеалов.

С другой стороны, и само католическое миросозерцание во многом способствовало возникновению Ренессанса. Именно в католицизме, как известно, философия развивалась в большей степени, чем в византийском или российском православии. Поэтому миросозерцание западного человека, католика, было более рассудочным, более направленным на решение философских и, в частности, гносеологических вопросов. При таком подходе часто понятие Бога отделялось от человека и Бог становился не центром мира, не смыслом и целью жизни, а объектом чисто теоретического познания, допускавшим разного рода сомнения. И такие сомнения не замедлили появиться; позднее они перешли в огульное отрицание Бога. Кроме того, многие люди, разочаровавшись в чересчур рационалистической форме христианства, начали искать живую веру, не скрытую под спудом схоластических формул. Живая, искренняя вера искала и соответствующих форм ее выражения. Поэтому на смену схоластическим «Суммам» приходят другие формы изложения богословской мысли — диалоги, письма, поэмы, на смену иконам — художественные картины и т. п. Таким образом, само схоластическое мировоззрение частично подготовило то явление, которое мы называем Возрождением.

В западном Возрождении принято выделять три периода:

1-й период (гуманистический, или антропоцентрический): середина XIV — середина XV в.

2-й период (неоплатонический): середина XV — начало XVI в.

3-й период (натурфилософский): конец XVI — начало XVII в.

§ 2. Данте Алигьери

Первым мыслителем эпохи Возрождения по традиции принято называть Данте Алигьери, хотя он и жил с 1265 по 1321 г., в эпоху расцвета схоластической мысли. Именно у Данте впервые появились идеи, не укладывавшиеся в русло традиционного схоластического философствования. Широко известно его основное произведение — «Божественная комедия»; менее известны трактаты — «Пир» и «О монархии».

Даже из сюжета «Божественной комедии» видно, что для Данте проводником по загробному миру служит не некий ангел, святой или отец Церкви, как было бы логично предположить. Вергилий — античный мудрец, оратор, поэт — является проводником по аду и чистилищу[[1]](#footnote-2), а по раю ведет рано умершая его любимая — Беатриче. Именно они для Данте являются теми, кто лучше всего знает, что творится в мире земном и неземном. Одно это уже свидетельствует о том, что для Данте основными являются ценности не только христианские. Сама картина мира у него вполне укладывается в рамки католического миросозерцания, но отдельные штрихи ее не вписываются в русло традиционного понимания: например, Сигера Брабантского, известного еретика, главу аверроистов, Данте помещает в раю рядом с Фомой Аквинским, всю жизнь боровшимся с аверроизмом. Античных философов (Демокрита, Сократа, Платона) Данте также помещает не собственно в аду, несмотря на общепринятое мнение, а в лимбе — самом первом круге ада. Картина мира в этом произведении средневековая, чисто католическая, но сама иерархия небес рая во многом напоминает неоплатоническое построение.

Данте не противопоставляет земную природу Божественному миру, а, наоборот, указывает, что сама природа тоже божественна. Человек как существо, имеющее тело и душу, причастен двум природам — земной и небесной — и потому предопределен к двум целям. Следовательно, человек стремится к двум видам блаженства. К земному блаженству ведет путь философских наставлений, которые познаются разумом, а к небесному наслаждению ведет путь наставлений духовных, сообразующихся с учением Святого Духа.

Философия, таким образом, оказывается для устроения земной жизни гораздо более нужной, чем богословие. Философия нужна для управления государством, а Церковь — для того чтобы вести людей в Царство Небесное. Поэтому монарх должен быть независим от Церкви. (Можно себе представить реакцию папы на такое умозаключение.) Поэтому и смысл жизни на земле Данте видит не в аскетизме, не в бегстве от земных благ, а, наоборот, в жизни сообразно с природой, человеческими, земными целями и в совершенствовании земных условий жизни.

§ 3. Ренессансный гуманизм

Гуманизм в эпоху Ренессанса не совсем то, что сейчас обозначает это слово. Современный гуманизм — это учение, провозглашающее человека высшей ценностью, ренессансный же признавал человека таким, каков он есть. Термин «гуманизм» в этом плане является синонимом слова «антропоцентризм» и противостоит термину «теоцентризм». Он означал перенесение человека в центр мира, изучение в первую очередь человека и связанных с ним вопросов. В противовес религиозной философии гуманистическая мысль ставит своей задачей изучение человека со всеми его земными и неземными нуждами. Взамен онтологических вопросов на первый план выдвигаются вопросы этические.

Гуманисты были в большинстве своем непрофессионалами и видели в этом свое достоинство. Центры гуманизма располагались не в университетах, а в частных домах, при дворцах вельмож; это были свободные кружки (часто их называли академиями). Гуманисты считали себя истинными философами, в отличие от схоластов, преподававших на университетских кафедрах.

Другая их особенность (кроме непрофессионализма) состоит во внимании к Античности. Именно в ней им видится идеал, который нужно возрождать. Средние века для гуманистов представляются неким «темным царством», наступившим после античной культуры. По мнению гуманистов, именно в подражании античной культуре, в возрождении античного миропонимания состоит задача истинных философов. Для этого они переводят с древнегреческого на латынь и современные языки практически все древнегреческие произведения; и все, что мы сейчас знаем о Древней Греции, за немногими исключениями, было открыто именно в эпоху Возрождения. Эти работы не просто переводятся, а комментируются, причем комментарии пишутся не только богословские, но и философские, а также и текстологические, филологические. При этом возникают многие науки, в частности филология в нашем, современном понимании. Это комментирование было свободным от какого-либо догматического представления, и открытость, свобода мнений также характеризовали гуманистов.

Несмотря на то что гуманисты отличались по своим философским предпочтениям, но и платоников, и стоиков, и эпикурейцев, и аристотеликов — всех объединяла одна идея: гуманистический интерес к человеку. В художественных формах гуманисты также пытались найти нечто новое, отказывались от распространенных в Средние века «Сумм». Слагаются стихи, возрождается эпистолярный жанр, появляются художественная литература, философские трактаты.

Социальные взгляды гуманистов также отличались от общепринятых феодальных; они считали равными все слои населения, ибо каждый человек есть образ Божий, и потому все люди равны. Гуманисты всегда прибегали в первую очередь к христианским аргументам, так как никогда не противопоставляли себя Церкви. Более того, противопоставляя себя схоластическому философствованию, гуманисты считали, что возрождают истинную Церковь, истинную веру в Бога. В том, что эта вера может быть сочетаема с античной философией, гуманисты не видели ничего предосудительного и странного.

Восхваляя разум человека, гуманисты видели в разумной человеческой природе образ Божий, то, чем Бог наделил человека, чтобы человек совершенствовал и улучшал свою земную жизнь. Как разумное существо, человек является творцом и именно в этом подобен Богу. Поэтому долг человека — участвовать в мире, а не уходить от него, улучшать мир, а не аскетически отстраненно взирать на него как на нечто ненужное для спасения. Человек и мир прекрасны, ибо созданы Богом, и задача человека — делать мир еще более прекрасным, в этом человек является соработником Богу.

Таковы вкратце основные черты гуманистического миросозерцания. Попытаемся проследить, как развивался гуманизм, на примере отдельных представителей этого философского направления.

Франческо Петрарка

Франческо Петрарка (1304–1374) является первым ренессансным философом. Он, может быть, известен больше как замечательный поэт, воспевший в своих стихах свою любовь к Лауре[[2]](#footnote-3), но тем не менее именно он основал гуманистическое направление в ренессансной философии.

Основные свои идеи он высказал в трактатах «О средствах против превратностей судьбы», «Инвективы против врача», «Об уединенной жизни», «О своем и чужом невежестве», «Моя тайна» («О презрении к миру») и др. Одна из главных проблем, волнующих Петрарку, это ослабление веры во Христа и распространение неверия. Одной из главных причин этого Петрарка считает увлечение естественными науками в ущерб изучению человека. Особенно в этом можно упрекнуть аверроистов: «А вы чтите этого вашего Аверроэса, вы его любите, вы за ним неотступно следуете и, только потому что ненавидите живую истину Христа, отворачиваетесь от Него»[[3]](#footnote-4). В «Инвективе против врача» Петрарка обрушивается на тех, кто думает лишь о материальном, не уделяя должного внимания духовной жизни. А ведь думать о бессмертной душе гораздо важнее, чем заниматься лечением тела, которое все равно рано или поздно умрет: «Размышлять о смерти, всегда быть во всеоружии, готовиться с презрением претерпеть ее, идти ей навстречу, если заставят обстоятельства, с высокой душой отдать эту краткую и жалкую жизнь за жизнь вечную, за счастье и славу вечной жизни — вот истинная философия. Некоторые философы говорят, что философия не что иное, как размышление о смерти. Это определение философии хотя и принадлежит язычникам, однако не чуждо и христианам, у которых должно быть презрение к этой жизни, надежда на жизнь вечную и желание смерти»[[4]](#footnote-5).

Другая причина распространения неверия — увлечение диалектикой. Он обличает университетское образование и кажущуюся мудрость. Это псевдомудрость, которая оперирует различными терминами и словами, но ни к познанию Бога, ни к познанию человека не имеет никакого отношения. Петрарка иронически замечает: мы живем в счастливое время, потому что раньше был один, два, самое большее семь мудрецов, теперь же их буквально толпы, стада, которые наполнили все университеты.

Схоласты взяли за образец для себя философию Аристотеля, однако аристотелизм в трактатах схоластов во многом извращен. Поэтому Петрарка оговаривается, что, выступая против современной философии, он выступает не против Аристотеля как философа, жившего в Древней Греции, а против аристотеликов. Чтобы знать Аристотеля, нужно изучать самого Аристотеля и всю античную культуру. Петрарка впервые вновь поднимает интерес к такому гению античной философии, как Платон. «Могут спросить, кто дал первенство Платону? Что касается меня, отвечу: не я, но, как говорят, истина: если он ее и не сумел поймать, то видел, и она подпустила его к себе ближе, чем других. Это признают многие авторы, прежде всего Цицерон и Вергилий, который не упоминает имени Платона, но следует за ним, затем Плиний и Плотин, Апулей, Макробий, Порфирий, Цензорин, Иосиф Флавий, а из наших — Амвросий, Августин, Иероним и многие другие. Можно легко проверить, если это не всем известно. Впрочем, кто этого не признаёт? Разве только толпа схоластов, безумная и склочная?»[[5]](#footnote-6) Именно с Петрарки ведет свое начало платоническая линия в философии Возрождения. Петрарка признавался, что у него есть 16 работ Платона, о которых схоласты даже и не слышали, но все равно считают его философом менее значимым, чем Аристотель.

Петрарка возражает не только против чрезмерного увлечения аристотелевской философией и силлогизмами, но и против «варварской латыни», на которой пишутся трактаты и ведутся диспуты в университетах. Этой латыни, в которой нет ничего живого, он противопоставляет латынь, на которой писали Вергилий, Цицерон и другие римские поэты и философы.

Но все же главная проблема для Петрарки — познание не Бога, а человека. Ведь если даже не все небожители преуспели в познании Бога, а некоторые, самые выдающиеся из них, даже отпали от Него, то что же говорить о человеке? Человек тем более не может познать Бога и поэтому должен изучать только сам себя. Именно в этом пафос всего творчества Петрарки и его философских трактатов, писем, стихов.

Петрарка признаётся, что он ничего не знает, что он невежда в философии. Эти слова — одновременно ирония и истина, так как Петрарка действительно не имел философского образования. А далее он делает вывод: о Божественных делах пусть рассуждают небожители, а человек, как существо земное, должен рассуждать о земных, человеческих делах.

В трактате «О презрении к миру» Петрарка рассуждает о смысле человеческой жизни. Это произведение построено в форме беседы трех действующих лиц — Августина, Франциска и Истины. Однако Истина, хотя и обозначена участницей беседы, ни разу не вступает в спор. Поэтому трактат является, собственно, диалогом между Франциском и Августином. Иногда говорят, что существует аналогия между Франциском и Франческо, что здесь идет спор самого Франческо Петрарки с христианским мировоззрением, которое он представляет под именем Августина. Но скорее всего, здесь беседа Петрарки с самим собой, и неслучайно, что Истина все время молчит. Петрарка ищет истину, пытается разобраться в самом себе, именно в этом и заключается смысл диалога. Августин проповедует истины христианской веры, говорит, как следует жить, с чем Франциск соглашается, но при этом говорит, что у человека есть и земные дела, которым он должен уделять внимание, и дела эти настолько увлекательны, что далее идут пространные им похвалы. Вывод, который делает Франциск из этой беседы, таков: «Я постараюсь изо всех сил остаться при себе, соберу разбросанные обломки моей души и усиленно сосредоточусь в себе. Правда, теперь, пока мы говорим, меня ждут многие важные, хотя все еще земные дела»[[6]](#footnote-7).

Августин не возражает против такого понимания ценностей земной жизни и не осуждает его, так что в самом диалоге мы видим, что Петрарка пытается разобраться с самим собой и решить вопросы о смысле жизни и цельности земного человеческого бытия в рамках христианского миросозерцания. Насколько это ему удается, сказать трудно: Истина молчит, а сам Петрарка не дает окончательного ответа. Естественно, сам Петрарка считает себя христианином, хотя и указывает на необходимость гуманизации существующего христианства, его направленности на человека. Именно Петрарка является основоположником гуманистического направления в ренессансной философии и — в более широком плане — основоположником гуманизма вообще.

Созерцательный гуманизм Петрарки в дальнейшем сменяется более деятельным гуманизмом его последователей. *Колюччо Салютати* (1331–1406) основывает первую кафедру греческого языка во Флоренции, призывает активнее заниматься гуманитарными дисциплинами — филологией, поэтикой, историей, педагогикой, риторикой, этикой, задача которых формировать нового человека-гуманиста. В работах «О благородстве законов и медицины» и «О роке, судьбе и случайности» призывал к активной жизни, осуждая созерцательную уединенную жизнь монахов. *Леонардо Бруни* (1370/1374–1444) переводит диалоги Платона на латынь, ведет активную политическую жизнь, указывает на то, что республиканское правление гораздо более созвучно гуманизму, чем монархия, поскольку дает гражданам бóльшие свободы и права для ее реализации. *Поджо Браччолини* (1380–1459) оправдывает стремление людей к богатству, считая его порочным лишь в том случае, если богач не будет использовать свои богатства для блага всех людей. Государство ничего не сможет сделать для помощи людям, если у него не будет денег, а деньги ему смогут дать лишь богатые его граждане. Эти граждане будут пользоваться заслуженной славой, которую этот гуманист считал также одной из добродетелей человека. *Леон Баттиста Альберти* (1404–1472) считал наибольшим пороком безделье. Самого Альберти упрекнуть в этом грехе было невозможно: автор множества философских работ, архитектор и теоретик архитектуры, картограф, педагог, живописец — вот неполный перечень его занятий. Главная добродетель человека — деятельность, но возможна ли она? Может быть, вопрошает Альберти, все подчинено судьбе? Нет, отвечает он в работе «О семье», судьба побеждает лишь того, кто ей покоряется.

Лоренцо Валла

Но пожалуй, самым значительным после Петрарки философом-гуманистом можно назвать Лоренцо Валлу (1407–1457). Лоренцо не получил университетского образования, но отличался весьма обширной начитанностью. Еще в молодости он прочел трактат известного латинского последователя Эпикура Тита Лукреция Кара «О природе вещей», с которым Валлу познакомил Поджо Браччолини. С детства был близок к папскому двору, но после того как Валла написал трактат «О девизах и геральдических знаках», представлявший собой резкий памфлет на профессоров-юристов, ему пришлось уехать в Неаполь к королю Альфонсу Арагонскому. В Неаполе Валла пишет множество работ, среди которых своей скандальностью выделяется «Рассуждение о подложности так называемой Дарственной грамоты Константина». Начинается инквизиционный процесс, и лишь заступничество неаполитанского короля спасает Валлу от наказания. В дальнейшем Валла пишет следующие работы: «О наслаждении, или Об истинном и ложном благе», «О красотах латинского языка», «О свободе воли», «О монашеском обете» (против монашества), «Сопоставление Нового Завета», «Пересмотр диалектики и философии», «О деяниях Фердинанда, короля Арагона» (об отце Альфонса Арагонского). В 1448 г. Лоренцо возвращается в Рим, причем папа Николай V дает ему должность апостолического секретаря и каноника Латеранской базилики. Валла преподает риторику в Римском университете, однако болезнь не дает ему возможности продолжить творческую деятельность.

Публикация «Рассуждения о Константиновом даре» действительно вызвала нешуточный скандал. Дело в том, что, согласно общепринятому в католическом мире взгляду, в IV в. император Константин подарил папе Сильвестру I в благодарность за свое чудесное исцеление и за победу в известной битве грамоту, в которой говорится о передаче папе всей власти над западными областями Европы, в первую очередь над Италией. Именно на этом документе римские папы основывали приоритет папской власти над властью императорской. Лоренцо Валла, используя филологический, исторический и диалектический анализ, доказал, что эта грамота не могла быть написана в IV в., а является гораздо более поздней подделкой. Кроме филологического анализа Валла приводит и другие аргументы, и прежде всего нравственные: «Нужно ли мне продолжать свою речь о деле, столь очевидном. Я утверждаю не только то, что Константин не даровал стольких владений и римский первосвященник не мог приобрести на них права давности, а утверждаю также, что если бы и то и другое имело место, тем не менее всякое право на владение было бы утрачено в результате преступлений, совершенных владельцами, ибо мы видим, что разорения и бедствия всей Италии и многих провинций проистекали из одного этого источника... Можем ли мы признать законной самую основу папской власти, если мы видим, что папская власть является причиной столь страшных преступлений, столь громадных и столь разнообразных бедствий?»[[7]](#footnote-8) Неоднократно на многих страницах Валла обрушивается на римских пап: «О римские первосвященники, пример всех злодеяний для прочих первосвященников!»[[8]](#footnote-9), «Поэтому я громко возглашаю, ибо я полагаюсь на Бога и не боюсь людей: в наш век на папском престоле не было ни одного честного или разумного правителя»[[9]](#footnote-10). С тех пор скептическое отношение к приоритету папской власти все более и более укрепляется.

Лоренцо Валла был незаурядным лингвистом. В работе «О красотах латинского языка» он выступает как критик варварской латыни и призывает возвратиться к живому латинскому языку, не уродовать его нововведениями, которые не только режут слух, но и приводят к более серьезным последствиям, ведь науки и занятия процветают только в том случае, если процветает язык, и приходят в упадок вместе с ним. Многие термины, которые вводятся, например, сторонниками Иоанна Дунса Скота («чтойность», «бытийность», «этовость» и т. п.), портят некогда прекрасный язык. Валла делает также вывод, что реалистическое философствование также не может быть истинным, так как не может соответствовать нормальному человеческому языку. Все те универсалии, которые необходимо выражать столь непонятными для человеческого уха словами, являются не чем иным, как выдумкой псевдоученых.

Валла не принимает не только язык современной ему схоластической философии, но и саму философию также совершенно не ценит. Причиной тому и многообразие различных философских систем, которые постоянно спорят друг с другом, в то время как христианство одно и незыблемо, и то, что философов интересует все что угодно, только не Бог: «Праздноболтающая философия… не любила и не почитала она Бога, хотя познавала Его или могла познать, предпочитая предаваться блуду с приверженцами земного»[[10]](#footnote-11). Этой философии Валла противопоставляет свое учение: «Я не поколеблюсь презреть или осудить философию, поскольку ее осуждает Павел, и Иероним вместе с некоторыми другими называет философов ересиархами. Итак, долой, долой философию, и пусть она уносит ноги, словно из священного храма актриса — жалкая блудница, и, словно сладостная сирена, пусть прекращает петь и насвистывать вплоть до рокового конца, и, сама зараженная мерзкими болезнями и [покрытая] многочисленными ранами, пусть оставит она больных другому врачу для лечения и исцеления. Какому врачу? Мне»[[11]](#footnote-12).

Что же предлагает Валла взамен схоластической учености? Он видит свой идеал в фигуре Эпикура, но при этом возрождает не его атомизм, а отношение к жизни, гедонистически трактуя понятие «наслаждение». Валла понимает наслаждение не так, как понимал его исторический Эпикур, который не был эпикурейцем в современном смысле этого слова. Валла же понимает эпикуреизм именно как предпочтение наслаждения всем остальным человеческим ценностям и даже восклицает: «О если бы у человека было не пять, а пятьдесят или пятьсот чувств!»[[12]](#footnote-13), чтобы получать наслаждение в гораздо большем объеме.

Кроме такого рода преувеличений Валла приводит и более серьезные аргументы, доказывая, что чувства, помимо того что дают нам способность испытывать наслаждение, служат еще и для самой жизни, и для познания мира. Благодаря чувствам живое существо сохраняет свою жизнь, а наслаждение является тем критерием, посредством которого оно может избегать опасности или стремиться к тому, что помогает ему выжить. Поэтому он нападает на традиционную церковную мораль: «Мы, придерживающиеся законов самой природы, говорим о стремлении к удовольствиям, они [призывают] к бесцельным страданиям; мы — к радости, они — к мучениям, мы — к наслаждениям; наконец, они — к смерти, мы — к жизни»[[13]](#footnote-14). Так, неслучайно питание приятно и потому полезно для жизни, а яд горек и, как любая опасность, не доставляет наслаждения. Поэтому Валла делает фундаментальный вывод: жить без наслаждения невозможно (чего не скажешь о добродетели), поэтому наслаждение является истинным благом, истинной ценностью, и католики (да и вообще христиане) лукавят, когда говорят, что наслаждение не является истинным благом. Ибо чего боится христианин после смерти? Мучений в аду. А чего он ждет от рая? Вечного наслаждения. Валла считает, что его взгляд на наслаждение не противоречит христианству, а является более честным и последовательным. Любовь к Богу, которая является главной добродетелью в христианстве, Валла также возвышает над всеми видами удовольствий. Ведь Бог «нас произвел из ничего способными наслаждаться благами, так что мы должны любить Его больше, чем самих себя»[[14]](#footnote-15).

Человек существует для наслаждения, и все высказывания типа «лучше смерть за родину, чем позор» Валла называет глупостью, ибо вместе со смертью человека умирает для него и его родина. Поэтому лучше предать родину (или кого угодно), но остаться в живых. Добродетель может пониматься только как полезность для человека, а критерием полезности для Валлы является наслаждение или не-наслаждение. Понятие нравственности из этой системы отсчета просто исчезает: «…само понятие высокой нравственности является пустым, нелепым и весьма опасным и что нет ничего приятнее, ничего превосходнее наслаждения»[[15]](#footnote-16). Например, Валла негативно относится к таким понятиям, как целомудрие («Если мы хотим учитывать природу, то почему нападаем на прелюбодеев? Вообще нет никакой разницы, любит ли женщина мужа или поклонника»[[16]](#footnote-17)), трезвость («О, вино, создатель веселья! О, учитель радостей, спутник счастливого времени, утеха в несчастье!»[[17]](#footnote-18)) и др.

В«Сопоставлении Нового Завета» Валла отмечает ошибки перевода, идущие от незнания греческого текста. Он обращается к греческому оригиналу, к цитатам из Нового завета, встречающимся в трудах отцов Церкви и богословов. Впервые в европейской истории Валла обращается к тексту Библии не только как к Священному Писанию, но и как к обычному тексту, выступая, таким образом, в качестве предтечи современной библеистики.

В работе «О монашеском обете» Валла следует традиционной для гуманистов критике монашества. Монашество, утверждает он, противно самой природе человека. «Добродетель — не только в перенесении бедности, но и в том, чтобы разумно распоряжаться богатством; не только в воздержании, но и в браке; не только в послушании, но и в том, чтобы мудро управлять»[[18]](#footnote-19). Кроме того, оно лицемерно, на словах превознося бедность, а на деле утверждая богатство: «Ну что ж, назовем это бедностью, то, как вы живете. Но ведь у вас нет недостатка ни в пище, ни в одежде, ни в крове, ни даже в вине,— и все это не добыто трудом. Это, конечно, делает бедность не такой уж тяжелой… Поэтому, брат, еще и еще раз подумай, действительно ли ты так уж много даровал Богу»[[19]](#footnote-20).

Лоренцо Валла явился ярким выразителем настроений народа во времена Возрождения. В атеистической литературе, начиная еще с эпохи Просвещения, принято считать Возрождение временем расцвета искусств и наук, находившихся в небрежении во времена «темного Средневековья». Однако в действительности отказ от традиционно понимаемых христианских ценностей приводил многих и к отказу от общепринятых нравственных норм. Как пишет А. Ф. Лосев в исследовании «Эстетика Возрождения», «всякого рода разгул страстей, своеволия и распущенности достигает в возрожденческой Италии невероятных размеров»[[20]](#footnote-21). В главе «Оборотная сторона титанизма» этой книги он приводит множество поразительных примеров безнравственности, распущенности и жестокости не только среди простонародья, но и среди монахов, священников, аристократов и даже римских пап. По словам А. Лосева, «папа Александр VI и его сын Цезарь Борджиа собирают на свои ночные оргии до 50 куртизанок»[[21]](#footnote-22), «имели незаконных детей также и папа Пий II, и папа Иннокентий VIII, и папа Юлий II, и папа Павел III; все они — папы-гуманисты, известные покровители возрожденческих искусств и наук»[[22]](#footnote-23). Убийства и грабежи становятся обычным делом, чудовищная жестокость отличает многих правителей итальянских городов. На это же время приходится расцвет инквизиции, деятельность которой почему-то обычно связывают со Средними веками. Знакомство с нравами, царившими в ренессансных городах, позволяет по-иному взглянуть и на средневековый образ жизни, который с нравственной точки зрения выглядит гораздо предпочтительнее возрожденческого. Причиной этому, очевидно, был фактический отход от Церкви в эпоху Возрождения даже тех людей, которые формально находились в церковной ограде.

§ 4. Флорентийская платоновская академия

Однако среди философов подобная трактовка христианства в эпикурейском ключе не была распространенной. Гораздо чаще философы обращали свои взоры в сторону Платона. Это неудивительно, ведь просто констатации того факта, что философия и Церковь должны повернуться в сторону человека, было недостаточно. Нужно было обосновать необходимость этого антропологического поворота. Философия Платона, выросшая из сократовского «познай самого себя», и Плотина с его тождеством микро- и макрокосмоса как нельзя лучше подходили на эту роль. Именно платонизму суждено было сыграть наиболее важную роль в философии эпохи Возрождения. А ренессансный платонизм в свою очередь окажет большое влияние на философию и науку Нового времени. В этом аспекте следует упомянуть прежде всего так называемую Флорентийскую платоновскую академию, среди представителей которой выделяются три мыслителя: Георгий Гемист Плифон, Марсилио Фичино и Пико делла Мирандола.

Георгий Гемист Плифон

Плифон (1355–1452) происходил из семьи знатного православного священника из Константинополя. Занимал довольно высокий пост в Церкви, предлагал даже провести некоторые ее реформы. Затем преподавал философию в Мистре (на Пелопоннесе), участвовал в знаменитом Флорентийском униатском соборе и после окончания его работы остался во Флоренции. В конце жизни он возвращается в Мистру, где и скончался. В 1475 г. прах Плифона его почитатели перенесли в Римини, где он и был похоронен в храме, построенном Леоном Баттистой Альберти.

Плифон пишет работу «О том, чем отличается Аристотель от Платона», в которой доказывает превосходство платоновской философии над аристотелевской. Но главным трудом его жизни является трактат «Законы», в котором он излагает свое учение, названное им «эллинской теологией». Задача, которую он ставит перед собой, — преодолеть существующий в христианстве разрыв между божественным и природным. Поэтому креационизму он предпочитает эманационное видение мира. Вселенная не может быть сотворена, ибо она божественна, следовательно, как и Бог, вечна: «Ибо вряд ли возможно, чтобы Бог, сам будучи неким высшим благом, не произвел когда-нибудь своего творения, не совершил никакого блага... или же, свершая и производя нечто благое, сделал его когда-либо уступающим по силе и производя свое творение худшим, чем Он может, будучи тем, что наиболее совершенно»[[23]](#footnote-24). Правда, эту эманацию Плифон описывает на языке языческой религии. Он странным образом объединяет христианское богословие и язычество. Бог всегда производит вселенную по принципу, описанному Плотином, а переход от Божественного единства к многообразию земного мира происходит через языческих богов. Например, Пресвятая Троица — это Зевс, олицетворяющий Бога Отца, Посейдон (Иисус Христос) и Гера (материя).

Книга Плифона была сожжена по приказу константинопольского патриарха, до нас дошли только некоторые отрывки из нее.

Марсилио Фичино

Название «академия» за флорентийскими платониками закрепилось в силу их вольного характера; это было не официальное учреждение, а кружок гуманистов, объединившихся вокруг своих лидеров, одним из которых был Марсилио Фичино, и вокруг почитаемого ими великого античного философа Платона.

Марсилио Фичино (1433–1499) — фигура уникальная не только в истории Возрождения, но и вообще в мировой культуре. Он был маленького роста, почти горбун, весьма некрасивый. Но влиятельный флорентиец Козимо Медичи проникся необыкновенной симпатией к Марсилио за его ум и трудоспособность. Видя интерес Фичино к платоновской философии, Медичи подарил ему виллу в Кареджи близ Флоренции, а также полный кодекс всех произведений Платона на греческом языке (подарок не менее ценный, чем вилла, ибо существовал в единственном экземпляре).

На этой вилле Фичино и создал многие свои шедевры. Он перевел на латынь всего Платона, а также другие работы греческих авторов, доставленные ему из Византии, — Плотина, Порфирия, Прокла, Ямвлиха, Дионисия Ареопагита. Начал свою переводческую деятельность Фичино, разумеется, с Платона. Однако, когда он уже был занят переводом платоновских диалогов, Медичи потребовал, чтобы Фичино срочно принялся за перевод трактатов Гермеса Трисмегиста (Триждывеличайшего), что Фичино с необычайной радостью и сделал.

Причина этой радости понятна. Хотя на самом деле никакого Гермеса не существовало, а работы «герметического корпуса» были написаны разными авторами во II-III вв. н. э., многие, в том числе и некоторые христианские писатели, были убеждены, что Гермес Трисмегист был современником Моисея. Лактанций, например, считал Гермеса пророком, поскольку тот говорил о Боге Отце и Боге Сыне, о сотворении мира Божественным Логосом, о человеке как образе Божием и т. п. На удивительное совпадение высказываний Гермеса с христианскими положениями обращали внимание и Климент Александрийский, и блж. Августин. Правда, Августин не столь восторженно воспринимал личность Гермеса, как Лактанций, но также считал его младшим современником Моисея. Поэтому и столь высокая оценка Гермеса отцами Церкви, и глубокая его древность позволяют Фичино поставить работы «герметического корпуса» на первое место среди всех античных произведений. Не будем забывать, что в эпоху Ренессанса возрождаются не только античная философия и культура, но и античный менталитет, согласно которому золотой век позади, а самые мудрые люди жили в далекой древности. По этой причине ренессансные мыслители стремятся вернуться к более древним мудрецам. Так, Августин старше Фомы, а апостолы-евангелисты старше Августина, поэтому надо вернуться к ранним отцам Церкви, а лучше — к самим Евангелиям. Платон старше Аристотеля, поэтому следует отдать предпочтение Платону, но Гермес старше Платона, поэтому «герметические» трактаты ценнее платоновских диалогов.

Среди трактатов «герметического корпуса» Фичино особо выделяет «Поймандр» и «Асклепий». Особенно его привлекает мысль об особом призвании человека. И Гермес и Библия говорят о человеке как о высшем из тварных существ, как об образе Божием, обе книги ставят перед человеком задачу совершенствовать мир, но только Гермес говорит о методе, посредством которого человек может применить свою божественную сущность в мире. В герметических трактатах огромное количество рассуждений об астрологии, магии и оккультизме. Фичино увлекают эти магические идеи, в них он не видит ничего демонического, в отличие от официальной Церкви. Наоборот, магия для Фичино — это орудие, посредством которого человек может выполнить заповедь Божию «наследовать землю». Он отличает высокую, христианскую магию от низкой, демонической. Истинными магами были волхвы, предсказавшие рождение Христа посредством астрологии, да и Сам Иисус Христос преподавал ученикам иногда уроки магии — в чудотворениях и исцелениях больных.

Об этом Фичино пишет не только в примечаниях на полях переводимых им работ Гермеса, но и в собственных работах: «О христианской религии», «Платоновская теология о бессмертии души», «О жизни», «Толкование на “Пир” Платона» и др. В частности, в первой работе Фичино высказывает мысль, что существует некая всеобщая религия, а все остальные религии в той или иной мере причастны ей. Мудрость возникает от прикосновения к истине, ее светом первыми были освещены Гермес, Орфей и Пифагор, Платон смог возвыситься к истине силами своего разума (логоса). Христос — это Сам воплотившийся Логос, поэтому христианство — это наиболее полное выражение истины. Сочинения Гермеса, Орфея, Пифагора, Платона и платоников легко согласуются с христианским учением, поскольку и то и другое проистекает из одного и того же источника — Божественного Логоса.

Благодаря покровительству Медичи Марсилио Фичино стал католическим священником, что не мешало ему произносить проповеди о божественном Платоне и возжигать свечи в храме перед его бюстом. Более того, как видно из его учения о способе познания истины, это вполне естественно, ведь платонизм есть не что иное, как рассудочное выражение евангельского учения. Цель своей деятельности Фичино видел в том, чтобы объединить философию и религию, платонизм и христианство в некой «ученой религии».

Философию Фичино рассматривал как сестру религии, а о мире учил по образцу неоплатоников, считая его иерархически упорядоченным. Иерархия мира насчитывает, по мнению Фичино, пять ступеней: Бог, ангелы, душа, качества и материя. Бог дает миру красоту и единство. Божественную Троицу Фичино сравнивал с тремя ипостасями Плотина, считая, что обоснование трех ипостасей у Плотина — это и есть обоснование христианской Троицы. Мир находится в единстве, благодаря тому что берет начало от Бога. Поскольку мир берет начало от Бога, он охватывается красотой; поскольку мир связывается Богом, он связывается любовью; поскольку мир в конце концов соединится с Богом, он связывается наслаждением. Душа находится посередине этой иерархии и связывает все ее звенья. Таким образом, центром иерархии оказывается не Бог, а человек. Человеческая душа в этой иерархии играет особую роль. Она содержит в себе образы вещей божественных, от которых она зависит, но она же есть причина и образец для всех вещей низшего порядка, которые она некоторым образом сама же и производит. Она посредница всех вещей и поэтому имеет способности всех вещей. Она проникает во все, является истинной связью всего. Поэтому ее справедливо можно назвать центром природы, посредницей всех вещей, сцеплением мира, лицом всего, узлом и связкой мира. По сути, это метафизическое обоснование той высокой магии, сторонником которой является Фичино. Именно человек обязан выполнить божественную миссию в мире, поскольку человек — это центр мира, он связующее звено между Богом и миром.

Таким образом, у Фичино мы видим полное слияние античной, в первую очередь неоплатонической и герметической, философии с христианством. А его перевод работ «герметического корпуса» и истолкование их в духе христианского учения дало огромный толчок для дальнейшего развития и популяризации магии в XVI в.

Пико делла Мирандола

Кроме Фичино лидером флорентийской платоновской академии был и Джованни Пико делла Мирандола (1463–1494). В отличие от Фичино, обладавшего неказистой внешностью и жившего затворнической жизнью на подаренной ему вилле, Пико делла Мирандола был статным, высоким, красивым мужчиной, биография которого была под стать его внешности: легенды описывают его страстную романтическую любовь, похищение возлюбленной, бегство, тюрьму и т. п. В конце жизни он стал монахом-доминиканцем, но неожиданно был отравлен.

Пико делла Мирандола прожил бурную и недолгую жизнь. По происхождению это был богатый человек — граф Мирандолы и синьор Конкордии. Он унаследовал огромное богатство и весьма рано проявил свою одаренность. Богатством он распоряжался со свойственным ему бескорыстием.

Пико рано стал интересоваться античной и восточной философией (в том числе еврейской каббалой), заниматься языками, и древними и восточными, учился в Падуанском университете, побывал в Париже; заказывал для себя переводы с тех языков, которых он не знал (за переводы с арабского он расплачивался арабскими скакунами).

В 1486 г. Пико делла Мирандола пишет знаменитые «900 тезисов», рассылает их всем виднейшим мыслителям того времени и предлагает им собраться в Риме, чтобы устроить диспут по предложенным им тезисам. Диспут должен был предваряться выступлением самого Пико. Впоследствии это несостоявшееся выступление было опубликовано под названием «Речь о достоинстве человека».

В своих тезисах Пико делла Мирандола собрал все, что он знал о всех философиях, и предложил свое учение, которое претендовало на объединение различных философий на основе античного платонизма. Однако о готовящемся диспуте узнал папа Римский, и диспут был запрещен, а тезисы осуждены. Пико делла Мирандоле угрожает арест, и он бежит во Францию, где его все-таки заточили в тюрьму. Благодаря заступничеству Лоренцо Медичи Пико удалось освободиться, и таким образом он оказывается во Флоренции, где сближается с Марсилио Фичино. Здесь Пико пишет другие произведения, в частности «Гептапл, или О семи подходах к толкованию шести дней творения», «О сущем и едином», «Рассуждения против астрологии», «Толкование на “Канцону о любви” [Джироламо Бенивьени](http://ru.wikipedia.org/w/index.php?title=%D0%94%D0%B6%D0%B8%D1%80%D0%BE%D0%BB%D0%B0%D0%BC%D0%BE_%D0%91%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%B2%D1%8C%D0%B5%D0%BD%D0%B8&action=edit&redlink=1)» и др. Незадолго до смерти стал монахом-доминиканцем. Похоронен в монастыре святого Марка во Флоренции, настоятелем которого был Савонарола, тесно общавшийся с философом-гуманистом в конце его жизни.

Главной своей задачей Пико считал всеобщее примирение философов и различных религий, ведь все религии и философии происходят от одной истины, содержащейся в универсально понятом христианстве. Правда, для этого надо творчески, аллегорически прочитать Библию и понять ее в свете платоновских идей. Пико считает, что мир устроен иерархически, но, в отличие от Плотина и других неоплатоников, Пико говорит на языке христианских понятий и утверждает, что мир имеет три уровня: ангельский, небесный и элементарный. Эти миры соподчиняются, они вечны (в том числе и материальный мир), ибо Бог, творящий их (а творит Он не из ничего, а эманатийно, в силу Своей сущности, как считал и Плотин), вечен. Сам мир прекрасен. Здесь Пико вторит многим своим современникам-гуманистам, но парадоксальным образом отрицает наличие красоты в Боге, ибо красота, по его утверждению, предполагает в себе некоторую асимметрию, элемент безобразного. В Боге же нет никакой асимметрии, в Нем нет ничего безобразного, поэтому в Нем нет и никакой красоты.

Пико делла Мирандола не отрицает библейскую картину мира, однако считает, что в Библии даны лишь некоторые образы, которые философ должен аллегорическим образом истолковать. В Библии дано грубое, народное описание творения мира. Иерархия уровней связывается Богом, Который находится не над иерархией, а пронизывает ее Собою. Весь мир есть то, в чем находится Бог, т. е. Бог есть все во всем; Бог — это совершенство вещей, их сущность. Поэтому Пико делает вывод: вещь, избавленная от несовершенства, есть Бог. Если мы утверждаем, что Бог есть все во всем и в каждой индивидуальной вещи есть Бог, то, поскольку Бог есть сущность, основа бытия этой вещи, можно сказать, что каждая вещь, лишенная своей индивидуальности, своего несовершенства, и представляет собою Бога.

Большой вклад внес Пико делла Мирандола в понимание природы в научном смысле, ибо он был, пожалуй, первым из философов, который стал утверждать, что Бог, понимаемый в неоплатоническом смысле, создает мир сообразно некоторым математическим законам. Бог, создавая мир, имел перед Собой геометрию, арифметику, алгебру и другие науки, и поэтому окружающий нас мир построен по этим же математическим законам. Впоследствии на основе этой мысли выдающиеся ученые Нового времени разработают концепцию математического естествознания. А одним из первых философов, высказавших эту мысль, был Пико делла Мирандола — мысль, которую впоследствии афористично выскажет Галилей: «Книга природы написана языком математики». Пико этого не сказал, но эта идея у него возникает.

Идею о математическом устроении вселенной Пико высказывал в полемике против астрологов, о которых он написал целую книгу («Рассуждения против астрологии»). Астрологи, как считал Пико делла Мирандола, неправы в том, что ищут некоторые вымышленные причины всех явлений. Пико высказывается против разного рода ошибок в истолковании естественных явлений как со стороны астрологов, ищущих причины всего в сочетаниях звезд, так и со стороны обыденного религиозного сознания, которое во всем старается видеть действие ангельских или демонических сил. Во всем имеется своя собственная причина, мир представляет собой цепочку взаимодействующих причин — именно в таком аспекте он возражал как против современного ему религиозного сознания, так и против астрологических воззрений, появившихся к тому времени в большом многообразии. Природа имеет каузальную (причинно-следственную) структуру. К тому же астрология принижает человека, показывая полное отсутствие у него всяческой свободы. Если все зависит от расположения звезд и планет, то свободы у человека нет, так зачем же говорить тогда о грехе и о наказании за грех?

Человек, по мысли Пико, представляет собой четвертый мир — не ангельский, не небесный и не элементарный. Этот четвертый мир не находится ни на каком из этих уровней, человек абсолютно свободен и потому может поместить себя на любой из уровней этого мира. Он может стать выше ангелов и опуститься ниже животных. Человек пронизывает собою все миры и место в этой иерархии занимает по своей собственной воле. Он сам должен определить себя, ибо таким его создал Творец — полностью и абсолютно свободным. Человек — это образ Божий, поэтому он тоже, как и Бог, определяет сам себя. Человек сам себя формирует, и каким он будет, зависит не от сочетания звезд, не от воли Бога, а только от собственной свободной воли человека. Именно поэтому человек и является образом Божиим, но, для того чтобы стать действительно образом Божиим, человек должен направить свою свободную волю к Богу и достичь этого образа, стать им. В «Речи о достоинстве человека» Пико так излагает эту мысль, вкладывая ее в уста Бога, творящего Адама: «Не даем мы тебе, о Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю. Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие божественные»[[24]](#footnote-25).

Таким образом, в мыслях Пико делла Мирандолы мы видим стремление сохранить христианство, понять его с точки зрения современного интереса к человеку на новых, гуманистических позициях, поставить в центр мира человека, а не Бога и внести в христианство все истины из разных философских систем. Впрочем, Пико не отрицал наличия истинности и в других религиях, хотя считал христианство высшей, наиболее совершенной формой религии.

§ 5. Николай Кузанский

Младшим современником философов-гуманистов был Николай Кузанский (Николай из Кузы, городка на юге Германии). Он отличается от других философов эпохи Возрождения своей систематичностью. Характер философских учений тех мыслителей, о которых мы уже говорили и которых еще будем изучать, отличался эклектизмом, поверхностностью, игнорированием некоторых философских проблем. Философов Возрождения интересуют в основном этические вопросы, а онтологические и гносеологические проблемы отступают на второй план (если вообще появляются) или не включаются в круг философских проблем. Николай Кузанский поразительно отличается от всех этих философов. Это действительно самобытный, гениальный мыслитель. Он больше философ, чем богослов, хотя сам считал себя богословом.

Николай Кузанский (1401–1464) родился в крестьянской семье, учился в так называемой школе «братьев общей жизни». Это была полумонашеская организация, противопоставившая себя официальной Католической Церкви, но не порывавшая с ней и не уходившая в ересь мистицизма и иррационализма. «Братья общей жизни» старались возродить дух первоначального христианства, поставив себя в определенную оппозицию римо-католичеству; они хотели уйти от схоластических споров и вернуться к индивидуальному религиозному переживанию Бога. Понятно, что воспитание и образование в этой общине соответствовали ее основным принципам, и это отчетливо проявится у ее воспитанника Николая Кузанского (впоследствии у «братьев общей жизни» будет учиться Эразм Роттердамский). После окончания школы Николай Кузанский поступает в Гейдельбергский университет, а потом учится в Падуанском университете. Он изучает математику, медицину, астрономию, географию, юриспруденцию.

В 1423 г. Николай Кузанский становится доктором экономического права, затем поступает в Кельнский университет, где изучает богословие. В 1426 г. он рукоположен в сан священника, с этого времени начинается его быстрое восхождение по ступеням иерархической лестницы Католической Церкви. Он идет на службу в папскую курию; в 1437 г. его посылают в Византию на переговоры по поводу объединения Церквей. Там он знакомится с Георгием Гемистом Плифоном. В 1448 г. Николай Кузанский становится кардиналом, но активная жизнь в рамках Католической Церкви не мешает его философским, богословским и естественно-научным занятиям. Он интересуется географией и впервые составляет карту Европы, занимается изучением календаря (во многом по его инициативе готовится реформа юлианского календаря), математикой (вносит большой вклад в исчисление бесконечно малых величин). В 1450 г. Николай Кузанский назначен папским легатом в Германии, а в 1458 г. возвращается в Рим и становится генеральным викарием.

Еще молодым (в 1440 г.) Николай Кузанский пишет свою основную работу — «Об ученом незнании». Впоследствии он написал и ряд других работ: «О предположениях»; диалоги, объединенные участием в них действующего лица под именем Простец (написанные явно под влиянием Платона), — «Простец о мудрости», «Простец об уме», «Простец об опытах с весами»; некоторые богословские произведения — «О сокрытом Боге», «Об искании Бога», «О Богосыновстве», «О даре Отца светов».

После выхода работы «Об ученом незнании» на Николая Кузанского посыпались разные обвинения. В полемику с Кузанцем вступил католический священник Венк, который написал работу «Невежественная ученость». После выхода ее в свет Николай Кузанский выпускает «Апологию ученого незнания», где пытается защитить свои взгляды. Нападки на Николая со стороны многих священнослужителей совсем не мешали его успешному продвижению по иерархической лестнице Римско-Католической Церкви, что свидетельствует о специфике того времени, когда свободомыслие проникало даже в круги высокопоставленных и влиятельных людей.

Основное положение книги «Об ученом незнании» и всего творчества Кузанца состоит в возврате к богословию ранних отцов Церкви — Оригена и, особенно, Дионисия Ареопагита. В их философии, утверждает кардинал, заложено понимание истины и Бога.

*Теология*. О Боге нельзя ничего сказать; познать Бога можно лишь на путях апофатического (т. е. отрицательного) богословия. Поэтому чем больше познаём Бога, тем более убеждаемся, что не можем Его познать. Утверждать, что он знает Бога, может лишь полный невежда, а истинный мудрец и богослов, познавая Бога, все больше убеждается в своем собственном незнании. Поэтому истину (а Бог есть Истина) познать мы не можем. Чем больше мы познаем ее, тем больше убеждаемся в собственном незнании — именно в этом состоит основная мысль трактата. Этой идеей трактат начинается, ею же он и заканчивается.

В начале книги Николай Кузанский дает определение того, что есть максимум: это «то, больше чего ничего не может быть»[[25]](#footnote-26). Но если максимум таков, то он не может быть меньше самого себя. Если максимум становится меньше максимума, он уже не является максимумом. Поэтому максимум есть и то, меньше чего ничего не может быть, — следовательно, максимум совпадает с минимумом. Но самое минимальное число — это единица; следовательно, максимум есть единица. Максимум есть всеобъемлющее, над всем возвышающееся; он выше всякого утверждения, о нем нельзя сказать, что он есть, он не больше есть, чем не есть. Существование этого высшего единого максимума провозглашается Николаем Кузанским как высшая истина.

Этот максимум и есть Бог. Исследуя максимум, Кузанский обнаруживает, что максимум включает в себя также и равенство с самим собой, и связь с самим собой. Именно таков смысл христианской Троицы. Кузанский даже дерзает утверждать, что слова «Единство», «Равенство» и «Связь» лучше показывают природу Бога, чем слова «Бог Отец», «Бог Сын» и «Бог Дух Святой». Правда, он добавляет, что было бы лучше, если бы богодухновенные авторы включили эту мысль в Священное Писание.

Познать Бога можно лишь на путях аналогий. Аналогии с чувственными предметами не могут быть надежными, поскольку само чувственное достаточно шатко. Самыми надежными и несомненными являются сущности более абстрактные, но абстрактные аналогии не должны быть лишены материальной опоры, иначе их нельзя себе представить. Такими сущностями являются математические предметы, поэтому лучше всего приступить к познанию Бога через математические символы (т. е. знаки) (здесь явно видно влияние пифагорейской и платоновской традиций, что признаёт и сам Кузанец: «Не Пифагор ли, первый философ и по имени и по делам, положил, что всякое исследование истины совершается через число? Пифагору следовали платоники и наши первые учители настолько, что Августин, а за ним Боэций утверждали, что первоначальным прообразом творимых вещей было в душе Создателя, несомненно, число»[[26]](#footnote-27)).

Поскольку Бог есть Троица, то лучше всего представить себе Бога в виде треугольника, а поскольку Бог есть максимум, то Бог есть бесконечный треугольник. Бесконечный треугольник — это треугольник, стороны которого стремятся к бесконечности, т. е. это треугольник о трех прямых углах. Кроме того, Бог есть и бесконечная прямая линия, бесконечная окружность, и все это, собственно говоря, совпадает, ибо окружность, радиус которой стремится к бесконечности, становится все менее и менее кривой. Кривизна ее приближается к нулю, и бесконечная окружность совпадает с прямой.

Поскольку окружность бесконечна, центр ее не может находиться в одном месте. Центр такой окружности находится везде, а граница — нигде. Поэтому Бог есть везде, в каждой части мира Он присутствует весь целиком.

Совпадение противоположностей в Боге возможно по причине Его бесконечности. Будучи бесконечностью, Бог превышает все противоположности и включает их в Себя: «Противоположности, притом в разной мере, свойственны только вещам, допускающим превышающее и превышаемое; абсолютному максимуму они никак не присущи, он выше всякого противоположения»[[27]](#footnote-28). По этой причине невозможно никак именовать Бога. Он не есть нечто: Он не есть ни то, ни даже иное. Следовательно, Он есть «неиное».

*Космология*. Но кроме абсолютного максимума есть относительный максимум — это мир. Николай Кузанский не разделяет ни концепцию творения мира во времени, ни концепцию эманации. Он утверждает, что мир есть развертывание Бога — экспликация. Бог есть единство всего, Он есть бытие-возможность; Бог развертывается в некоторую актуальность, в действительность. Мир не содержит в себе противоположностей, а является таким, каков есть. Развертывание не есть эманация, не необходимая, превышающая Бога сила, а происходит в силу собственной воли Бога. Бог представляет Собой весь мир в свернутом виде; то, что получается в результате развертывания, уже не есть Бог. Бог — это абсолютное бытие, в нем существует все, даже то, что в мире не реализуется. Мир — это актуализация одной из бесконечного числа возможностей, существующих в Боге. «В Боге свернуто все, даже противоположности, ничто не может избежать Его провидения: сделаем мы что-нибудь, сделаем противоположное тому или ничего не сделаем — все уже было заключено в провидении Бога»[[28]](#footnote-29). Такое божественное бытие, заключающее в себе абсолютно все и отличающееся от реализованного бытия материального мира, Николай называет «возможностью-бытием»: «Бог является и абсолютной возможностью, и действительным бытием, а также и связью их обоих; и что поэтому Он является всем возможным бытием в качестве действительного, ясно, что Он в свернутом виде есть все»[[29]](#footnote-30).

Нельзя обвинить Николая Кузанского в пантеизме (отождествлении Бога и мира), нельзя сказать, что он целиком и полностью порывает с христианством в своей онтологии. Скорее всего, его концепция, так же как и у Плотина, — панентеизм, хотя здесь сложно подобрать терминологию: не «все есть Бог» (пантеизм), а «все в Боге» (панентеизм), но в свернутом виде. Поскольку мир есть развертывание Бога, то мир вечен.

Будучи бесконечным, Бог содержится в каждой конкретной вещи, поэтому и мир бесконечен. Мир, как и Бог, есть окружность, центр которой везде, а граница нигде. Будучи развертыванием Бога, мир прекрасен. Но кроме этого общеизвестного вывода о прекрасности мира Кузанец делает и совершенно новые умозаключения. Так, он отвергает аристотелевски-схоластическую геоцентрическую концепцию ограниченного мира с неподвижной Землей в его центре, ведь у бесконечного мира не может быть ни центра, ни границы. «Раз Земля не может быть центром, она не может быть совершенно неподвижной, а обязательно движется так, что может двигаться еще бесконечно медленнее. И как Земля не центр мира, так сфера неподвижных звезд не есть его окружность»[[30]](#footnote-31). Кузанец даже предлагает нечто вроде принципа относительности Галилея, обосновывая движение Земли: «Наша Земля в действительности движется, хоть мы этого не замечаем, воспринимая движение только в сопоставлении с чем-то неподвижным. В самом деле, если бы кто-то на корабле среди воды не знал, что вода течет, и не видел берегов, то как бы он заметил движение судна? В связи с этим, поскольку каждому, будь он на Земле, на Солнце или на другой звезде, всегда будет казаться, что он как бы в неподвижном центре, а все остальное движется, он обязательно будет каждый раз устанавливать себе разные полюса, одни — находясь на Солнце, другие — находясь на Земле, третьи — на Луне, на Марсе и так далее. Окажется, что машина мира будет как бы иметь повсюду центр и нигде окружность. Ибо ее окружность и центр есть Бог, который всюду и нигде»[[31]](#footnote-32).

В силу этого пространство мира однородно, поскольку в каждой его точке содержится Бог, который является не только максимумом, но и минимумом. Поэтому Вселенная имеет равномерную структуру, в ней нет естественных мест, которые, как считал Аристотель, отличаются по своей природе.

Не согласен Кузанец с Аристотелем и в плане понимания им значения математики. Если Аристотель не видел никакой связи математики и физики, то Николай утверждает, что «Бог применил при сотворении мира арифметику, геометрию и музыку вместе с астрономией — искусства, которыми и мы пользуемся, исследуя пропорции вещей, элементов и движений. Арифметикой он их соединил; геометрией придал им фигуру»[[32]](#footnote-33). Таким образом, Николай Кузанский практически вплотную подошел к тем открытиям в области новой физики, авторство которых, как считают, принадлежит Николаю Копернику и Галилео Галилею.

*Антропология*. Человек есть часть сотворенного Богом мира, причем часть наиболее совершенная, потому что человек включает в себя не только материальную, телесную природу, но и духовную, умственную. Человек — микрокосм, он включает в себя весь мир — и материальный, и духовный. «Человеческая природа, вознесенная над всеми созданиями Бога и немного уступающая ангелам, свертывает в себе и разумную и чувственную природы, сочетает внутри себя все в мире и за то справедливо именуется древними философами микрокосмом, малым миром»[[33]](#footnote-34). Поэтому человек действительно целиком включает в себя все. Однако нельзя сказать, что каждый человек есть микрокосм. «Человек есть бог, — пишет Николай Кузанский в трактате «О предположениях», — только не абсолютно, раз он человек; он — человеческий бог» и «содержит в себе Вселенную человечески ограниченным способом»[[34]](#footnote-35). Человек есть существо, пораженное грехом. Лишь один Человек включал в Себя весь мир — Иисус Христос. Воплотившись, приняв в Себя весь мир духовно и материально, став совершенным Человеком, Бог показал людям путь не только к спасению, но и к совершенствованию, к возвращению к истинной человеческой сущности. «Благодаря максимальности своей человеческой природы Христос совершеннейшим образом соединяется с каждым человеком, прилепившимся к Нему любящей верой, и становится самим этим человеком с сохранением индивидуальности каждого»[[35]](#footnote-36).

*Гносеология*. Весьма интересна и не совсем обычна для того времени теория познания Николая Кузанского. Человек — это и бог, только не абсолютно, и мир, но не конкретно все вещи. Следовательно, у человека наличествуют и разные способности познания — и соответствующие его связи с миром, т. е. чувственные, и возвышающие человека над материальным миром. Кузанец видит в человеке и чувственный, и рациональный, и интеллектуальный элементы познания. Понимая, с одной стороны, что истина нематериальна и ее познание заключается не в познании материальных предметов, а в познании Бога (и в конце концов, познание истины есть познание того, что мы ничего не знаем), Николай, с другой стороны, утверждает, что познание конкретной, ограниченной, а не абсолютной истины возможно и начинается с процесса чувственного восприятия. Именно оно является тем толчком, который побуждает наши органы познания к началу действия.

После чувств вступает в силу другая способность человеческого познания — воображение, которое, не выходя за пределы чувственного познания, обобщает данные чувств. Чувства и воображение — это низший уровень познания. На более высоком уровне начинает действовать рассудок, который различает и сопоставляет. Рассудок есть особая интеллектуальная деятельность, способность познания, и имеет свое собственное орудие. Рассудок не зависит от чувств, он имеет в себе идеи (или формы, говоря аристотелевским языком), которые вложены в нас при рождении Богом. Однако Кузанец не согласен с платониками, утверждавшими, что знание в нас уже заложено до рождения. Знание появляется в результате действия органов чувств. Тем не менее разум содержит в себе в свернутом виде все идеи и формы, и рассудок сопоставляет и различает идеи и данные, которые поступают от воображения. Такова рассудочная деятельность нашего познания.

Высшая ступень познавательной деятельности — интеллект, или разум или ум, который не сопоставляет, не сравнивает, а соединяет все воедино. Рассудок, сопоставляя и сравнивая, действует на основании закона исключенного третьего и закона непротиворечия. Разум же действует на основании других законов — он как бы видит истину целиком, он схватывает ее во всех ее противоположностях. Это интуитивное схватывание истины. «...Я определяю ум как образ божественного ума, простейший среди образов божественного свертывания. И потому ум есть тем самым первообраз божественного свертывания, охватывающего в своей простоте и силе все образы свертывания. Ибо как Бог есть свертывание свертываний, так ум, являющийся образом Божиим, есть образ свертывания свертываний»[[36]](#footnote-37), — пишет Кузанец в «Простеце об уме».

По этой причине рассудок не может познать бесконечность, а разум может. Таким образом, стремясь к бесконечности (а мы помним, что бесконечность есть Бог, максимум, обнимающий собою все противоположности), разум видит все противоположности. В результате такой деятельности ум созерцает все как бы в одной точке, так что все есть одно и одно есть все. Разум связан с верой: «Вера свернуто заключает все умопостигаемое, познание (intellectus) есть развертывание веры; вера руководит разумом, разум распространяет веру. Где нет крепкой веры, никакое настоящее понимание поэтому невозможно»[[37]](#footnote-38).

§ 6. Никколо Макиавелли

Гуманисты были настроены, как мы видим, романтично и считали, что возрождение античного знания, античной философии, возвращение интереса к человеку позволит решить многочисленные проблемы того времени. Однако жизнь текла своим чередом, и гуманисты видели крушение своих идеалов. Это порождало более прагматические подходы к философии. Таким прагматиком эпохи Возрождения является Никколо Макиавелли (1469–1527).

Он родился во Флоренции в семье бедного юриста, образование получил самостоятельно: сам изучал латынь, философию и в конце концов почувствовал огромный интерес к политическим наукам. Никколо в 30 лет начинает политическую карьеру, становится секретарем правительства Флорентийской республики, много ездит по Европе. Но в 1512 г. республика пала, Макиавелли оказывается в тюрьме, подвергается пыткам, но впоследствии его освобождают. Последние годы жизни он проводит вдали от политики, живет в своем имении недалеко от Флоренции, где пишет основные свои произведения, среди которых выделяются «Рассуждения о первой декаде Тита Ливия» и «Государь» (или «Монарх»).

Интереса к философии и религии Макиавелли не испытывал, но, будучи человеком своего времени, он вынужден был обращаться к этим вопросам. Свое отношение к Богу он сформулировал следующим образом: Бог — это фортуна, судьба, направляющая мир в соответствии со своими законами. Как есть свои законы у мира вещественного, так есть они и у мира общественного. Бог создал эти законы в виде судьбы и более в них не вмешивается, поэтому данная закономерность в обществе всегда постоянна. Человек должен познать эту закономерность и действовать в соответствии с ней. «…Пока между ними (человеком и судьбой. — *В. Л.*) согласие, человек пребывает в благополучии, когда же наступает разлад, благополучию его приходит конец»[[38]](#footnote-39). Мир, следовательно, всегда в этой закономерности одинаков, в нем всегда есть добро и зло, есть политические интересы и т. п. Государства возникают и исчезают по законам фортуны, и человек, если будет познавать эти законы, будет успешен в своей деятельности. «…Фортуна — женщина, и кто хочет с ней сладить, должен колотить ее и пинать; таким она поддается скорее, чем тем, кто холодно берется за дело»[[39]](#footnote-40), — писал Макиавелли в этой же работе. Поэтому фортуна не отменяет свободу человека: «…судьба распоряжается лишь половиной всех наших дел, другую же половину или около того она предоставляет самим людям»[[40]](#footnote-41). Руководитель государства должен постоянно следить за теми изменениями в обществе, которые производит фортуна, и действовать в соответствии с этими новыми реалиями. Никогда не стоит полагаться на какие-то примеры из жизни великих людей прошлого, ведь они действовали в других обстоятельствах. Поэтому «если государь всецело полагается на судьбу, он не может выстоять против ее ударов. Я думаю также, что сохраняют благополучие те, чей образ действий отвечает особенностям времени, и утрачивают благополучие те, чей образ действий не отвечает своему времени»[[41]](#footnote-42).

Общество возникает вполне естественно из стремления людей к самосохранению. Люди объединяются — и возникает общество. Для управления обществом люди выбирают начальников. Таким образом появляется власть, которая назначает для охраны общества армию, полицию и др. Причиной возникновения общества не является некое высшее религиозное или нравственное начало. Мораль возникает на более поздней стадии и представляет собой то, что полезно для общества целиком — и, следовательно, для каждого члена общества. Мораль — это совокупность правил, выполнение которых способствует сохранению общества. Для соблюдения морали создаются законы, для охранения людей создаются армия и власть, а для духовного единства общества создается религия.

Религии Макиавелли уделяет большую роль в государстве. Именно она объединяет граждан, дает им основания для различения добра и зла и таким образом содержит государство в мире. Поэтому «правители республик или царств должны поддерживать основы укрепляющей их религии; в таком случае они легко смогут сохранить благочестие в своем государстве, а следовательно, упрочить в нем добронравие и единство. Все, что делается на пользу религии, они должны приветствовать и преумножать, даже если сами в это не верят»[[42]](#footnote-43). Христианство не подходит на роль такой религии, которая могла бы помогать государю управлять государством, поскольку основано на культе не тех человеческих качеств, которые нужны обществу. Христианство слишком уповает на потустороннее, на загробное воздаяние и не ценит действительность, ценит слабость, а не мужество. Макиавелли стоит на позициях греческого язычества — это именно та религия, которая могла бы действительно объединить общество. Но в силу того что у нас господствует христианская религия, мир наш несовершенен и власть в нем принадлежит не достойным людям, а мерзавцам. «Первое, за что мы должны благодарить Церковь и попов, это за то, что итальянцы потеряли всякое уважение к религии и стали дурными»[[43]](#footnote-44), — пишет Макиавелли в «Рассуждениях о первой декаде Тита Ливия». Языческая же религия возвышает мужество, добродетели, храбрость, славу — именно те черты характера, которые нужны настоящему гражданину, «наша же религия прославила людей смиренной и созерцательной, а не активной жизни… Этот образ жизни ослабил мир и отдал его негодяям на растерзание. Когда большинство людей, чтобы попасть в рай, предпочитает переносить побои, а не мстить, негодяям открывается обширное и безопасное поприще»[[44]](#footnote-45), — пишет он в этой же работе.

Таким образом, по Макиавелли, политика абсолютно автономна; она есть порождение не морали и не религии, а, наоборот, мораль и религия есть порождение политики и служат ей. Поэтому политическая цель есть высшая цель, для достижения которой годятся все методы. Если мы скажем, что какой-то метод безнравствен, а какой-то неприменим, потому что противоречит религиозным установлениям, то Макиавелли возразит: низшее не может быть аргументом высшему, мораль и религия сами есть порождение политики, поэтому от Макиавелли и ведет свое родословие знаменитая формула: «Цель оправдывает средства». Нравственность и религиозные нормы не могут служить аргументами против некой политической цели. Критерием оценки могут быть только польза и политический успех. Поэтому «государь… не может исполнять все то, за что людей почитают хорошими, так как ради сохранения государства он часто бывает вынужден идти против своего слова, против милосердия, доброты и благочестия. Поэтому в душе он всегда должен быть готов к тому, чтобы переменить направление, если события примут другой оборот или в другую сторону задует ветер фортуны, то есть, как было сказано, по возможности не удаляться от добра, но при надобности не чураться и зла»[[45]](#footnote-46). Главным стимулом действий для правителя должен быть человеческий интерес, ведь «люди скорее простят смерть отца, чем потерю имущества»[[46]](#footnote-47). Поэтому необходима власть, основанная на страхе: «О людях в целом можно сказать, что они неблагодарны и непостоянны, склонны к лицемерию и обману, что их отпугивает опасность и влечет нажива: пока ты делаешь добро, они твои всей душой, обещают ничего для тебя не щадить: ни крови, ни жизни, ни детей, ни имущества, но когда у тебя явится в них нужда, они тотчас от тебя отвернутся»[[47]](#footnote-48).

Политический успех для Макиавелли есть успех общества. Высшая цель правителя государства — благоденствие общества, а не отдельного гражданина, даже если этим гражданином является монарх. Поэтому не нужно измышлять никакие идеальные государства, не нужно ничего строить, нужно просто познавать реальный общественный мир и жить в этом мире.

§ 7. Пьетро Помпонацци

Еще один мыслитель этого времени — Пьетро Помпонацци (1462–1525). Биография его может уместиться в три фразы: родился в зажиточной семье в городе Падуя, учился в Падуанском университете, а потом преподавал там же. Правда, в конце жизни несколько лет преподавал в университете города Болонья. Это был типичный университетский преподаватель-схоласт, интересующийся философией Аристотеля и Фомы Аквинского. Однако Аристотеля он прочитывал сквозь призму не Фомы Аквинского, а Аверроэса, считая, что Аристотель тоже мог заблуждаться. Аристотелизм Пьетро Помпонацци был более критическим, чем католическим, хотя и самого Аристотеля, и Аверроэса Помпонацци достаточно вольно интерпретирует. У аверроистов Помпонацци заимствует концепцию двух истин: есть истина философии и есть истина религии, истина философии — это истина разума (а не истина Аристотеля, подчеркивает Помпонацци), а истина религии не истина философская, потому что религия не содержит в себе ни истины, ни лжи, она служит для житейских нужд, ибо язык веры — это язык притч и морали. Поэтому концепция двойственной истины превращается в концепцию, согласно которой истина содержится только в философии. Философия, таким образом, полностью отделяется от религии, которая не занимается истиной.

Однако философия часто предлагает совершенно разные ответы, и на каком из них остановиться — Помпонацци часто не знает. Например, в трактате «О бессмертии души» он указывает, что «вопрос о бессмертии души, как и вопрос о вечности мира, есть проблема, не допускающая однозначного суждения. Ибо мне представляется, что никакие естественные доводы не могут быть приведены для доказательства бессмертия души и еще менее для доказательства ее смертности»[[48]](#footnote-49). И тем не менее в духе концепции двух истин Помпонацци выбирает бессмертие души, хотя философия и не может это доказать. В плане философии он трактует бессмертие в духе Аристотеля, а точнее, Аверроэса, хотя и с некоторыми замечаниями. В этом вопросе он выделяет два аспекта: вопрос о познании и вопрос о морали. Поскольку познание, т. е. мышление, зависит от тела и душа ничего не испытывает без тела, то душа есть форма тела (в духе Аристотеля). Поэтому разум неотделим от тела и душа материальна и смертна.

В мире существуют нематериальные, интеллигибельные существа, которые способны к познанию без тела, и есть животные, низшие существа. Человек находится посередине между нематериальными существами и животными. Он может познавать и частное, как животные, и общее, как нематериальные существа. Человек может стать и тем и другим — и ангелом и животным. Но все же душа остается зависимой от тела и смертной.

Как быть с нравственностью, если душа смертна? Оказывается, по мысли Помпонацци, нравственность не только не исчезает с принятием смертности души, а, наоборот, становится собственно нравственностью. Ибо нравственность, которая строится в надежде на посмертное воздаяние, является не нравственностью, а некоторой формой эгоизма, сделкой. Поведение может быть только тогда нравственным, когда оно ни на что не рассчитывает. Нравственность есть поступок добродетельный, направленный на саму добродетель. Поэтому вера в бессмертие души не только не утверждает нравственность, а, наоборот, отрицает ее, и Помпонацци, отрицая бессмертие души, считает, что тем самым утверждает высшую нравственность. Однако простому народу это знать не надо, иначе он, не веря в посмертное наказание, потеряет основания нравственности.

В работе «О причинах естественных явлений, или О чародействе» он ставит вопрос о чудесах. По его мнению, все в мире действует согласно причинно-следственным связям, и поэтому чудес не может быть. В природе господствует космический детерминизм: от неподвижного перводвигателя движение передается к «интеллигенциям» — душам небесных сфер, вращающим небесные круги, а от них — к «низшему», подлунному миру. А те события, которые люди принимают за чудесные, объясняются совсем иначе: «Чудеса же не потому чудеса, что они происходят полностью против природы и помимо порядка небесных тел, но потому они называются чудесами, что непривычны и случаются крайне редко и не по обычному ходу природы, а на протяжении длительных периодов времени»[[49]](#footnote-50).

Помпонацци ставит и вопрос об отношении Бога к миру. Для него является неразрешимой проблема оправдания существующего в мире зла. Он рассуждает так: Бог или правит миром, или не правит. Если Он не правит миром, то Он не Бог, а если правит, то откуда такая жестокость? Если Бог сотворил все и является причиной каждого поступка, то почему за каждый конкретный греховный поступок отвечает человек, а не действительная причина — не Бог? Ведь именно Бог в конце концов склоняет человека к греху.

Помпонацци видит следующий выход из этого. Не надо представлять себе Бога личностью, ибо тогда Бог будет подобен, по выражению Помпонацци, безумному отцу, который отправил сына в опасный путь, зная, что из этого путешествия не вернется и один из тысячи, и дал ему дурных попутчиков. Бог есть судьба, безличный фатум, природа, начало движения, поэтому Он не несет личной ответственности за существующее в мире зло. Бог не имеет свободной воли и потому не отвечает за зло в мире.

Зло есть проявление противоречий в мире, а противоречия должны существовать, чтобы был порядок, гармония. Поэтому зло существует для оправдания целого, оно есть необходимая часть существующего в мире блага. Религия если и нужна, то только для обуздания простого народа как некая форма самоутешения; для философа религиозная истина не имеет никакой ценности.

§ 8. Эразм Роттердамский

Жизнь и произведения

Северный Ренессанс имеет свои особенности по сравнению с южным, итальянским Возрождением. Во-первых, северное Возрождение гораздо менее представлено крупными философами. Во-вторых, оно более тесно связано с религией. Если в Италии философы зачастую просто порывали с Церковью, как бы не замечая ее, как это было, скажем, у Макиавелли, или просто увлекались платонизмом, стоицизмом, эпикурейством, то в Германии, Голландии и других северных странах философия была более тесно связана с христианским богословием.

В северном Возрождении в первую очередь выделяется Эразм Роттердамский. Это мыслитель, который оказал безусловное и огромное влияние на многих людей и на многие события своего времени.

Эразм (1469–1536) родился в Голландии, в городе Роттердам. Происхождения он был незнатного, более того, был незаконным сыном священника. Поэтому начинать ему приходилось, что называется, с нуля. Он поступил в школу «братьев общей жизни» в городе Девентер. Учеба давалась ему легко, и в 1487 г. Эразм постригся в монахи, ибо, для того чтобы продолжить обучение, у него не было денег. В монастыре он пользуется богатой библиотекой, читает отцов Церкви и античных авторов. Его замечает местный епископ и берет к себе на службу. Через несколько лет епископ отправляет его в Париж, и Эразм учится в Сорбонне. Там он получает степень доктора теологии, а после этого преподает в одном из итальянских университетов. Часто ездит по Европе, в Англии знакомится со знаменитым философом и писателем Томасом Мором, автором «Утопии». Они становятся друзьями. Однако Томас Мор, убежденный католик, отказался признать короля Генриха VIII главой Англиканской Церкви и одобрить его разрыв с Римом, который был нужен ему лишь для оправдания своего развода и нового брака, за что Томас и поплатился головой. Впоследствии Эразм будет сильно переживать по поводу казни Томаса Мора, которого в 1935 г. Католическая Церковь причислила к лику святых.

К тому времени влияние Эразма Роттердамского становится достаточно сильным. Многие пытаются привлечь его на свою сторону. Ему уготована блестящая карьера, согласись он служить на пользу государства или Церкви, но Эразм избирает другой путь — он остается свободным литератором. Когда разразились события Реформации, Эразм уезжает в веротерпимый Базель, где и жил до самой смерти.

Эразм Роттердамский был одним из наиболее плодовитых писателей эпохи Возрождения. Он много переводил, занимался издательской деятельностью. В частности, он первым обратил внимание на тот факт, что к XVI в. уже был издан печатным способом латинский перевод Библии, а греческий текст оставался неизданным. Эразм спешит восполнить этот пробел и в течение года готовит и выпускает греческое издание Нового Завета. Текст этот получил впоследствии название «Textus receptus», до XIX в. он был основным, по которому читали Новый Завет в подлиннике. Правда, позднее усилиями многих ученых были проведены научные изыскания, в результате которых появились новые, более точные новозаветные тексты. Ошибки издания обнаружить было не очень сложно, поскольку Эразм очень спешил и даже, не имея последних строк книги Откровения Иоанна Богослова, перевел их с латыни на греческий. Но хотя издание это и было несовершенным, оно сыграло огромную роль в становлении новой науки — библеистики.

Издал он и «Утопию» Томаса Мора, переводил античных авторов (одна из первых книг — «Пословицы», где он собрал высказывания из многих античных книг и из Библии), в частности Лукиана — язвительного римского писателя II в. («Вольтера древности»). Кроме того, у него было множество и своих произведений, среди которых выделяется знаменитая «Похвала Глупости», где он в сатирической форме воздает хвалу госпоже Глупости, безраздельно правящей миром, которой поклоняются все люди. Здесь он позволяет себе поиздеваться и над неграмотными крестьянами, и над высоколобыми богословами — священнослужителями, кардиналами и даже папами.

Выделяются и его книги «Антиварвары», «Цицеронианец», «Юлий, не допущенный на небеса» (памфлет против римских пап), «Разговоры запросто». Однако нас, конечно, интересуют прежде всего философско-богословские произведения Эразма.

Среди них стоит отметить «Энхиридион, или Оружие христианского воина» и «Диатрибу, или Рассуждение о свободе воли». Первая работа посвящена, как говорил Эразм, философии Христа. Сам Эразм считал себя истинным христианином и защищал идеалы Католической Церкви, хотя многое, конечно, ему не нравилось — распущенность нравов, беззаконие, злоупотребление разного рода католическими положениями, в частности индульгенциями, и т. п.

Однако Эразм не разделял и многих положений, которые были само собою разумеющимися в эпоху Средневековья. Так, он был по духу своему просветителем и считал, что все люди созданы Богом равными и одинаковыми и благородство их зависит не от их принадлежности по рождению к дворянскому или царскому роду, а от их воспитания, нравственности, образования. Благородство может быть только духовным и нравственным, но никак не унаследованным. Поэтому главное для Эразма состоит в воспитании и образовании человека; невоспитанного и необразованного человека он ставит даже ниже животного, поскольку животное живет в согласии со своей природой.

Выступает Эразм и против распространенных в эпоху Возрождения суеверий и псевдонаучных увлечений — алхимии, астрологии и т. п. При этом иногда он даже перегибает палку, например выступая против чудес. Он утверждает, что чудеса возможны и необходимы, поскольку Бог существует, но они были во времена пророков, Иисуса Христа, апостолов, а сейчас тех людей, которые могли бы творить чудеса, уже нет, а потому и незачем их искать.

Выступает он и против схоластической философии и богословия. Как выпускник Сорбонны, он прекрасно знал эти дисциплины. Против схоластики он выступал по всем пунктам — и против схоластического метода, и против диспутов, и против титулов и научных степеней. В «Похвале Глупости» он язвительно высмеивает философов-схоластов: «За ними следуют философы, почитаемые за длинную бороду и широкий плащ, которые себя одних полагают мудрыми, всех же прочих смертных мнят блуждающими во мраке. Сколь сладостно бредят они, воздвигая бесчисленные миры, исчисляя размеры солнца, звезд, луны и орбит, словно измерили их собственной пядью и бечевкой; они толкуют о причинах молний, ветров, затмений и прочих необъяснимых явлений и никогда ни в чем не сомневаются, как будто посвящены во все тайны природы-зиждительницы и только что воротились с совета богов. А ведь природа посмеивается свысока над всеми их догадками, и нет в их науке ничего достоверного. Тому лучшее доказательство их нескончаемые споры друг с другом. Ничего в действительности не зная, они воображают, будто познали все и вся, а между тем даже самих себя не в силах познать и часто по близорукости или по рассеянности не замечают ям и камней у себя под ногами. Это, однако, не мешает им объявлять, что они, мол, созерцают идеи, универсалии, формы, отделенные от вещей, первичную материю, сущности, особливости и тому подобные предметы, до такой степени тонкие, что сам Линкей, как я полагаю, не смог бы их заметить»[[50]](#footnote-51). Подобная философия, по утверждению Эразма, совершенно бесполезна, так как не ведет к истине и добродетели, а именно к совершенствованию в добродетелях нужно прежде всего направлять усилия человека. Философия должна быть моральной, только такая философия может быть названа истинной философией Христа. Философия должна решать задачи человеческой жизни, проблемы человека, а этого не замечала схоластическая философия. Философия должна присутствовать во всей жизни человека, вести его по жизни — именно этой теме посвящено основное произведение Эразма «Оружие христианского воина» (1501).

«Оружие христианского воина»

Главное для христианина, как указывает Эразм, это книги Священного Писания. Однако Библия написана таким образом, что немногие могут понять и правильно истолковать ее положения. Если даже святые отцы зачастую спорили друг с другом, толкуя то или иное место Библии, то что говорить о нас? Причина этого состоит в том, что Бог, снисходя к слабости человеческого разума, вынужден был говорить намеками, иносказаниями, притчами. Поэтому мы должны толковать эти притчи, чтобы правильно понять тот смысл, который Господь вкладывал в Свои слова. Нужно восходить от чувственного, т. е. от буквы, к умопостигаемому, к таинству.

Этот метод уже был разработан отцами Церкви, и Эразм совсем не претендует на то, чтобы считать себя его основоположником. По мнению Эразма, надо учиться у отцов Церкви и читать прежде всего «тех, которые дальше всего отходят от буквы. После Павла такого рода прежде всего Ориген, Амвросий, Иероним, Августин»[[51]](#footnote-52). Но прежде всего он ценит умение апостола Павла правильно понимать слова Спасителя и считает его первым среди всех философов.

Эразм Роттердамский стремился систематизировать и изъяснить учение Христа таким образом, чтобы оно было понятным для любого человека. Он опирался прежде всего на Новый Завет, ключом к пониманию которого являются произведения платоновской школы. Лучше всего, считал Эразм, в применении этого метода толкования Нового Завета преуспел Ориген. Прибегать к методу античных философов незазорно для христианина, поскольку, как пишет Эразм, для чистых все чистое. Мы не должны стыдиться философии и бояться ее, как и отцы Церкви не боялись применять языческую мудрость для понимания истин Священного Писания.

Следуя мыслям апостола Павла, Эразм пишет, что началом любой мудрости является познание самого себя. Конечно, Эразм понимает, что этот тезис высказан Сократом и подхвачен всей дальнейшей античной философией, но он уверен, что апостол Павел также следовал методу самопознания. Апостол считал предмет познания самого себя настолько сложным, что даже не осмеливался сказать, что он решил эту проблему. Тем не менее человек в борьбе со страстями должен прежде всего познавать самого себя, свою душу, свое тело, свои страсти, чтобы уметь их преодолевать, ибо главное для христианина — это не избавиться от страстей, а не давать им господствовать над собой.

Человек, по мнению Эразма (а точнее, по мнению Оригена и апостола Павла), состоит из духа, души и тела. Тело — низшая часть человека, оно даже хуже, чем у животных. Дух — это тот свет, который осеняет человека: свет истины, свет добра, свет спасения. Душа связывает дух и тело, она может направлять свои усилия или к телу, или в сторону духа, и тогда человек становится или безнравственным, или нравственным. В этом и состоит добродетель человека — в правильном направлении усилий собственной души. Человек может стать или хуже животных, или лучше ангелов — в зависимости от того, куда душа направит свои усилия. Апостол Павел называл дух внутренним человеком, а страсть — телом, плотью, внешним человеком. Цель человека — стать духом, в этом плане и должно реализовываться стремление познать самого себя.

В познании самого себя человеку мешают три зла: слепота незнания, затуманивающая разум; страсти, идущие от плоти; немощность человеческого естества. Поэтому и порядок направления усилий человека состоит именно в избавлении от этих трех зол. Сначала нужно знать истину, преодолеть слепоту незнания, затем преодолеть свою плоть, т. е. ненавидеть зло, а затем преодолеть свою немощность, т. е. быть стойким в преодолении своих страстей. Далее в «Оружии христианского воина» Эразм описывает способы реализации этого метода. На этом нет необходимости останавливаться, ибо Эразм зачастую повторяет обычные, тривиальные для любого христианина истины: веруй в Иисуса Христа, читай Священное Писание, слушайся Бога целиком, а не выбирай лишь некоторые положения, которые тебе нравятся, и т. д.

Другая работа Эразма, которая нас интересует, — «Диатриба, или Рассуждение о свободе воли» — непосредственно связана с общественной ситуацией в Европе в XVI в. — с Реформацией и ее инициатором — Мартином Лютером.

Спор с Лютером о свободе воли

Мартин Лютер (1483–1546) был сыном рудокопа, добившегося некоторого положения в обществе. С детских лет Мартин привык к тяжелому труду и лишениям и оставался всю свою жизнь грубоватым человеком, близким к простому народу. Учился Лютер в Эрфуртском университете (отец хотел видеть его юристом), там у него проявился интерес к философии и богословию. Он читает книги номиналистов и разного рода мистиков, в частности знаменитого немецкого мистика Мейстера Экхарта.

В 1505 г. Лютер поступает в августинианский монастырь в Эрфурте — как он сам говорит, из-за страха Божьего гнева. Этот страх перед Богом был главенствующей доминантой поведения Мартина Лютера. Он все время чувствовал себя греховным человеком, над которым вот-вот должен разразиться Божий гнев, так что епископ даже вынужден был иногда успокаивать Лютера, напоминая ему, что Бог может не только гневаться — Он любит нас.

Чтение мистиков укрепляет в Лютере веру в то, что спасение может быть достигнуто не благими делами, а верой в Иисуса Христа, личным общением с Богом. Так, постепенно он приходит к мысли, что «только верою оправдывается человек». В эпоху европейского Ренессанса было легко прийти к этому положению, ибо католицизм благими делами зачастую считал отнюдь не то, что считаем мы. Известный догмат об индульгенциях (о сокровищнице благих дел) приводил к порочной практике. Этот догмат вошел в практику Католической Церкви достаточно поздно (в начале 2-го тысячелетия). Он основывался на том, что разные люди достигают в своей жизни разных результатов: одни делают недостаточно благих дел для спасения и попадают в ад, а другие люди (святые) делают так много благих дел, что их остается в избытке и для других. Этот избыток хранится в так называемой сокровищнице благих дел, и любой человек своими делами на пользу Церкви может к ней приобщиться. Таким благим делом считалось и денежное вспомоществование. Если человек давал деньги Церкви, ему выдавали индульгенцию — подтверждение. На практике все выглядело просто: человек шел в церковь, покупал индульгенцию и считал, что он получил часть благодати от какого-нибудь святого, — скажем, Франциска Ассизского или Фомы Аквинского. В начале XVI в. торговля индульгенциями приняла широкий характер и использовалась для того, чтобы пополнить казну церкви.

Такие «благие» дела не могут оставить равнодушным любого нормального человека. У Мартина Лютера это вылилось в крайне противоположный вывод о том, что никакие добрые дела не нужны — достаточно лишь веры в Иисуса Христа, чтобы спастись. Точнее, указывает Лютер, искренность веры удостоверяется делами, которые следуют за ней; и если человек утверждает, что он верит в Иисуса Христа, но не делает того, о чем учил нас Господь, то этот человек лицемерит, у него нет настоящей веры. И наоборот, добрые дела без веры не могут привести человека к спасению.

Лютер чрезвычайно благоговел перед Эразмом Роттердамским, хотя, все более и более возрастая как мыслитель и богослов, он постепенно терял уважение к Эразму. Ибо, как сказал впоследствии Лютер, в Эразме больше человеческого, чем божественного. Нападал он и на Аристотеля, считая его язычником и потому неприемлемым для христианина, и на схоластику за ее метод, за уход от реальной человеческой жизни.

В октябре 1517 г. Мартин Лютер прибивает к дверям дворцовой церкви в Вюртемберге знаменитые 95 тезисов об индульгенциях, с которых и ведет свое начало эпоха Реформации. Сначала к Лютеру относятся лояльно, пытаются его образумить. Но потом, когда начинаются народные волнения и крестьяне громят католические храмы, отношение к Лютеру меняется. Выпускается папская булла об отлучении его от Церкви. Сам Лютер пугается последствий, к которым привела его деятельность, и осуждает крестьян и вообще чернь за разрушение храмов. Но факт остается: началась Реформация с крестьянскими войнами и другими насильственными действиями.

Эразм вначале сочувственно относился к Лютеру, последователи Эразма даже поздравляли Лютера с победой над Католической Церковью, чьи положения Эразм принимал не целиком. Впоследствии же Эразм начинает вести открытую полемику с Лютером, хотя многие современники говорили, что именно Эразм «снес то яйцо, которое впоследствии высидел Лютер», что корни лютеровской Реформации находятся все-таки в гуманистической философии Эразма.

Одна из проблем, которая возникала в философии и Эразма и Лютера, — проблема свободы воли. Лютер утверждал, что воля человека подобна вьючному животному, от которого не зависит, какой всадник его оседлает. Так и от человека не зависит, кто его оседлает — Бог или сатана. Человек не имеет свободной воли по отношению к Богу и ангелам. Люди от своего рождения (и даже от сотворения мира) предопределены — одни к спасению, другие к вечному осуждению.

С критикой такой концепции выступил Эразм, написав свое произведение «Диатриба, или Рассуждение о свободе воли». В ответ на это произведение Лютер написал гораздо более объемный труд — «О рабстве воли». Эразм ответил небольшим произведением, которое называется «Сверхзащита».

Оба мыслителя в данном споре апеллировали к блж. Августину, а Лютер, кроме того, упрекал Эразма в возрождении ереси пелагианства. Лютер говорил, что, согласно Августину, после грехопадения воля человека стала несовершенной и приобрела направленность к злу. В человеке обнаруживается необходимость греха, и законом его воли становится грех. Падший человек становится рабом греха и теряет свободу воли. Только Бог может направлять одних людей к спасению, а других — к осуждению.

Однако Августин не совсем отрицал свободу воли. Мы помним, что он испытал огромное влияние Плотина и был благодарен ему, что тот подсказал решение проблемы добра и зла: зло не имеет субстанциальной основы; субстанциально существует лишь добро. Поэтому если человек остался человеком, то и природа его осталась доброй. Она стала извращенной, но осталась доброй; человек не может извратиться настолько, что станет злым, — зла не существует как некой субстанции. Человек не стал злым окончательно, а лишь удалился от добра.

Человек и после грехопадения остался человеком, т. е. существом, способным совершать добрые дела. Но отличие человека от Адама и Евы состоит в том, что они делали добрые дела исключительно из любви к Богу. Именно любовь к Богу делает доброе дело действительно добрым. Падший человек делает добрые дела исходя из других соображений — эгоистических или любых других мирских, но никогда — из любви к Богу. Всегда в человеке присутствует какой-то земной момент, каким бы нравственным он ни был. Именно поэтому Августин и делает вывод, что человек всегда грешит. Если он делает благой поступок, но не из любви к Богу, — это и есть грех. Это не отрицает свободы человека, но он не может достичь такой же свободы, какая была у Адама, — свободы совершать поступки исходя из любви к Богу. Благодать для того и дана человеку, чтобы он освободился от своей греховности и направил свою собственную волю на путь спасения.

Таким образом, Августин пытается соединить необходимость благодати с наличием свободы. В разные периоды своего творчества он по-разному оценивал их роль: первоначально он склонялся к признанию свободы воли, а в конце жизни считал первенствующей благодать. Поскольку учение Августина становится впоследствии одним из наиболее распространенных учений, то богословы по-разному понимали это учение. Одни, как, например, Лютер, апеллировали к Августину, защищая положение об отсутствии у человека свободы воли, другие, как Эразм Роттердамский, находили у Августина положения о наличии у человека свободы воли. При этом Эразм даже утверждал, что «Августин после борьбы с Пелагием оказался менее прав по отношению к свободной воле, чем был прежде»[[52]](#footnote-53) (). О наличии свободной воли, считает Эразм, свидетельствует само Священное Писание, хотя там есть и тайны, о которых Бог пожелал, чтобы мы о них не знали, но многие места прозрачны и явны. Мнение Лютера, что всем в мире движет необходимость и что у человека нет никакой свободы, совершенно бесполезно и, более того, нечестиво, ибо тогда получается, что Бог Сам творит в нас и добро и зло, а потому, творя добро, как бы Сам награждает Себя за это добро, а творя зло, потом наказывает людей за то зло, которое Он в них совершил. Эта концепция совершенно превратно учит о Боге, всеблагом существе, а к тому же подрывает нравственность, потому что человек теряет всякую надежду на спасение, не находя никакой основы для борьбы со своими страстями, со своей плотью.

Лютер же утверждает полную зависимость человеческой воли от Бога. Говорить, что человек сам своими делами совершает свое спасение, может только совершенно не верящий в Бога человек. Ведь в таком случае получается, что Бог не промыслитель и не Спаситель, а лишь наблюдатель. Это чистое пелагианство, философский деизм. «Чего ты добиваешься этим своим советом, кроме того, что слова Божьи должны зависеть, жить или погибать по воле и желанию людей? Писание говорит обратное: все живет и погибает по воле и желанию Божьему и, наконец, молчит вся земля перед лицом Его. Речи, подобные твоим, должен был бы говорить тот, кто полагает, что Бог живой — это какой-то легкодумный и глупый пустозвон, выступающий с трибуны, и его слова можно истолковывать как хочешь»[[53]](#footnote-54), — упрекает Эразма Лютер. Позиция Лютера основана на признании иерархии творения, согласно которой действие может совершаться лишь от высшего по направлению к низшему, иначе говоря, человек не может влиять на Бога. Поэтому и спасение человека зависит не от его дел, а только от воли Бога: «Я говорю здесь так: если будет доказано, что наше спасение зависит не от наших усилий и помыслов, а от деяний одного только Бога — что я ниже, в основной части своего рассуждения, надеюсь неопровержимо доказать,— то разве не будет из этого ясно, что если Бог не присутствует в нас Своим деянием, то все, что мы делаем, — зло и мы неизбежно совершаем то, что не имеет никакого отношения к спасению? Потому что если не мы, а один только Бог творит в нас спасение, то — волей-неволей — без Его деяния мы ровным счетом ничего не способны сделать для своего спасения»[[54]](#footnote-55). Свободная воля присуща только Богу, ведь свобода — это независимость, а полностью независимым от всего можно считать лишь Его. «…Свободная воля — это просто имя Бога, которым можно называть одно только божественное величие. Потому что она творит все, что пожелает, и на небесах, и на земле, как поет об этом псалмопевец. Если же кто собирается наделить ею людей, то это все равно что наделять человека свойствами самого Бога, а это уже такое богохульство, страшнее которого и быть ничего не может»[[55]](#footnote-56), — указывает Лютер.

Поскольку Лютер чаще всего цитирует Писание, то и Эразм прибегает к этому методу, цитируя Писание в подтверждение своих положений. Да, соглашается Эразм, в Писании есть много мест, которые говорят, что у человека действительно нет никакой свободной воли. Поэтому Эразм прибегает к методу аллегорического толкования, говоря, что Писание, и особенно эти неясные места, следует толковать аллегорически. Особенность же Лютера и вообще всех реформаторов состоит в утверждении, что Писание не нужно толковать, — если Бог захотел что-то сказать людям, Он сказал это именно так, а не иначе. Поэтому Писание само по себе ясно, и каждый человек, читая его, должен понимать все так, как сказано.

Отвечая на это, Эразм ссылается на отцов Церкви, говоря, что даже они часто противоречат друг другу в толковании одних и тех же мест. На это лютеране отвечали, что отцы Церкви — это всего лишь люди, которые могут ошибаться. Но кто же тогда дает истинное толкование? Лютеране: те, в которых есть Дух. А как определить, в ком есть Дух и почему нет Духа у отцов Церкви? Лютеране: проповедь Евангелия завершилась с апостолами и возобновилась лишь сейчас. Но почему вы уверены, что Святой Дух есть в вас? Докажите это чудесами. Ведь даже апостол Павел доказывал это чудесами, не говоря уж об отцах Церкви. На это лютеране отвечали, что Писание достаточно ясно, так зачем же его толковать и доказывать, что в нас есть Святой Дух? Но тогда почему противоречили друг другу отцы Церкви? Возникает порочный круг. Его блестяще воспроизводит Эразм в своей книге.

Он приводит рассуждения Августина, что Адам был создан с непорочной и свободной волей (у свободы человека была и формальная, и качественная сторона). Теперь в нас воля и, особенно, разум затемнены грехом, но воля испортилась не настолько, чтобы мы не могли служить благу. Благодать лишь помогает нам направить на это свои усилия.

Конечно, этот спор не убедил ни одну из сторон, и Эразм и Лютер остались при своем мнении.

§ 9. Мишель Монтень

Наиболее значительным французским философом Возрождения является Мишель Монтень (1533–1592). Он родился в дворянской семье; отец его был весьма знатным человеком и заседал в парламенте г. Бордо. Мать была крещеная еврейка. Мишель получил хорошее образование, прекрасно знал древние языки (греческий и латынь). Он учится в колледже в Бордо, затем идет по стопам отца и занимается политикой (некоторое время был даже мэром Бордо, поддерживал партию короля), но в 70-е гг. XVI в. уединился в родовом замке и занимался литературной деятельностью, писал знаменитые «Опыты».

Монтень является родоначальником нового литературного жанра — эссе. Его «Опыты» — это собрание различных эссе, написанных живым французским языком (не латынью), чтобы как можно больше людей познакомились с его произведениями, ибо он считал, что пишет главным образом для них. В своих эссе Монтень показал себя прекрасным знатоком истории, но исторические сюжеты служат ему лишь способом описания различных сторон человеческой природы. Зависть, гнев, суетность существования, скорбь, сомнение, жестокость, пьянство, любовь и другие страсти человека являются предметом рассмотрения Монтеня. Но и это, в конце концов, служит Монтеню поводом для главного — для познания самого себя. В предисловии к «Опытам» он пишет: «…содержание моей книги — я сам»[[56]](#footnote-57).

Для Монтеня основная проблема — проблема человека, но не того человека, который занимает центральное место во Вселенной, как у флорентийских платоников, не человека вообще, а человека обычного, конкретного: «Другие творят человека, я же только рассказываю о нем»[[57]](#footnote-58). Это новый предмет для философии, в соответствии с ним Монтень придумывает и новую форму ее изложения.

Философия, по мысли Монтеня, должна вернуться к повседневной жизни. Орудием для этого является самопознание: «Прослеживать извилистые тропы нашего духа, проникать в темные глубины его, подмечать в нем те или иные из бесконечных его малейших движений — дело весьма нелегкое, гораздо более трудное, чем может показаться с первого взгляда... Вот уже несколько лет, как все мои помыслы устремлены на меня самого, как я изучаю и проверяю только самого себя, а если я и изучаю что-нибудь другое, то лишь для того, чтобы неожиданно в какой-то момент приложить это к себе или, вернее, вложить это в себя»[[58]](#footnote-59). Монтень призывает отказаться от любых авторитетов и школ, ибо они не могут привести человека к знанию. Поэтому он критикует схоластику, ибо она неистинна, так как основана на традициях, а не на четком и прочном философском фундаменте, который проверен и доказан.

Подлинная философия может быть только свободной, не принимающей на веру никакие доводы и положения. Поэтому она существовала в античном мире, но схоластика ушла от нее, и один из признаков того, что она не является подлинной философией, — то, что схоластика везде одинакова. Подлинная философия всегда свободна. Как различны свободные люди, так отличаются друг от друга и философии. Такое разнообразие философских школ мы видели именно в античной Греции, поэтому античная философия и есть истинная свободная философия.

Главный порок для философии, по мысли Монтеня, это власть авторитета, отсутствие свободы. Поиск истины в такой философии подменяется толкованием, экзегетикой. А подлинная философия говорит о человеке, о его конкретных нуждах, о его радостях и болях, горе и счастье, и поэтому подлинная философия, как и подлинный человек, радостна и счастлива. «Странное дело, но в наш век философия, даже для людей мыслящих, всего лишь пустое слово, которое, в сущности, ничего не означает; она не находит себе применения и не имеет никакой ценности ни в чьих-либо глазах, ни на деле. Полагаю, что причина этого — бесконечные словопрения, в которых она погрязла. Глубоко ошибаются те, кто изображает ее недоступною для детей, с нахмуренным челом, с большими косматыми бровями, внушающими страх. Кто напялил на нее эту обманчивую маску, такую тусклую и отвратительную? На деле же не сыскать ничего другого столь милого, бодрого, радостного, чуть было не сказал — шаловливого. Философия призывает только к праздности и веселью. Если перед вами нечто печальное и унылое, значит философии тут нет и в помине»[[59]](#footnote-60).

Потому и вносит Монтень новый метод в философию; этим же обосновывается и его выбор приоритетов среди античных философов. Монтеня не интересуют ни Платон, ни платоники, ни перипатетики (Аристотеля он не любит, потому что это философ, канонизированный схоластикой), наиболее близки ему скептики.

Несколькими десятками лет ранее были опубликованы трактаты Секста Эмпирика (вначале «Три книги Пирроновых основоположений», а потом и «Против ученых»). Эти трактаты были изданы с целью предотвращения религиозных войн. Издатель Эрве, найдя книги Секста Эмпирика, подумал, что скептические аргументы могут помочь людям понять, что истину они не знают, а потому не стоит спорить о том, в чем ты не можешь быть абсолютно уверен. Такая антиреформаторская направленность издателей Секста Эмпирика и привела к появлению книг античного скептика.

Трактаты Секста Эмпирика, однако, не стали очень известными. Реформаторы мало интересовались философией и даже, наоборот, упрекали в скептицизме других философов (в том числе Эразма Роттердамского). Монтень же стал тем философом, который популяризировал идеи античных скептиков.

В 1487 г. вышла работа испанского богослова Раймунда Сабундского «Естественная теология», в которой тот, сам будучи католиком, пытался доказать возможность рационального доказательства истин христианства. На него ополчилась Католическая Церковь, упрекая Раймунда за то, что он принижает веру перед разумом. В ответ на это Монтень пишет «Апологию Раймунда Сабундского», где пытается доказать, что Раймунд в любом случае не смог бы достичь поставленной цели, ведь человеческий разум не может доказать вероучительные положения. Защита положений Раймунда у Монтеня, таким образом, оборачивается скорее критикой его противников, защитников обычной религиозной веры. Но поскольку вопросы религии Монтеня, собственно, не интересовали, то это был лишь повод для возобновления интереса к скептическим аргументам. «Апология» сводилась к тезису, что человеческий разум ничего не может доказать, в том числе и существование Бога.

В работе «Апология Раймунда Сабундского» Монтень пересказывает многие аргументы Секста Эмпирика. И со временем благодаря влиянию, которое Монтень оказывал на современную ему Европу, идеи скептиков стали все глубже проникать в умы философов. Уже после Монтеня разражается настоящий скептический кризис, сменяющий то увлечение платонизмом, которое существовало в возрожденческой Италии. Преодолеть этот кризис сможет впоследствии лишь Рене Декарт.

Однако сам Монтень не был столь последовательным скептиком, как пирроники. Его скептические аргументы в основном были направлены против религиозного фанатизма. Как язвительно выражался Монтень, «заживо поджарить человека из-за своих домыслов — значит придавать им слишком большую цену»[[60]](#footnote-61). Самая большая ценность для Монтеня, конечно же, человек; никакие догматы и положения не могут по своей ценности сравниться с человеческой жизнью. Именно поэтому он и пишет «Апологию», поэтому и распространяет идеи скептиков.

Сомнения Монтеня направлены против общепризнанного, против традиций — т. е. того, что давно уже следовало изжить, преодолеть, что существует не потому, что является истиной, а потому, что люди привыкли в это верить, привыкли не сомневаться. Для того чтобы познать истину, необходимо сомнение во всем. Обо всем может знать только Бог: «Знание и мудрость являются уделом только Бога, лишь Он один может что-то о Себе мнить, мы же крадем у Него то, что мы себе приписываем, то, за что мы себя хвалим»[[61]](#footnote-62). Именно самоуверенность порождает все человеческие пороки: «Самомнение — наша прирожденная и естественная болезнь»[[62]](#footnote-63). Чтобы прийти к истинному знанию, человек должен для начала убедиться, что он ничего не знает. Именно для этого и использует Монтень скептические аргументы. Лишь с того момента, когда человек очистит себя от различных предрассудков, и начинается истинное познание. Поэтому скептицизм для Монтеня не цель, не конец, а начало истинного философствования. Скептицизм есть средство очищения от различных предрассудков, в том числе философских и религиозных.

Но скептицизм есть не только начало познания, но и его результат, потому что чем больше человек познаёт, тем больше он убеждается в слабости своего знания, недостаточности своих познаний. Поэтому, не отвергая знания вообще, Монтень утверждает относительность знания: человек кое-что знает, но абсолютного знания у него быть не может. Процесс познания, по Монтеню, бесконечен. Знания начинаются от ощущений, но ощущения сами по себе текучи, как показывают скептические тропы Энесидема, да и сам мир текуч, поэтому знание о мире хотя и возможно, но недостоверно.

Антисхоластическая направленность у Монтеня соседствует с антиантропоцентристской позицией. Антропоцентризм утверждает, что все в мире существует для человека. Монтень же указывает, что человек есть часть природы — разумная, нравственная, но всего лишь часть. Поэтому человек должен признать тот неумолимый факт, что он живет по законам природы и, действуя согласно этим законам, может обрести свободу. Здесь явно повторяется стоический тезис, что свобода есть действие в согласии с необходимым, неумолимым законом природы.

Мишель Монтень возражает и против антропоморфного понимания Бога. Если о Боге и можно говорить, то только как о существе, безмерно превосходящем любые описания. Нельзя говорить о Боге как о человеке, наделяя Его такими категориями, как разум, воля, любовь и т. д. Бог находится выше всего, поэтому Он настолько выше мира, что отношение к нему у Бога весьма безразличное. Бог ничего не выделяет в этом мире, для Него все одинаково — и человек, и лист на дереве. Человек не должен кичиться своим положением, потому что для Бога все равны. Каждая вещь в природе для Бога одинакова, и управляет Он всем одинаково.

Разные религии потому и существуют, что они по-разному представляют далекого и непознаваемого Бога. В каждой религии, по мысли Монтеня, есть часть истинной религии, и христианство не должно претендовать на то, что оно есть религия истинная. Он доказывает это тем, что «признаки одинаковы у всех религий: чаяния, вера, чудесные события, обряды, покаяния, мученичества»[[63]](#footnote-64), а к тому же некоторые христиане по своим моральным качествам гораздо хуже, чем многие атеисты и язычники: «Сравните наши нравы с нравами магометанина или язычника — вы увидите, что мы окажемся в этом отношении стоящими ниже»[[64]](#footnote-65).

Принадлежность человека к той или иной религии определяется, по Монтеню, случайными факторами, например его национальностью. «Мы христиане в силу тех же причин, по каким мы являемся перигорцами (Перигор — регион на юго-западе Франции. — *В. Л.*) или немцами»[[65]](#footnote-66), — пишет он. Поэтому нравственность нужно строить не на религиозных, а на природных основаниях. Основы нравственности заложены в самой природе, а поскольку природа ничего не говорит нам о бессмертии нашей души, то душа не бессмертна и умирает вместе с телом. Но это не разрушает нравственность, и Монтень, как до него Пьетро Помпонацци и некоторые аверроисты, повторяет тезис, что отсутствие веры в бессмертие души и надежды на загробное воздаяние не устраняют, а вносят истинную нравственность. Не веря в загробное воздаяние, человек лишается эгоистических основ и живет по истинно нравственным законам. Эти нравственные законы устанавливаются природой; познавая их, человек живет нравственной жизнью.

Этика Монтеня перекликается с этикой эпикурейской, согласно которой человек, с одной стороны, должен прожить незаметно, довольствуясь благами, которые дает ему природа, и не выдумывая излишних роскошеств (Монтень понимает Эпикура в аутентичном его смысле), а с другой — смысл и цель человеческой жизни состоят в стремлении к счастью. Поэтому и этика Монтеня жизнерадостна в эпикурейском смысле слова. Цель жизни может состоять только в самой жизни.

§ 10. Наука и натурфилософия в XVI веке

В XVI в. в Италии, в отличие от Германии и Франции, где Ренессанс в основном затрагивал религиозные вопросы, начинается активное увлечение познанием природы. Правда, нельзя назвать это наукой в современном смысле слова. Философы этого направления предлагали свои умозрительные гипотезы относительно мира, частично основываясь на опытном его познании, но гораздо чаще далеко выходя за его пределы, придумывая те или иные различные натурфилософские концепции. Объединяло многих из них, кроме интереса к познанию мира, еще одно — стремление к его переустройству, к овладению им. Искусство владения миром, умения превращать одни вещи в другие (например, металлы — в золото, болезнь — в здоровье и т. п.) они, вслед за Фичино, называли магией, различая темную, демоническую магию, которую они в согласии с Церковью осуждали, и магию естественную, научную. Знаменитый врач Парацельс, Агриппа Неттесгеймский, автор «Оккультной философии», Томмазо Кампанелла, знаменитый не только своей моделью идеального государства («Город Солнца»), но и своей философией, обосновывающей естественную магию, — вот далеко не полный перечень философов этого рода.

Другая особенность натурфилософии XVI в. — обожествление природы, представление о ней как о живом организме. К этому выводу приводило философов их стремление найти в природе источники ее движения, не прибегая при этом к концепции неподвижного перводвигателя. Например, Бернардино Телезио считал такими источниками движения тепло, идущее от неба, и холод, идущий от земли. Франческо Патрици утверждал, что поскольку способность движения имеется лишь у живого существа, т. е. у существа, имеющего душу, то и мир наш одушевлен и является живым организмом. Томмазо Кампанелла также был согласен с тем, что мир есть чувствующее животное, а основой мира являются так называемые прималитеты, т. е. мощь, мудрость и любовь.

Разумеется, построения вышеназванных мыслителей с большой натяжкой можно считать научными. К современной науке они не имеют никакого отношения. Примером может служить отказ Р. Декарта от встречи с Т. Кампанеллой, которой так добивался последний. Декарт ответил, что знает об учении Кампанеллы достаточно, чтобы не желать личной беседы с мыслителем, чьи взгляды безнадежно устарели. Однако в XVI в. появляются и мыслители, которых с полным правом можно назвать предшественниками современной науки. Это прежде всего Леонардо да Винчи и Николай Коперник. В отличие от натурфилософов и магов, они первостепенное значение уделяли, во-первых, опытному познанию, а во-вторых, математике. Современные учения, не основанные на опыте, Леонардо называет ложными, в отличие от истинных наук, основанных на опыте и проверенных математически: «Истинные науки — те, которые опыт заставил пройти сквозь ощущения и наложил молчание на языки спорщиков. Истинная наука не питает сновидениями своих исследователей, но всегда от первых истинных и доступных познанию начал постепенно продвигается к цели при помощи истинных заключений, как это явствует из первых математических наук, называемых арифметикой и геометрией, т. е. числа и меры»[[66]](#footnote-67). Упоминание числа и меры явно неслучайно и отсылает нас к Книге премудрости Соломона, в которой сказано, что Бог «все расположил мерою, числом и весом» (Прем. 11, 21). Опыт и математика — вот основания истинной науки: «Все наше познание начинается с ощущений»[[67]](#footnote-68), «Опыт никогда не ошибается, ошибаются наши суждения»[[68]](#footnote-69), «Никакой достоверности в науках нет там, где нельзя приложить ни одной из математических наук, и в том, что не имеет связи с математикой»[[69]](#footnote-70). Леонардо понимает, что в мире царит необходимость, познавая которую ученый может приблизиться к познанию Бога, потому что необходимость природы — это необходимость Божественного Промысла: «О чудесная необходимость, ты с величайшим умом понуждаешь все действия быть причастными причин своих, и по великому и непререкаемому закону повинуется тебе в кратчайшем действовании всякая природная деятельность!.. Это направляет человеческое размышление к созерцанию божественному»[[70]](#footnote-71).

Николай Коперник, великий математик и астроном, долгие годы бывший церковным каноником в городе Фромборк на севере Польши, всем прекрасно известен своей революционной заменой геоцентризма на гелиоцентризм. Однако что привело польского астронома отказаться от привычного всем и основанного на несомненном доверии чувствам факта о неподвижности Земли и, наоборот, подвижности Солнца? Дело в том, что основанная на аристотелевской физике птолемеевская картина столкнулась с серьезной трудностью — необходимостью объяснения движения планет, которые никак не хотели двигаться вокруг Земли по окружностям, как о том писал Аристотель. Для этого Птолемей придумал некие эпициклы, вымышленные окружности, центры которых находятся на других окружностях, центром которых является неподвижная Земля. Так что планеты движутся одновременно по нескольким окружностям, и орбита их представляет довольно сложное образование. Исходя из предположения, что мир «ради нас создан великолепнейшим и искуснейшим Творцом всего»[[71]](#footnote-72), а премудрый Бог не мог устроить столь запутанную систему планет и звезд, а должен был устроить все изящно и просто, Коперник предположил, что центром мира может быть Солнце, и, опираясь на многолетние астрономические наблюдения, доказал истинность этого своего предположения.

Таким образом, мы видим, что в XVI в. в Европе сосуществуют два типа познания мира: первый, стремившийся найти источник движения в самом мире, и второй, указывавший на Творца этого мира как на причину его упорядоченности и закономерности. Первый способ приводил к пантеизму и магии и не дал соответствующих плодов в плане научного познания мира, а второй, опиравшийся на христианское понимание мира, наоборот, породил в XVII в. совершенно новый тип мировоззрения — экспериментальное математическое естествознание.

§ 11. Джордано Бруно

Одним из наиболее известных мыслителей, сильно повлиявшим на современную ему эпоху в плане познания природы, был Джордано Бруно. Он родился в 1548 г. в г. Нола близ Неаполя и был сожжен на костре на площади Цветов 17 февраля 1600 г.

Джордано родился в семье мелкого дворянина, учился в местной латинской школе, затем слушал лекции в Неаполитанском университете. Чтобы продолжить образование, в 1565 г. вступил в доминиканский монашеский орден. Однако Бруно не вписывался в рамки ордена. Он проявляет свободомыслие, начинается инквизиционный процесс, и Бруно в 1576 г. бежит в Рим, потом странствует по Италии, а затем уезжает в Женеву, где его начинают преследовать уже не католики, а кальвинисты. Он попадает в тюрьму, выйдя из которой уезжает во Францию, живет сначала в Тулузе, преподавая в местном университете, а затем уезжает в Париж, где также преподает философию. В 1583 г. он переезжает в Лондон (разумеется, не по своей воле), где живет до 1585 г., и это один из наиболее плодотворных периодов его жизни. Он пишет здесь большинство своих произведений в форме диалогов (выделяются два диалога — «О причине, начале и едином» и «О бесконечности, вселенной и мирах»; оба написаны в 1584 г. в Оксфорде), преподает в Оксфордском университете. Но вновь уезжает из Англии — сначала во Францию, потом в Германию. Преподает в Вюртемберге, где подвергается преследованиям со стороны лютеран. Бруно опять странствует и вынужден в конце концов вернуться на родину, в Италию.

В Венеции он устраивается домашним учителем к одному из патрициев (в Падуанский университет его не допускают). Хозяин начинает донимать Джордано требованием, чтобы тот рассказал ему о своем тайном знании и поспособствовал его власти над миром. Бруно вынужден уехать. Хозяин, обидевшись, доносит инквизиции, что у него жил еретик. В 1592 г. инквизиция заключает Бруно в тюрьму — сначала в местную, венецианскую, а через год — в римскую. Восемь лет он находился в заточении, но не отказался от своих убеждений. 17 февраля 1600 г. Бруно был сожжен на костре. Известна его фраза, после того как произнесли приговор: «Вам должно быть гораздо более страшно выносить свой приговор, чем мне его выслушивать».

Что же это за ересь, в которой обвинили Джордано Бруно? Атеистическая пропаганда утверждает, что он был сожжен за свои научные убеждения — прежде всего за поддержку учения Коперника.

Однако коперниканство Бруно — лишь небольшой частный случай его более общей пантеистической системы. Основная проблема Бруно обусловлена его философскими привязанностями. Его главным учителем был Николай Кузанский. Повлияли на него и греческие неоплатоники, и мусульманские средневековые философы Авиценна и Аверроэс, и религиозная магия, особенно учение Гермеса Трисмегиста, а также естественно-научные взгляды Николая Коперника. Все эти учения он и пытался синтезировать в своем учении, которое в целом является возрождением неоплатонизма и герметизма. При этом магико-герметические идеи занимали его воображение целиком и полностью, и платонизм для Бруно был лишь их философской основой. Как пишет Фр. Йейтс в своем замечательном исследовании, «Бруно выступал в роли фичиновского мага. …Философия Бруно в сущности герметическая… он был герметическим магом самого радикального типа, с магико-религиозной миссией, символом которой была система Коперника»[[72]](#footnote-73). Но при этом Бруно идет дальше Фичино: если Фичино всерьез принимал слова блж. Августина о демоническом характере герметизма и стремился как-то согласовать посредством платонизма учение Гермеса с христианством, то Бруно такой необходимости не испытывает и прямо заявляет о превосходстве герметического учения над христианским.

В работах Бруно часто встречаются известные нам неоплатонические термины: «единое», «ум», «душа», «материя». Правда, понимает он их не как Плотин (не как уровни бытия), а в духе Николая Кузанского, для которого Бог есть максимум и минимум, высшее единство мира. Бруно даже буквально повторяет многие положения Кузанца: «…бесконечная прямая линия становится бесконечной окружностью. Вот, следовательно, каким образом не только максимум и минимум совпадают в одном бытии, как мы это доказали уже в другом месте, но также в максимуме и минимуме противоположности сводятся к единому и безразличному»[[73]](#footnote-74). Но при этом, в отличие от Кузанца, не отождествлявшего Бога и мир и по-христиански видевшего существенное отличие между ними, Бруно такое отождествление проводит, опираясь на неоплатоническую философию. Для Бруно Бог — это Единое, Он есть и причина бытия (ибо Бог есть Единое), и само бытие (ибо все бытие едино). Поэтому Бог и мир есть одно и то же. В мире соединяются все его противоположности — возможность и действительность, дух и материя. Мир не рождается и не уничтожается, поскольку мир и Бог есть одно и то же.

Собственно, у Джордано Бруно мы видим одно из наиболее последовательных выражений пантеистической концепции. Поскольку Бог бесконечен, постольку и мир бесконечен; поскольку Бог, будучи максимумом, является и минимумом, ведь Он содержится и в каждой точке этого мира. Каждая часть, каждый элемент мира есть одновременно и Бог. «Бог есть бесконечное в бесконечном, он находится во всем и повсюду, не вне и не над, но в качестве наиприсутствующего»[[74]](#footnote-75). А поскольку движущим механизмом мира (тем началом, которое приводит мир в движение и одушевляет его) является Бог, постольку же в силу совпадения минимума и максимума каждая часть мира является Богом и потому каждая часть мира, каждый его атом имеют источник движения сами в себе. Мир и Бог тождественны, поэтому мир развивается сам.

В мире, как и в Боге, совпадают все противоположности, поэтому нельзя разделять мир на материю и форму. Будучи противоположностями, они совпадают, поэтому нельзя помыслить материю без формы, как и форму без материи. Поэтому же нельзя и определить Бога, ибо определение предполагает некоторое ограничение, а Бог, включая в Себя все определения, все противоположности, превосходит какое-либо определение. В Боге совпадают единственность и множественность, минимум и максимум, прямая является одновременно и кривой (явное заимствование у Николая Кузанского), холод одновременно является теплом, возникновение предполагает уничтожение и т. д. Весь мир постоянно изменяется, и ничто не тождественно самому себе.

Джордано Бруно возражает против аристотелевского разделения материи и формы и указывает, что не существует никакой первоматерии. Материя и форма существуют всегда вместе, поэтому материя вечна. Мир не сотворен во времени, он так же бесконечен и вечен, как и Бог.

Материя имеет сама в себе способность к движению и к образованию форм: «…материя все производит из собственного лона, так как природа сама есть внутренний мастер, живое искусство, удивительная способность, одаренная умом, вызывающая к действительности свою, а не чужую материю»[[75]](#footnote-76). Поскольку материя имеет источник движения в себе, то и весь материальный мир одушевлен, весь мир сам несет в себе жизненное начало. Но Бруно не считает, что это так, потому что существует отдельная от мира его душа, которая независима от мира и придает ему способность к движению, душа — это сама вещь, внутренняя сила, присущая любой вещи.

Материя понимается как вещество, состоящее из неделимых атомов, поскольку существует предел деления в природе — нечто неделимое, что уже не делится на другие части. Эти предельно малые частицы, атомы, обладают способностью к самодвижению, ведь они, будучи минимальными, совпадают с Богом, который также есть и минимум и максимум. Разумеется, будучи живыми и самодвижущимися элементами бытия, атомы подчиняются только сами себе, что исключает возможность подчинения законам природы.

Во Вселенной, которая, как и Бог, является бесконечной, нет никакого центра. Ни Землю, ни человека мы таковым считать не можем. Во Вселенной все однородно, любая точка может быть одновременно названа центром: «Таким образом Земля является центром не в большей степени, чем какое-либо другое мировое тело»[[76]](#footnote-77), «ибо во Вселенной нет середины и нет окружности, или, если хочешь, повсюду есть середина и каждую точку можно принимать за часть окружности по отношению к какой-либо другой середине или центру»[[77]](#footnote-78) (и здесь очевидно влияние Николая Кузанского). Да и сам Бруно отдает должное Кузанцу, говоря, что «к этому способу познания приблизился, если не дошел до этого, Николай Кузанский в своем “Ученом незнании”»[[78]](#footnote-79). Земля не находится в центре мира, а является одной из планет, которых в мире бесконечное множество. По этой причине Бруно принимает учение Коперника, однако ему неинтересны математические расчеты польского астронома. То, что Солнце находится в центре, а не вращается вокруг Земли, для Бруно очевидно исходя из герметических постулатов, согласно которым Солнце занимает особое место в мире. Однако на основании аргументов, почерпнутых у Николая Кузанского, Бруно критикует концепцию Коперника, который остановился на изменении геоцентрической системы на гелиоцентрическую, оставив тем не менее сферу неподвижных звезд. Джордано возражает против этого и вслед за Николаем Кузанским утверждает, что мир бесконечен. Звезды — это такие же солнца, они тоже могут иметь вокруг себя планеты, на которых тоже может быть жизнь. Впрочем, жизнь есть не только на планетах, но и на солнцах тоже, «ибо в таком случае они не были бы мирами, а были бы пустынными и бесплодными массами»[[79]](#footnote-80).

В теории познания Бруно тоже следует за мыслью Николая Кузанского и повторяет ту же самую иерархию способностей человека: ощущения, обобщение, рассудок, интеллект, ум. Каждый раз человек, начиная свои познания от чувственных вещей, обобщает чувства, абстрагируется от них, делает обобщение, а затем производит рассудочный анализ, восходя от них к некоторым определениям, а затем от определений восходит еще выше — к мистическому созерцанию всего во всех противоположностях. Превосходя ограниченность дискурсивного мышления, ум созерцает Бога, объединяющего в Себе все противоположности.

Однако познание человеком Бога не самоцель. Бруно расходится с Плотином, утверждая, что знания имеют, кроме чисто теоретического значения, еще и практическую цель: познавая мир, человек может создавать некую практическую магию (по терминологии Бруно) и таким образом управлять природными явлениями и совершенствовать человеческую жизнь.

Бруно отрицает личное бессмертие. Душа после смерти соединяется с Единым, поэтому человек должен искать смысл жизни в самой жизни. Главное для человека — постоянный труд по совершенствованию себя и мира. Именно в труде, в господстве над миром и состоит назначение человека. Вместо религии откровения Бруно настаивает на том, что должна быть религия разума.

Преследование Джордано Бруно со стороны Католической Церкви не было преследованием за его естественно-научные убеждения. Бруно не был самостоятельным ученым, его естественно-научная теория была лишь фрагментом, заимствованным им у Николая Коперника и Николая Кузанского, аспектом его пантеистического философско-религиозного учения. Из материалов процесса над Бруно видно, что осуждали его за то же, за что осуждали и других еретиков: за несогласие с догматическим учением католической Церкви. Из материалов следственного дела видно, за что осуждали Бруно: он говорил, «что невозможно, чтобы дева родила, смеясь и издеваясь над этим верованием людей»[[80]](#footnote-81); отрицал промысл Божий, возводя хулу на Бога и Иисуса Христа, и говорил: «Предатель, кто правит этим миром, ибо не умеет им хорошо управлять»[[81]](#footnote-82); считал почитание икон идолопоклонством и т. п.

Таким образом, Джордано Бруно не был ученым, и осудили его не за его научные труды (которых у него не было), а за его богохульные высказывания и еретическую философию. Конечно, это ни в коей мере не оправдывает сожжение на костре, но и представлять Бруно жертвой науки также не следует.

1. Выбор Вергилия для Данте неслучаен. Во-первых, у Вергилия в «Энеиде» описано путешествие Энея по загробному миру, а во-вторых, в «Буколиках» он пророчески описал рождение божественного младенца. [↑](#footnote-ref-2)
2. В своей автобиографии, написанной незадолго до смерти, Петрарка довольно негативно описывает свою любовь к Лауре: «Притом вскоре, приближаясь к сороковому году, когда еще было во мне и жара и сил довольно, я совершенно отрешился не только от мерзкого этого дела, но и от всякого воспоминания о нем, так, как если бы никогда не глядел на женщину; и считаю это едва ли не величайшим моим счастием и благодарю Господа, который избавил меня, еще во цвете здоровья и сил, от столь презренного и всегда ненавистного мне рабства» (*Петрарка*. Автобиография. Исповедь. Сонеты. М., 1915. С. 58–59). [↑](#footnote-ref-3)
3. *Петрарка Ф.* Сочинения философские и полемические. М., 1998. С. 251. [↑](#footnote-ref-4)
4. Там же. С. 252. [↑](#footnote-ref-5)
5. Там же. С. 356. [↑](#footnote-ref-6)
6. *Петрарка*. Автобиография. Исповедь. Сонеты. М., 1915. С. 222–223. [↑](#footnote-ref-7)
7. *Валла Л.* Рассуждения о подложности так называемой Дарственной грамоты Константина // Итальянские гуманисты XV века о Церкви и религии. М., 1963. С. 213. [↑](#footnote-ref-8)
8. Там же. С. 179. [↑](#footnote-ref-9)
9. Там же. С. 214. [↑](#footnote-ref-10)
10. *Валла Л.* Об истинном и ложном благе // *Валла Л.* Об истинном и ложном благе. О свободе воли. М., 1989. С. 229. [↑](#footnote-ref-11)
11. Там же. С. 228. [↑](#footnote-ref-12)
12. Там же. С. 105. [↑](#footnote-ref-13)
13. Там же. С. 95–96. [↑](#footnote-ref-14)
14. Там же. С. 229. [↑](#footnote-ref-15)
15. Там же. С. 95. [↑](#footnote-ref-16)
16. Там же. С. 114. [↑](#footnote-ref-17)
17. Там же. С. 106. [↑](#footnote-ref-18)
18. *Валла Л.* О монашеском обете // Итальянские гуманисты XV века о Церкви и религии. М., 1963. С. 108. [↑](#footnote-ref-19)
19. Там же. С. 126–127. [↑](#footnote-ref-20)
20. *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 122. [↑](#footnote-ref-21)
21. Там же. С. 123. [↑](#footnote-ref-22)
22. Там же. [↑](#footnote-ref-23)
23. *Георгий Гемист Плифон.* Законы // *Медведев И. П.* Византийский гуманизм XV-XVI вв. СПб., 1997. С. 285. [↑](#footnote-ref-24)
24. *Пико делла Мирандола*. Речь о достоинстве человека // Эстетика ренессанса: В 2 т. Т. 1. М., 1981. С. 249. [↑](#footnote-ref-25)
25. *Николай Кузанский.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1980. С. 51. [↑](#footnote-ref-26)
26. Там же. С. 65. [↑](#footnote-ref-27)
27. Там же. С. 54. [↑](#footnote-ref-28)
28. Там же. С. 84. [↑](#footnote-ref-29)
29. Там же. Т. 2. С. 141. [↑](#footnote-ref-30)
30. Там же. Т. 1. С. 131. [↑](#footnote-ref-31)
31. Там же. Т. 1. С. 133–134. [↑](#footnote-ref-32)
32. Там же. С. 140. [↑](#footnote-ref-33)
33. Там же. С. 150. [↑](#footnote-ref-34)
34. Там же. С. 259. [↑](#footnote-ref-35)
35. Там же. С. 161. [↑](#footnote-ref-36)
36. Там же. С. 397–398. [↑](#footnote-ref-37)
37. Там же. С. 173. [↑](#footnote-ref-38)
38. *Макьявелли Н.* Сочинения исторические и политические. Сочинения художественные. Письма. М., 2004. С. 131–132. [↑](#footnote-ref-39)
39. Там же. С. 132. [↑](#footnote-ref-40)
40. Там же. С. 129. [↑](#footnote-ref-41)
41. Там же. С. 130. [↑](#footnote-ref-42)
42. Там же. С. 173. [↑](#footnote-ref-43)
43. Там же. С. 174. [↑](#footnote-ref-44)
44. Там же. С. 272. [↑](#footnote-ref-45)
45. Там же. С. 108. [↑](#footnote-ref-46)
46. Там же. С. 105. [↑](#footnote-ref-47)
47. Там же. С. 104–105. [↑](#footnote-ref-48)
48. *Помпонацци П.* Трактаты «О бессмертии души», «О причинах естественных явлений». М., 1990. С. 119. [↑](#footnote-ref-49)
49. Там же. С. 272. [↑](#footnote-ref-50)
50. *Эразм Роттердамский.* Похвала Глупости. М., 1991. С. 106. [↑](#footnote-ref-51)
51. *Эразм Роттердамский.* Оружие христианского воина // *Эразм Роттердамский.* Философские произведения. М., 1986. С. 103. [↑](#footnote-ref-52)
52. *Эразм Роттердамский.* Диатриба, или Рассуждение о свободе воли // *Эразм Роттердамский*. Философские произведения. М., 1986. С. 279. [↑](#footnote-ref-53)
53. *Мартин Лютер.* О рабстве воли // *Эразм Роттердамский.* Философские произведения. М., 1986. С. 326–327. [↑](#footnote-ref-54)
54. Там же. С. 330–331. [↑](#footnote-ref-55)
55. Там же. С. 334. [↑](#footnote-ref-56)
56. *Монтень М.* Опыты: В 3 кн. Кн. 1. М., 1954. С. 7. [↑](#footnote-ref-57)
57. *Монтень М.* Опыты: В 3 кн. Кн. 3. М., 1960. С. 26. [↑](#footnote-ref-58)
58. *Монтень М.* Опыты: В 3 кн. Кн. 2. М., 1958. С. 58. [↑](#footnote-ref-59)
59. *Монтень М.* Опыты: В 3 кн. Кн. 1. С. 208. [↑](#footnote-ref-60)
60. *Монтень М.* Опыты: В 3 кн. Кн. 3. С. 318. [↑](#footnote-ref-61)
61. *Монтень М.* Опыты: В 3 кн. Кн. 2. С. 139. [↑](#footnote-ref-62)
62. *Монтень М.* Опыты: В 3 кн. Кн. 2. С. 143. [↑](#footnote-ref-63)
63. Там же. С. 131. [↑](#footnote-ref-64)
64. Там же. [↑](#footnote-ref-65)
65. Там же. С. 135. [↑](#footnote-ref-66)
66. *Леонардо да Винчи.* Об истинной и ложной науке // Избранные естественно-научные произведения. М., 1955. С. 9–10. [↑](#footnote-ref-67)
67. Там же. С. 10. [↑](#footnote-ref-68)
68. Там же. С. 11. [↑](#footnote-ref-69)
69. Там же. С. 12. [↑](#footnote-ref-70)
70. Там же. С. 713. [↑](#footnote-ref-71)
71. *Николай Коперник.* О вращениях небесных сфер. М., 1964. С. 13. [↑](#footnote-ref-72)
72. *Йейтс Фр.* Джордано Бруно и герметическая традиция. М., 2000. С. 158. [↑](#footnote-ref-73)
73. *Бруно Дж.* Философские диалоги. М., 2000. С. 147. [↑](#footnote-ref-74)
74. *Бруно Дж.* О безмерном и неисчислимых // *Горфункель А.Х.* Джордано Бруно. М., 1973. С. 158. [↑](#footnote-ref-75)
75. Там же. С. 158. [↑](#footnote-ref-76)
76. *Бруно Дж.* Философские диалоги. С. 194. [↑](#footnote-ref-77)
77. Там же. С. 288. [↑](#footnote-ref-78)
78. Там же. С. 223. [↑](#footnote-ref-79)
79. Там же. С. 222–223. [↑](#footnote-ref-80)
80. Джордано Бруно перед судом инквизиции: Краткое изложение следственного дела Джордано Бруно // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1958. Т. 6. С. 383. [↑](#footnote-ref-81)
81. Там же. С. 385. [↑](#footnote-ref-82)