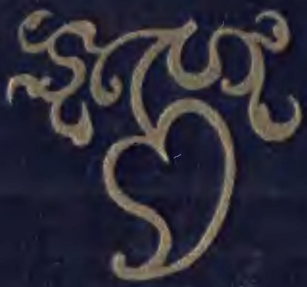
А.Х. ГОРФУНКЕЛЬ

ГУМАНИЗМ И НАТУРФИЛОСОФИЯ ИТАЛЬЯНСКОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ



ИЗДАТЕЛЬСТВО
•МЫСЛЬ•

А.Х. ГОРФУНКЕЛЬ

ГУМАНИЗМ И НАТУРФИЛОСОФИЯ ИТАЛЬЯНСКОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ

ИЗДАТЕЛЬСТВО
·МЫСЛЬ·
МОСКВА
1977

1 Ф
Г 70

РЕДАКЦИИ ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Г $\frac{10501\text{-}081}{004(01)\text{-}77}$ БЗ-82-3-76

© Издательство «Мысль». 1977

ПАМЯТИ УЧИТЕЛЯ
МАТВЕЯ АЛЕКСАНДРОВИЧА
ГУКОВСКОГО
С БЛАГОДАРНОСТЬЮ
ПОСВЯЩАЮ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемое исследование посвящено анализу главных проблем философии итальянского Возрождения, и прежде всего натурфилософии XVI — начала XVII в., основные предпосылки расцвета которой были созданы «классическим» итальянским гуманизмом XIV—XV столетий, а также флорентийским неоплатонизмом второй половины XV в.

Философии итальянского Возрождения не повезло в историко-философской литературе. В общих обзорах, учебниках, лекционных курсах ей уделяется крайне незначительное место. Дело не только в количестве страниц: авторы исходят из молчаливого предположения, что между античной философией и философией Нового времени, начинающейся с «века гениев», в истории философской мысли лежит более чем тысячелетний провал. Правда, средневековье в последнее время в значительной мере восстановлено в своих правах и период схоластики рассматривается более или менее углубленно, что позволило раскрыть действительное богатство мысли «мастеров диалектики» XII—XIV вв. Возрождение же все еще считается каким-то промежуточным (в лучшем случае именуемым «переходным») этапом, не имеющим самостоятельного историко-философского значения. При этом никто не ставит под сомнение значение эпохи Возрождения в истории культуры в целом, не говоря уже о литературе и искусстве. Но если историки философии проходят мимо Возрождения как особого, самостоятельного и исторически значимого этапа, то исследователи культуры сходятся с ними в том, что за собственно философской мыслью Возрождения не признают ни ориги-

нальности, ни глубины, не видят в ней адекватного выражения эпохи, сравнимого с достижениями живописи, поэзии, архитектуры.

Существенной задачей и необходимым условием исследования анализируемой проблемы является, на наш взгляд, выделение философии эпохи Возрождения в качестве самостоятельного этапа философской мысли, не смешиваемого ни с предшествующей, ни с последующей традицией. Между тем ее, как правило, рассматривают либо в качестве последнего этапа средневековой философской мысли, либо в качестве первого, еще несовершенного и недостаточно развитого этапа философии Нового времени. В одних случаях вслед за Гегелем, включавшим философскую мысль эпохи Возрождения в раздел средневековой философии, видят в ней лишь «разложение того, что было твердо установлено в схоластической философии» (13, 98) *, в других, вслед за Виндельбандом, объединяют ее с философией XVII столетия (см. 12, 107), и тогда за мыслителями этой эпохи остается лишь роль предшественников, которые в слабой мере сумели выразить то, что впоследствии стало достоянием философского и научного мышления Нового времени. В результате соединение в одном историческом периоде Бруно и Кампанеллы, с одной стороны, и Декарта, Спинозы и Лейбница — с другой, приводит к «подтягиванию» первых до уровня вторых, к признанию за философами эпохи Возрождения тех же, но еще слабо развитых и недостаточно выраженных достоинств, что и за философами XVII столетия.

Между тем речь должна идти о качественно различных этапах научного и философского мышления, о принципиально разных системах. Нельзя считать философию Бруно «плохим» спинозизмом или философию Кампанеллы «недоразвитым» картезианством. Между ними существует качественный разрыв, не менее существенный, чем между Возрождением и средневековьем, между гуманизмом и схоластикой, и нелепо было бы мерить то, что Виндельбанд именует «фантастической натурфилософией» Телезио и Патрици (см. там же, 95; 98—99),

---

* Здесь и далее первая цифра в скобках обозначает номер источника в списке литературы, вторая — страницу источника; цифра курсивом обозначает том, если издание многотомное.

мерками нового, экспериментального и математического, естествознания.

Положение не спасает и оговорка о «переходном» характере философии эпохи Возрождения. Переходный характер эпохи не может лишить ее собственного лица и конкретной качественной определенности. Задача состоит в том, чтобы выявить ее собственные черты, особенности и только тогда определить ее историческое место, ее подлинные заслуги, ее роль в дальнейшем духовном развитии человечества, ее значение для последующих эпох. Выделение философии итальянского Возрождения в качестве особого этапа в истории философской мысли обусловлено специфическим характером возникающих в эту эпоху проблем, связанных с потребностями общественного развития и накоплением научных знаний, проблем, постановка и решение которых составили историческую заслугу той пробуждающейся новой философии «великих итальянцев», от которых «ведет свое летосчисление новая философия» (1, *20*, 508; 347).

Поскольку философия «есть духовная квинтэссенция своего времени» и «представляет собой живую душу культуры» (1, *1*, 105), философия итальянского Возрождения должна рассматриваться в тесной связи с эпохой, ее породившей и обусловившей. Только такое рассмотрение может послужить основой для научных выводов относительно характерных черт и особенностей этой философии, для установления ее генетических связей с предшествующим развитием философской мысли и для выяснения исторической роли изучаемого явления и его места в историко-философском процессе. Подобный подход не отвергает историзма, но отбрасывает прочь всякий провиденциализм. Данная философская система взглядов, отвечающая на запросы своего времени, существует в своей эпохе независимо от того, что и как будет из нее воспринято в дальнейшем. Разумеется, при этом не следует смешивать анализ воззрений мыслителя с точки зрения современной ему социальной действительности и их оценку в свете дальнейшей исторической перспективы: конкретно-исторический подход является предварительным условием объективности такой оценки.

Сказанное не означает, что предпринятое нами исследование ставит своей целью апологию философии

итальянского Возрождения. Речь не идет о «возвышении» эпохи, о превознесении ее мыслителей и их заслуг. Рассмотрение системы взглядов в целом требует внимательного анализа ее внутренней структуры, учета как ее «положительных», так и «отрицательных» сторон без расчленения ее на составные части. При этом нельзя забывать, что то, что в свете дальнейшей исторической перспективы оказалось недостатком данной системы, было продолжением ее достоинств. Более того, часто именно «недостатки» и несовершенства оказывались важнейшим условием и истоком для появления наиболее значительных и перспективных идей.

Предпринятое исследование ограничено рамками собственно философии итальянского Возрождения. Проблема воздействия философской культуры Италии XIV—XVI вв. на европейскую философию в целом, равно как и проблема «заальпийских» влияний на итальянскую философскую мысль, потребовала бы специального обширного изложения. Однако при написании работы оказалось необходимым уделить внимание тем связям, которые существенно определяли постановку и решение кардинальных вопросов философии итальянского Возрождения. Речь идет прежде всего о средневековой аверроистской и неоплатонической традиции, никак не ограничиваемой Италией, а также о решающем воздействии идей Николая Кузанского и Николая Коперника на развитие космологических взглядов в натурфилософии XVI — начала XVII в.

Требование максимального учета исторической ситуации, в которой приходилось действовать мыслителям эпохи Возрождения, заставило предпослать основным разделам исследования краткую вводную главу. Здесь вряд ли уместно было бы ограничиться общей исторической характеристикой в отрыве от анализа творчества мыслителей, когда невольно совершается элементарная логическая ошибка «после — стало быть, поэтому», и хронологическая последовательность предстает как причинная связь. Речь идет не о пассивном фоне, а о живой среде, в которой философ — не позирующий между декорациями резонер, но активный участник событий. Поэтому представилось необходимым проследить проявление социально-экономических и политических противоречий эпохи в идейных конфликтах, отразившихся в

суждении и восприятии современников и участников событий. Речь идет прежде всего о главном трагическом противоречии Италии XVI столетия — о крушении идеалов гуманизма, иллюзий «золотого века» в связи с наступлением эпохи упадка, католической реакции и Контрреформации.

Говоря о философии эпохи Возрождения, необходимо было выявить философское содержание гуманистического движения, определившего развитие европейской культуры на протяжении нескольких столетий. Прежде чем возникла философия эпохи Возрождения, должно было произойти возрождение философии в ее ином по сравнению со схоластикой понимании, философии, освободившейся от роли служанки богословия. Не затрагивая непосредственно широких онтологических проблем, гуманисты выдвинули на первый план учение о человеке, вопросы морали, политики, эстетики. Но, создавая учение о достоинстве человека, они неизбежно должны были затронуть проблемы отношения человека и природы, человека и бога, преодолевая метафизический дуализм средневекового сознания, выдвигая враждебный аскетизму принцип оправдания природы и человека.

Особый и весьма важный для истории гуманизма вопрос — его отношение к христианству. Современное состояние исследований позволяет отвергнуть и модернизаторские представления о гуманизме как явлении в целом антихристианском, и концепции «католического» Возрождения, служившего чуть ли не прологом Контрреформации. Гуманизм не отрицал христианство, но дал ему новое, чуждое средневековой аскетической традиции истолкование. Ярчайшим выражением этой тенденции явился «христианский гуманизм» Эразма Роттердамского и Томаса Мора, имевший своих предшественников в итальянском гуманизме и павший жертвой католической реакции после Тридентского собора. [155]

Среди актуальных проблем, связанных с исследованием философской мысли итальянского Возрождения, важное место занимает вопрос об оценке ренессансного неоплатонизма.

Неоплатоники Флорентийской академии, включив в сферу своего рассмотрения широкие онтологические проблемы, тем самым отвоевывали эту область у сред-

невековой схоластики и богословия. Поставив в центр внимания коренные проблемы отношения мира и бога, бога и человека, они отвергли традиционное креационистское решение этих проблем и выработали новую, в тенденции пантеистическую (хотя и окрашенную в мистические тона) картину мира.

В связи с этим необходимо обратить внимание на ту специфическую форму, в которой ставился и решался мыслителями итальянского Возрождения основной вопрос философии. В теологизированном обществе, каким было общество средневековья и каким пыталась его сохранить католическая церковь эпохи Контрреформации, центральной проблемой философии оказывалась проблема отношения бога и природы.

Наибольшей глубины и значительности постановка коренных философских проблем в эпоху Возрождения достигает в итальянской натурфилософии XVI — начала XVII в., представляющей собой завершение эволюции и высшее достижение философской мысли эпохи. Сами мыслители этого времени именовали себя «натуральными» философами, имея в виду не только предмет своего исследования — философию природы, но и естественный, «натуральный» подход к познанию законов мироустройства, противостоящий как книжному знанию схоластики, так и теологическим построениям.

Обычно натурфилософия итальянского Возрождения рассматривается в качестве одного из направлений философской мысли наряду с направлением гуманистическим или естественнонаучным (см. 47, 85). В действительности натурфилософия, понимаемая как философия природы, объясненной из ее «собственных начал» (по удачному, ставшему почти провербиальным выражению Бернардино Телезио), есть явление гораздо более широкое, не вмещаемое в рамки ограниченного направления, традиции, школы. Она есть ведущее движение, определяющая тенденция философской мысли эпохи, вбирающая в себя самые разные и порой противоречивые традиции. Ее проявления мы обнаруживаем и в университетском аристотелизме, и у придворных неоплатоников, и в официальной науке, и в любительских изысканиях вольных академий.

Преимущественный интерес к итальянской натурфилософии XVI — начала XVII в. определил и построение

главных разделов данного исследования. Их задачей является не последовательное рассмотрение отдельных философских систем, а комплексный анализ главнейших проблем, поставленных итальянской мыслью этого периода в ходе ее развития. В существующих обобщающих трудах по истории философской мысли эпохи Возрождения (Дж. Саитта, Э. Гарен, Э. Ведрин, В. В. Соколов), как правило, рассматриваются воззрения отдельных выдающихся мыслителей эпохи с тем только отличием, что фигурам наиболее крупным посвящаются целые главы, авторы же менее знаменитые группируются вместе по школам и направлениям. Понимая всю плодотворность подобного монографического метода, мы попытались здесь рассмотреть центральные проблемы итальянской натурфилософии не только на материале произведений двух-трех наиболее «знаменитых» представителей этого философского движения, но и учитывая сочинения их менее славных предшественников и современников, последователей и учеников. Поэтому наряду с именами Бруно и Кампанеллы читатель встретится на страницах этой книги с менее популярными — Телезио и Патрици, Кардано и Фракасторо, Помпонацци и Порцио, а то и с мало у нас известными, такими, как Пьер-Анджело Мандзолли и Агостино Дони. При этом речь идет не о справедливости и «равном» представительстве: привлечение тех или иных авторов XVI — начала XVII в. диктовалось их действительным вкладом в развитие отдельных проблем и разделов философии, степенью их причастности к натурфилософскому движению итальянской мысли.

Итальянская натурфилософия эпохи Возрождения, разумеется, никогда не осознавала и не конституировала себя как сколько-нибудь сформированное направление. Формальное понятие школы к ней неприменимо. Более того, при всей вражде «натуральных философов» к ортодоксальной схоластике в их собственных рядах отнюдь не царил хрестоматийный мир и согласие, и резко пренебрежительный отзыв Бруно о Патрици не составляет исключения. Несогласию в их рядах немало способствовал и их ярко выраженный индивидуализм: каждый стремился создать свой собственный вариант картины мира и далеко не всегда охотно признавал зависимость от предшественников и современников.

И все же объединяло их достаточно многое, чтобы позднейший исследователь имел основание выявить в их многообразном философском наследии некую общую тенденцию. Речь идет не о нивелировке. Индивидуальные отличия и особенности сами по себе представляют слишком характерную общую особенность итальянской натурфилософии XVI — начала XVII в., чтобы ими можно было безболезненно пренебречь. Именно в индивидуальных особенностях отдельных систем подчас больше, чем в совпадениях, проявляет себя общая тенденция натурфилософской мысли.

Поэтому безуспешной была бы попытка смоделировать натурфилософию итальянского Возрождения в виде некоего общего знаменателя, пренебрегая индивидуальными отличиями. Отдельные ее особенности и черты нашли наиболее яркое выражение у разных мыслителей, иные — и весьма существенные — проблемы были наиболее глубоко разработаны подчас в сочинениях авторов менее заметных. Так, если космологические идеи натурфилософии наиболее ярко и последовательно выражены в творениях Джордано Бруно, то последовательно разработанные в духе телезианского сенсуализма антропологию и теорию познания мы обнаружим в единственном дошедшем до нас сочинении Агостино Дони «О природе человека».

Понимая натурфилософию как систему взглядов, мы не имеем в виду завершенную и законченную конструкцию. Именно постоянное борение мысли, трагические противоречия и поиски истины в большей мере выражают существо натурфилософии итальянского Возрождения, нежели сумма полученных результатов. В отличие от великих мастеров схоластики ни один из мыслителей XVI — начала XVII в. не смог бы представить итог своего философствования в виде строгой «суммы», наподобие монументальных сводов святого Фомы. Единственная в своем роде попытка, предпринятая Томмазо Кампанеллой, относится к концу рассматриваемого нами периода и свидетельствует уже о глубоком кризисе натурфилософии.

Невозможность строгой классификации авторов XVI — начала XVII в. по школам и направлениям определяется характерной для них и унаследованной ими от гуманистической культуры свободой выбора традиции.

Даже Помпонацци, этот признанный глава современных ему аристотеликов, в чьи служебные обязанности входило толкование перипатетической философии, воспринял филологические уроки гуманизма, усвоил многое из концепции человека флорентийских неоплатоников и склонялся к стоицизму в решении коренных проблем мироздания. Чезальпино перетолковывал Аристотеля в духе новейшего натурализма. Даже возвышенный платонизм в поэме Пьер-Анджело Мандзолли «Зодиак жизни» порой отдает откровенным эпикуреизмом. Такое смешение различных, противоречивых, казалось бы, несовместимых традиций предстает в виде единого сплава в «философии рассвета» Джордано Бруно, сумевшего воспринять и объединить традиции неоплатонизма и Лукреция, аверроизма и пифагорейства, Николая Коперника и Раймунда Луллия.

Результат несводим к истокам. Поэтому отнюдь не генеалогией и не формальной принадлежностью к школе определяется причастность к натурфилософскому движению, но постановкой и решением коренных философских проблем, и прежде всего, как точно обозначил ее Джузеппе Саитта, «трагической проблемы» мира и бога — главнейшей для итальянской мысли XVI — начала XVII столетия. Связанными с ней оказываются все остальные вопросы: проблема истины, в которой нашел выражение глубочайший конфликт между натурфилософией и ортодоксальной католической теологией, проблема знания о мире и «магического» использования этого знания, проблема отношения натурфилософов XVI — начала XVII в. к религии и церкви в бурную эпоху религиозных конфликтов и войн. Этот круг проблем и является предметом исследования данной книги, завершаемой «Заключением», в котором автор попытался рассмотреть значение философии итальянского Возрождения для создания предпосылок нового, экспериментально-математического естествознания, а также философии Нового времени.

История идей неотделима от истории людей, трагедия мысли — от трагедии личности. Чтобы верно понять и оценить всю сложность мировоззрения мыслителя, необходимо исходить не только из его сочинений, но и из той полемики, которая велась вокруг них, из фактов его биографии, из суждений современников, единомышлен-

ников и врагов. Это тем более существенно для эпохи, когда полемическое сочинение оборачивалось доносом, а начатый на университетской кафедре диспут находил завершение в камере пыток и на костре.

Безнадежной и бессмысленной была бы попытка представить «типичную» фигуру философа итальянского Возрождения. Что общего между благополучным университетским профессором Помпонацци, придворным философом Патрици и всеми гонимым «академиком без академии» Джордано Бруно? Разве что судьба (не людей, а учений): не все кончали костром, но многие — Индексом запрещенных книг.

Есть и другая общность — разносторонность и широта интересов: Кардано занимался геометрией, арифметикой, музыкой, астрологией, оптикой, медициной, магией, географией, архитектурой, политикой, теологией и толкованием снов; Фракасторо с равным интересом предавался врачеванию, поэзии, астрономии; Чезальпино оставил труды по ботанике, анатомии, математике; Делла Порта сочетал страсть к научному экспериментированию с сочинением комедий; книги Патрици затрагивают вопросы математики, оптики, космологии, поэтики, историографии, политики, военного искусства, он занимался мелиорацией и книжной торговлей. Бруно считал, что настоящий философ должен быть художником. Почти все они были поэтами: философские поэмы писали Пьер-Анджело Мандзолли, Шипионе Капече, Аонио Палеарио, Джордано Бруно, сонеты — тот же Бруно и Кампанелла. Трагедия Кампанеллы о Марии Стюарт до нас не дошла, но «Подсвечник» Бруно — памятник и философии, и драматургии, а его диалоги заставляют вспомнить о традиции итальянской комедии, восходящей к Пьетро Аретино и Макиавелли. Эта широта интересов, это сочетание наук и художеств — не только свидетельство личной одаренности, но и характернейшая черта философской культуры эпохи.

Глубоки и многообразны связи натурфилософов итальянского Возрождения с современной им наукой. Многие из них заняли прочное место в истории естествознания, немыслимой без математических открытий Кардано, учения Фракасторо о контагии, вклада Чезальпино в систематизацию растений и минералов и в открытие кровообращения. И как неразделим философ и ученый

в наследии каждого из названных трех мыслителей, так неотделима натурфилософия XVI — начала XVII в. в целом от современного ей естествознания, даже когда речь идет о «чистых» философах, не оставивших конкретных естественнонаучных исследований и открытий. Космология Патриции, Бруно, Кампанеллы не только генетически тесно связана с открытиями Коперника, Тихо Браге и Галилея. Она и сама явилась фактором дальнейшего развития знаний о мире.

Они писали преимущественно по-латыни, ибо таков был язык европейской философии и науки. Но постепенно на протяжении XVI столетия итальянский язык все более предъявляет свои права. Сочинения Платона и Аристотеля были полностью переведены на народный язык, равно как и многие другие творения античных авторов. В середине столетия флорентийский чулочник Джамбаттиста Джелли перевел на тосканский диалект философские трактаты Симоне Порцио. Бернардино Телезио, озабоченный распространением своей философии природы, поручает своему ученику Ф. Мартелли перевод книги «О природе согласно ее собственным началам», а после смерти учителя выходит написанное на итальянском языке «Краткое изложение философии Бернардино Телезио», принадлежащее Серторио Кваттромани. Патриции пишет и по-итальянски, и по-латыни, а творчество Бруно и Кампанеллы целиком двуязычно, и в этом их последователем и продолжателем станет Галилей.

Среди философов итальянского Возрождения есть и домоседы, как Помпонацци и Фракасторо, есть и страстные путешественники. Но изгнанничество станет преобладающей разновидностью любви к странствиям в конце XVI столетия.

В наши дни, с горечью замечал в то время один богослов, все стали подвергать сомнению. Натурфилософы сомневаются и отрицают. Их объединяет вражда к традиции, ненависть к авторитету. Не верность школе, а новаторство, оригинальность своих идей почитают они за достоинство, подчас склоняясь даже и к преувеличению собственных заслуг. Впрочем, к слову сказать, скромность вообще не была достоинством создателей философии итальянского Возрождения: за безличную анонимность монашеских орденов и университетских коллегий

держались скорее защитники традиционного авторитарно-догматического сознания. Кардано заявлял, что в его трактате «О тонких материях» речь пойдет о вещах, неслыханных на протяжении столетий. Телезио своим именем открывал изложение философии природы согласно ее собственным началам: «Бернардино Телезио Козентинец думал так». Патриции в самом названии своей книги «Новая философия Вселенной» подчеркивал новизну представляемых в ней воззрений и тоже именем своим открывал их изложение и обещал читателю открытие «от века неслыханных аксиом и парадоксов». Кампанелла отстаивал право ученого и философа на новизну: само слово «новатор», обозначавшее по традиции еретика, привносившего вредные нововведения в учение церкви, нуждается, утверждал он, в переосмыслении и оправдании.

При всем различии характеров, судеб, воззрений представленных здесь мыслителей их объединяет на страницах этой книги отнюдь не авторский произвол. Здесь есть определенная преемственность. Она идет от Помпонацци к Порцио, а от него — к Бруно; от Мандзолли — к Бруно и Патрици; от Телезио — к Персио, Бруно и Кампанелле. Прямые ученики и продолжатели были, кажется, только у Телезио. Но имелась общность интересов и поисков. Была переписка и полемика Телезио и Патрици. Кампанелла, едва поспевший к гробу Телезио, автора поразившей его книги «О природе согласно ее собственным началам», стал первым защитником философии Телезио от нападок представителя схоластической ортодоксии Джакомо-Антонио Марты. В римской тюрьме он, вероятно, смог познакомиться с Бруно, в доме кардинала Чинцио Альдобрандини — с Франческо Патрици. В юности он встречался с Галилеем и из тюрьмы переписывался с ним. Трагическое одиночество мыслителей итальянского Возрождения — легенда романтической историографии, результат неосведомленности и предвзятых суждений. У них был круг почитателей, единомышленников и друзей.

Но их объединяло и другое: постановления Конгрегации индекса запрещенных книг, инквизиционных трибуналов. Одна и та же эпоха порождает мучеников и палачей. Возрождение дало примеры не только мученичества, но и отречения, прислужничества, доносительства. Мы

знаем, как много выросло из стоического мужества Пьетро Помпонацци. Но была и иная линия, идущая от его старшего современника и коллеги по падуанскому аверроизму Николетто Верниа, отрекшегося и покаявшегося в конце жизни. Ученик Верниа Агостино Нифо опровергал Помпонацци. Ученик Нифо Марта обличал Симоне Порцио и Бернардино Телезио. Доминиканец Бартоломео Спина нападал на Помпонацци, его ученик с благословения учителя — на Коперника. Анализ воззрений натурфилософов немыслим без учета этой полемики.

Предлагаемое читателю исследование построено на основании разнообразных источников. Прежде всего это тексты произведений самих мыслителей. В тех случаях, когда существуют новейшие критические научные издания текстов (это относится к большинству сочинений Джордано Бруно, ко многим из произведений Кампанеллы, в меньшей мере — к трактатам Помпонацци, Телезио и Патрици), предпочтение, естественно, отдается таким изданиям. Но даже в этих случаях автор не считал возможным пренебрегать изучением рукописной и старопечатной традиции. С этой целью было проведено обследование фондов крупнейших советских книгохранилищ, благодаря чему удалось обнаружить и учесть превосходные собрания уникальных изданий XV—XVII вв.

Одними текстами произведений изучаемых авторов вряд ли можно ограничиться исследователю философии XVI — начала XVII в. Не менее существенное значение имеет и исторический контекст: официальная и полемическая литература того времени, постановления церковных соборов, папские буллы, частная переписка, произведения художественной литературы и изобразительного искусства, воспоминания современников и протоколы инквизиционных процессов. Все это с необходимостью должно быть учтено при изучении той исторической ситуации, в которой развивалась итальянская философская мысль рассматриваемой эпохи.

Все материалы для основных исследовательских разделов работы, а в значительной мере и для вводных ее частей используются в оригинале. Большая их часть вообще не переводилась на новые европейские языки. В тех немногочисленных случаях, когда существуют доброка-

чественные русские переводы (речь идет только о некоторых произведениях гуманистов XV в., об итальянских диалогах Джордано Бруно, о «Городе Солнца» и некоторых отрывках из других произведений Томмазо Кампанеллы), они при цитировании всякий раз сверялись с оригиналом.

Проделанная нами работа была бы неосуществима без постоянной помощи и дружеского содействия со стороны сотрудников многих отечественных книгохранилищ. Всем им по праву принадлежит глубокая признательность автора.

ГЛАВА ПЕРВАЯ



«ЗОЛОТОЙ ВЕК» И ИНКВИЗИЦИЯ

На исходе XV столетия философы и астрологи, проповедники и поэты были охвачены напряженным ожиданием грядущих перемен: в древних пророчествах и в небесных знамениях они искали объяснений и оправданий своим предчувствиям, возникшим из реального опыта и событий вполне земных. «Наш век — век воистину золотой, — писал фламандскому астроному Павлу Миддельбургскому основатель флорентийской Платоновской академии Марсилио Фичино. — Он возродил свободные искусства, которые уже почти погибли, — грамматику, поэзию, ораторское искусство, живопись, скульптуру, архитектуру, музыку и древние напевы орфеевой арфы... Во Флоренции воссиял из мрака свет платоновской мудрости, а в Германии именно в наше время были изобретены орудия для печатания книг» (101, *1*, 944). Ему восторженно вторил гуманист Эджидио да Витербо: «Ведь это же, мой Марсилий, наступило царство Сатурна, золотой век, воспетый оракулами и Сивиллой!» (112, 89). В открытиях Колумба, в «удвоении» известного европейцам мира он видел признаки наступления новой эры.

Разрыв со средневековьем ощущали все — кто с гордостью, кто с тревогой. «После захвата варварами Италии и славных провинций, — писал гуманист Аонио Палеарио, — на многие и многие столетия наступила тьма во всех науках, так что не только свободные искусства, но и ремесла пришли в упадок. Извращены были не только искусство красноречия и древняя латынь, но даже и сама форма литературы, примеры чему дошли до наших дней. Что же, полагаете вы, произошло с теологией?

И тут разве не распространилась тьма? И издревле идущее суеверие выдавало себя за благочестие...» И только теперь, в новые времена, «ум человеческий возвысился, души (на что мы едва уж могли надеяться) как бы пробудились от долгого сна и усердным трудом и старанием достигли успехов» (139, 398).

Критическая, иногда даже и несправедливо критическая, но необходимая для решительного движения вперед переоценка достижений средневековой науки и культуры становится общим местом в сочинениях филологов и историков, философов и естествоиспытателей. Петр Рамус, реформатор логики и смелый борец со схоластикой, уверенно заявлял: «На протяжении одного столетия мы увидели бóльшие успехи в науке, чем наши предки за все предшествующие четырнадцать веков» (130, 9). «Нет сомнения, что наши открытия равны открытиям древних, а часто и превосходят их», — писал в трактате о методе изучения истории Жан Боден (160, 71), замахиваясь уже не только на «готическое» средневековье, но и на святыню гуманистов — классическую древность. «Никогда в прошлом не было века, — свидетельствовал историк Леон Леруа, — когда бы культура и свободные искусства достигли столь великого совершенства, как теперь. За последние сто лет не только стали очевидны вещи, прежде сокрытые во тьме невежества, но оказались известны такие, которые были полностью неведомы древним: новые моря, новые земли, новые типы людей, законов, обычаев, нравов, новые травы, деревья, минералы, новые изобретения, такие, как книгопечатание, артиллерия, компас...» (там же, 72).

Уже и соревнование с титанами классической древности казалось по плечу. «Ничто не мешает тому, чтобы век наш породил людей, в философии равных Платону и Аристотелю, в медицине — Гиппократу и Галену, в математике — Эвклиду, Архимеду и Птолемею. Нет века более счáстливо, чем наш, расположенного к прогрессу культуры», — так уверенно отдавал Л. Леруа предпочтение своей эпохе (там же, 81). И не о равенстве — о превосходстве заявит к концу столетия Серторио Кваттромани, ученик Бернардино Телезио, предваряя краткое изложение телезианской философии похвальным словом XVI столетию: «Наш век столь счастлив и столь богат великими и блистательными умами, что нет у него осно-

ваний завидовать древним, ни даже тем, быть может, что будут после нас. Ибо он породил людей выдающихся в познаниях и науках и других, открывших вещи, весьма полезные и служащие украшению человеческой жизни, и таких, наконец, которые, пересекая моря, проникли в края и страны, неведомые прежним народам» (156, 77—78).

Ровесник XVI столетия натурфилософ, математик и врач Джироламо Кардано, подводя в автобиографии итоги своей долгой и неспокойной жизни, несмотря на присущую ему склонность искать объяснения в звездах и в таинственных свойствах вещей, едва ли не главной — и притом естественной — своей удачей считал время, в которое привелось ему появиться на свет: «Как на первое из удивительных в моей жизни явлений, хотя оно и не выходит за пределы естественного, следует указать на то, что я родился в том веке, когда был открыт весь земной шар, тогда как в древности было известно не более одной его трети... Есть ли что-либо более удивительное, чем пиротехника и человеческая молния, которая гораздо опаснее молнии небожителей? Не умолчу я и о тебе, великий магнит, о тебе, ведущий нас по безбрежным морям в темные ночи во времена ужаснейших бурь в далекие неведомые края! Прибавим к этому еще четвертое открытие — изобретение книгопечатания; созданное руками людей, придуманное их гением, оно соперничает с божественными чудесами, ибо чего же еще недостает нам, кроме овладения небом?» (29, 171—172).

Мечту об «овладении небом», как и зародившуюся после космологических теорий Джордано Бруно и астрономических открытий Галилея мечту о полетах к иным небесным телам, подхватит XVII век. И Томмазо Кампанелла напишет на заре столетия, что жители «Города Солнца» изобрели искусство летать. Подводя в застенках неаполитанской тюрьмы итоги славного XVI века, он припишет соляриям свое восхищение тем, «что в наш век совершается больше событий за сто лет, чем во всем мире их совершилось за четыре тысячи лет; что в одном столетии вышло больше книг, чем их вышло за пять тысяч лет», и увидит в «изумительных изобретениях компаса, книгопечатания и огнестрельного оружия» «знаменательные признаки» грядущих перемен (81, 459—460).

О том же независимо от Кампанеллы, в те же годы и почти в тех же выражениях писал Иоганн Кеплер в трактате «О новой звезде», вышедшем в свет в 1606 г.: «Право же, за последние 150 лет произошло так много и столь значительных событий, что больше едва ли и могло бы произойти...» Вслед за гуманистами он решительно противопоставил свое время тысячелетнему варварству средневековья: «Мир со времен падения прежней Римской империи из-за вторжения варварских народов впал как бы в глубокую спячку и проспал таким образом около тысячи лет, а с 1450 г., пробудившись, вернулся к прежней бодрости». Правда, он не вполне отвергал наследие культуры предшествующих столетий: «Я не отрицаю, что и тогда многие совершали великие деяния, но если сравнить их с нашими, то окажется, что они достигались скорее числом, чем умением, и не были долговечны» (119, 329).

Интересно, что Кеплер, давая астрологическое объяснение происшедшим благодетельным переменам, ссылаясь на воздействие небесных светил (что было для него, как и для многих его современников, проявлением естественной закономерности в жизни природы и человеческой истории), обращал внимание и на социальные причины того «сна» и «невежества», каким представлялись ему средние века: были «уничтожены государственные установления, попраны целительные обряды, произросли варварские обычаи, коих остатки мы ныне осмеиваем и презираем; правосудие было низвергнуто и царило голое насилие; разбой стал занятием знати...» (там же). Из-за всего этого господствовало «варварство в речах и невежество... науки были заключены в монастырских стенах, где влачили жалкое существование... Главные языки, греческий и латинский, явно подвергались порче уже из-за одной нехватки книг и нашествия варваров. Сколько славных творений древних, сколько исторических и теологических сочинений, сколько целых библиотек погибло из-за этой нерадивости, так что теперь уже и надежды нет на их восстановление» (там же, 329—330). И, объясняя «удивительные перемены», происшедшие за последние 150 лет, Кеплер не забыл указать на те вполне земные обстоятельства, которые содействовали и сопутствовали расцвету наук и искусств: «...были улучшены законы... освящен и установлен об-

щественный мир, запрещены произвольные поборы, учреждено правосудие, введены полезные установления, среди которых не последнее место занимает почтовое ведомство» (там же, 330). Устранение феодальной анархии, быть может, всего менее было характерно для его родины и для Италии, но существенно, что именно в этом увидел он признаки общественного прогресса.

Среди достижений новой эпохи Кеплер упомянул и успехи навигации, и открытие новых торговых путей, и расцвет европейской торговли (которая «неслыханно возросла, достигла вершины»), и новые механические искусства («бесчисленные по числу и непостижимые по тонкости»), и книгопечатание, которое способствовало невиданному распространению книг и тому, что «теперь все в Европе обратились к изучению наук, появилось множество академий и возросло число ученых» (там же). Не забыл он и о возрождении древних языков, благодаря которому «Цицерон вновь заговорил по-латыни». «Поэтому ныне возникло новое богословие, новое правоведение, и последователи Парацельса обновили медицину, а коперниканцы — астрономию. И подлинно я полагаю, — заключал Кеплер, — что только теперь и живет, и наслаждается мир» (там же, 329—332).

Три изобретения, по общему мнению современников, определили лицо новой эпохи: печатный станок, компас и артиллерия. Распространение и приумножение знаний, великие географические открытия, рост национальных монархий на протяжении полутора столетий изменили европейский мир.

Глубокие перемены и в содержании, и в форме духовной деятельности происходят в теснейшей связи с грандиозным «взрывом информации», который принято считать исключительной особенностью нашего времени, но который в значительной мере характеризует и рассматриваемую нами эпоху. Растет объем знаний и общественная потребность в них, множится число грамотных и читающих людей, увеличивается и ширится спрос на книгу, и за ним не может поспеть самая опытная рука бойкого переписчика. Изобретение и стремительное распространение книгопечатания свидетельствуют о том, что вызвано оно было мощной общественной потребностью. Печатный станок Гутенберга и его многочисленных последователей во всех странах Европы заполнил

мир сотнями тысяч и миллионами экземпляров книг. Сам факт этого мгновенного поглощения, впитывания многократно увеличившегося потока информации говорит о своевременности этого первого из великих открытий.

Книгопечатание сразу охватило почти все духовное достояние тогдашней западноевропейской культуры, доступное людям XV столетия. Не были опубликованы лишь основательно забытые памятники раннего и классического средневековья и сочинения, запрещенные духовной цензурой. Среди инкунабулов широко представлены и творения отцов церкви, и сочинения средневековых схоластов, научные, литературные, философские сочинения восточных (еврейских и арабских) авторов, ассимилированные западноевропейской культурой, и возрожденная усилиями гуманистов греческая и латинская классическая древность, и обширнейшая литературная продукция современников.

Мнение о почти полном засилье церковно-богословской литературы в продукции раннего книгопечатания является крайне преувеличенным: она не превышает 30% изданий. В это число входят далеко не одни библейские тексты и богослужебные книги, но и памятники литературы, и творения отцов церкви, и сочинения средневековых богословов, часто имевшие весьма широкое философское, мировоззренческое, общественное значение, и сборники проповедей и поучений, смыкавшиеся со светской литературой и связанные с актуальными нравственными и политическими вопросами своего времени.

Собственно научная книга занимает среди инкунабулов сравнительно скромное место, примерно 10% изданий, или около 3 тыс. книг; среди них на первом месте сочинения по медицине, затем следуют описания растительного и животного мира, труды по арифметике, алхимии, агрикультуре, сочинения древних, средневековых и новых астрономов и астрологов, трактаты по физике и геометрии. Характерно при этом, что половина научных книг XV столетия была опубликована в Италии.

Значительно сложней обстоит дело с количественным и качественным анализом книжной продукции следующего, XVI столетия. Публикация первых выпусков сводного каталога западноевропейских изданий XVI в. только началась; достаточных данных нет ни в международ-

ной, ни в национальной библиографии. Во всяком случае можно говорить о девятикратном увеличении количества изданных книг по сравнению с «колыбельным» периодом книгопечатания. Собрание итальянских книг Британского музея насчитывает не менее 20 тыс. названий, изданных за первые 135 лет итальянского книгопечатания, а составители аналогичного каталога французских книг того же собрания, учитывающего 12 тыс. названий, полагают, что в их описании учтена примерно седьмая часть французских печатных книг 1470—1600 гг.

По данным новейших исследований, только в Венеции (правда, являющейся одним из мировых центров книгопечатания и книжной торговли, где издавалось больше книг, чем в Милане, Флоренции и Риме, вместе взятых) во второй половине XVI в. существовало 113 типографий, которые печатали ежегодно в среднем около 90 книг.

Превосходным источником для характеристики западноевропейского книжного рынка, рассчитанного на высококвалифицированного потребителя-читателя, могут служить каталоги франкфуртских книжных ярмарок. В 1592 и 1602 гг. данные этих каталогов, начиная с 1564 г., были сведены воедино и систематизированы по отраслям знаний Николаем Бассе и Иоганном Клессом (см. 61 и 92). В них учтено несколько более 14 тыс. латинских книг, около 6 тыс. немецких, около 900 романских — итого за 39 лет более 20 тыс. книг. Нами произведен подсчет соотношения книг в систематических разделах каталогов. Богословская литература занимает 32% в латинской и до 60% в немецкой части каталога; литература по праву в основной (латинской) части занимает 16%, по медицине — 7, по истории — 13, раздел «Философия» насчитывает 21%, «Поэзия» — 7, «Музыка» — 4%.

Прежде всего следует заметить, что, хотя раздел богословия по латинской части каталога остался примерно таким же, как и в предыдущем столетии, а для книг немецких даже увеличился, резко изменилась его структура. Раскол западного христианства в результате Реформации привел к изменению характера религиозной литературы. Теперь она не отражает духовную монолитность католицизма и идейную монополию папства. Даже издания Библии играют уже иную роль: переведенная на национальные языки, она стала знаменем оппози-

ционного движения, явлением национальной литературы. В огромной степени возрастает доля полемической литературы как антикатолической и антипротестантской, так и выражающей самые различные оппозиционные настроения внутри самого лагеря Реформации. Раздел «Богословие» в каталогах Бассе и Клесса включает и литературу, часто носящую откровенно политический характер и во всяком случае теснейшим образом связанную с самыми напряженными духовными конфликтами эпохи.

Но особый интерес представляет раздел «Философия». Понимаемый составителями каталогов в самом широком смысле, он фактически включает в себя всю научную литературу, за исключением традиционных «факультетских» наук средневековых университетов — теологии, юриспруденции и медицины, а также истории, поэзии и музыки. В раздел философии латинской части каталогов входит и собственно философия, как она тогда понималась, — метафизика, логика, диалектика, риторика, и вся моральная философия — этика и политика, и, главное, натуральная философия со всеми включаемыми в нее естественными науками (физикой, математикой, астрономией, трактатами о растениях и животных), а в национальных разделах каталогов учтены и прикладные науки и искусства — космография с описаниями земель и отчетами о путешествиях, практическая арифметика, астрология и агрикультура — всего более 3 тыс. латинских и около 700 немецких, французских, испанских и итальянских названий. Таков круг книг, с которыми имел дело западноевропейский ученый конца XVI столетия.

Содержание идеальной библиотеки, которую мог бы иметь тогдашний философ, весьма показательно. В крайне ограниченном числе мы встретим здесь традиционных средневековых авторов. Альберт Великий, Фома Аквинский, Александр Гальский, Бэда Достопочтенный, Раймунд Луллий, Дунс Скот представлены небольшим количеством изданий. Гораздо шире поименованы в каталоге античные авторы, и не только обязательный Аристотель (с его комментаторами), но и Плиний, Эвклид, Птолемей, Цицерон, Сенека, Платон, Плотин, Прокл и Лукреций. Здесь и представители итальянского аверроизма от Пьетро д'Абано и Паоло Венето до Алессандро

Акиллини, Марк-Антонио Зимары, Джакомо Забареллы и Андреа Чезальпино. Здесь новая наука — Николай Коперник во втором, Базельском издании 1566 г., Эразм Рейнгольд, Тихо Браге, Конрад Геснер. Здесь и гуманисты от Петрарки до Хуана Луиса Вивеса и Эразма Роттердамского, и политики во главе с Макиавелли, и мыслители XVI в. — Пьетро Помпонацци, Агриппа Неттесхеймский, Петр Рамус. И наконец, здесь же новая натурфилософия итальянского Возрождения — Дж. Кардано, Дж. Фракасторо, Дж. Делла Порта, Б. Телезио, Ф. Патрици и вышедшие в свет к ярмарке 1592 г. книги Джордано Бруно.

Каталоги Н. Бассе и И. Клесса (равно как и вышедший в 1598 г. «Номенклатор» Исраэля Шпаха, представляющий едва ли не первую в истории систематическую библиографию философской литературы, учитывающую более 12 тыс. книг и рукописей 5490 авторов) заслуживают более детального анализа, что могло бы явиться целью специального исследования. Однако уже из приведенных данных можно понять восхищение И. Кеплера, который писал: «Сочинений по всем дисциплинам, особенно после 1563 г., ежегодно теперь издается больше, чем их было за тысячу лет до того!» (119, 331). По-видимому, Кеплер был знаком с каталогом Клесса или Бассе.

Книгопечатание означало не только количественный рост информации. Удешевление книги способствовало демократизации знаний, расширению связей между учеными. Всякая новая мысль, всякое новое наблюдение и открытие в неслыханные прежде короткие сроки становились достоянием всей европейской «республики ученых».

Книгопечатание позволяло лучше узнать окружающий мир. А мир стремительно расширялся на глазах у потрясенных современников. За открытием Колумба последовало путешествие Магеллана. Изумленным взорам европейцев открывался Новый свет: новые моря и океаны, острова и материки, горы и реки, растения и животные. Описания путешествий, рассказы очевидцев с жадностью переводились на все языки и заставляли пересматривать привычные представления о природе. Дело было не в количественном росте знаний; взорвана была старая система географических, космографических, этиче-

ских и даже теологических представлений, ограниченная традицией античной и средневековой науки.

Открытие Америки — «событие, прекраснее и величественнее которого не знали иные времена» (Пьетро Бембо), «из самых памятных, какие видел свет за многие века» (Франческо Гвиччардини), «предприятие поистине героическое, которое должно не только приравнять, но и предпочесть самым знаменитым и славным деяниям древних» (Джованни Ботеро) (158, 125—126) — заставляло решительным образом пересмотреть прежние представления о мире.

Рушились вековые авторитеты. «В наше время стало очевидно, как мало знали древние об устройстве мира», — писал Джованни Баттиста Рамузио, издатель многотомного описания знаменитых путешествий, и, сравнивая великих ученых классической древности с малолетними детьми, призывал «рассеять тьму многочисленных ложных вымыслов, сочиненных ими относительно устройства земного шара». «Простые мореходы наших дней, — заявлял Жан Карьте, — на основе своего опыта узнали вещи, противоположные мнениям философов» (там же, 127; 128).

Ветер, наполнявший паруса испанских и португальских каравелл, врывался в стены университетских аудиторий. 18 марта 1523 г. профессор философии Болонского университета Пьетро Помпонацци, толкуя текст Аристотеля о невозможности жизни на экваторе, прервал свой комментарий и обратился к слушателям с необычной речью: «Заметьте, что я получил письмо от одного своего друга, который побывал с посольством у короля Испании и путешествовал в сторону южного полюса. Ему пришлось пересечь жаркий пояс. Он говорит, что там находится более трехсот островов и что там бесчисленное множество населенных мест». Автором письма был спутник Магеллана Антонио Пигафетта, только что вернувшийся в Италию из первого в истории кругосветного путешествия. Это краткое сообщение означало крушение аристотелевской космографии, а вместе с ней и вообще школьной науки. Своеобразным завещанием прозвучала в конце лекции фраза престарелого аристотелика: «Стало быть, то, что сказано Аристотелем, — чепуха». В формулировке, записанной одним из студентов, этот вывод звучит еще резче: «Следовательно, все, что

доказывает Аристотель, — ложно» (134, 42—43). Пройдет несколько десятилетий, и с защитой этого тезиса выступит молодой профессор Сорбонны Петр Рамус.

Новые открытия требовали создания новой науки, новой не только по материалу, но и по методу. Ни средневековые своды знаний — «сокровища», «этимологии», «зерцала», ни обширные комментарии к Аристотелю, ни творения античных мыслителей не могли служить руководством в непрерывном и бурном потоке новых сведений и открытий. Опыт, пришедший в непримиримое противоречие с книжной мудростью схоластов, становится самой верной опорой ученого. Противопоставляя опыт пошатнувшемуся авторитету древних, французский естествоиспытатель Бернар Палисси писал: «Я берусь доказать по многим пунктам ложность теорий философов, даже самых древних и знаменитых». Немецкий врач Теофраст Парацельс лечил людей не по советам Галена и Гиппократа, а на основании опыта народной медицины. Его французский коллега хирург Амбруаз Паре писал: «Я предпочитаю быть правым в одиночку, чем ошибаться не только с мудрецами, но и со всем остальным светом» (116, 23; 25).

Знание, пусть еще несовершенное, но свое, добытое собственным трудом и разумением, вырванное у природы, — такова цель. Фактов еще не хватает, не разработаны научные принципы их отбора и проверки; выводы часто наивны, верные наблюдения не всегда получают должное объяснение, но сделано главное — найден правильный путь. Отход от книжной премудрости, интерес и доверие к наблюдению, к опыту, к практике простых ремесленников, мореходов, рудознатцев — таков путь, на котором зарождается новое, экспериментальное естествознание. В итоге этого пути — телескоп Галилея и его знаменитый гимн Венецианскому арсеналу. И в этом XVI столетие — поистине век великих открытий.

Уже гуманизм посягнул на духовную монополию церкви. Реформация подорвала религиозный и политический авторитет католицизма. Основатели ее упразднили религиозную монополию католической церкви в Западной Европе. Целые страны и народы отпали от Рима. Смелые идеи реформаторов, отвергавших пышное богослужение, почитание икон и святых, церковную иерархию и светскую власть пап, находили приверженцев

даже в католической Испании и Италии. Итальянские еретики выдвинули программу «всеобщей религии» — лишенного обрядов и таинств христианства, которое должно послужить единению народов. В XVI столетии впервые в европейской истории прозвучали голоса, утверждавшие право на ересь, призывавшие к веротерпимости.

От власти религиозных догм и феодальных традиций освобождалась политика. Под гром артиллерийских выстрелов рушились стены рыцарских замков. В борьбе с остатками феодальной раздробленности развивались национальные монархии, укреплялся абсолютизм. Идеал сильной государственной власти, воплощающей волю господствующего класса, нашел свое выражение в «Государе» Макиавелли — книге, осужденной церковью и ставшей тайной или явной библией европейских государей.

Все эти грандиозные изменения в науке и нравственности, в религии и в политической жизни были выражением глубочайших социально-экономических сдвигов, которые происходили в странах Западной Европы, и прежде всего в Италии, на протяжении полутора-двух столетий. «Современное естествознание... — говорил Ф. Энгельс, — начинается с той грандиозной эпохи, когда бюргерство сломило мощь феодализма, когда на заднем плане борьбы между горожанами и феодальным дворянством показалось мятежное крестьянство, а за ним революционные предшественники современного пролетариата, уже с красным знаменем в руках и с коммунизмом на устах, — с той эпохи, которая создала в Европе крупные монархии, сломила духовную диктатуру папы, воскресила греческую древность и вместе с ней вызвала к жизни высочайшее развитие искусства в новое время, которая разбила границы старого orbis и впервые, собственно говоря, открыла Землю» (1, *20*, 508). Этот «величайший прогрессивный переворот из всех пережитых до того времени человечеством» (там же, 346) знаменует начало капиталистической эры, эпоху так называемого первоначального накопления капитала. В общеевропейских масштабах он должен быть отнесен к XVI столетию, но, как отмечал К. Маркс, «первые зачатки капиталистического производства спорадически встречаются в отдельных городах по Средиземному морю уже в XIV и

XV столетиях» (1, *23*, 728), что и дает право говорить об Италии как о первой капиталистической нации (см. 1, *22*, 382).

На обломках средневекового ремесленного производства возникло производство раннекапиталистическое. Крестьяне, частично или полностью освобожденные от наиболее тяжелых форм феодальной зависимости, насильственно лишались средств производства, пополняя ряды наемных рабочих — предшественников современного пролетариата.

Расцвет итальянских городов, развитие ремесла, торговли и банковского дела привели уже в XIV в. к возникновению мануфактур с применением наемного труда. Победоносная борьба городских торгово-ремесленных слоев увенчалась ликвидацией или решительным ослаблением власти феодального дворянства, созданием независимых городских республик. В недрах новых социальных отношений развиваются новые классовые противоречия: предпролетариат итальянских мануфактур (флорентийские чомпи и аналогичные им группировки в других городах) вступает в ожесточенную борьбу с новыми эксплуататорами. XIV век отмечен в Италии рядом крупных классовых столкновений, выступлений наемных рабочих, наиболее знаменитым, но далеко не единственным из которых было восстание чомпи во Флоренции в 1378 г.

Серьезные перемены происходили и в итальянской деревне. Освобожденные в ходе антифеодальной борьбы городов от личной зависимости крестьяне не только пополняли ряды наемных рабочих, но и превращались в безземельных арендаторов земли, принадлежавшей городской верхушке, часто на условиях испольной аренды, представлявшей собой переходную форму к капиталистической ренте.

Расцвет городов и зарождение в них раннекапиталистических отношений послужили социальной основой культуры итальянского Возрождения. Выдвинутые в 50-х гг. XX в. в работах ряда искусствоведов предложения отказаться от этой точки зрения и представить Возрождение в качестве культуры крестьянско-ремесленных масс не нашли подтверждения ни в фактах социально-экономической истории, ни в явлениях культурной жизни эпохи.

Революционный характер эпохи определялся первыми шагами раннекапиталистического развития. Сквозь сложнейшие переплетения экономических, политических и идейных противоречий XVI столетия пробивали себе дорогу новые, буржуазные формы производственных отношений, шедшие на смену феодальным порядкам.

XVI век — эпоха первоначального накопления капитала; он начался неудачной буржуазной революцией — Крестьянской войной в Германии — и завершился первой победоносной буржуазной революцией в Нидерландах. Вместе с буржуазией на исторической сцене появился и ее противник — наемные рабочие раннекапиталистических мануфактур. Первые стачки и восстания предпролетариата сопровождались зарождением смутных мечтаний о справедливом бесклассовом обществе, в котором будет упразднена основа социального неравенства — частная собственность. Мюнстерская коммуна Иоанна Лейденского явилась первой попыткой осуществить на практике идеи утопического коммунизма.

Таким образом, путь, наметившийся в XVI в. для ряда стран Западной Европы, — это путь перехода от феодального общества к капитализму. Зачатки капиталистического производства появились в XIV—XV столетиях и в Италии. Но там развитие пошло в ином направлении: на смену начавшим складываться в итальянских городах раннебуржуазным отношениям пришла феодальная реакция, на смену Возрождению — Контрреформация...

В триумфальном шествии в честь избрания папой Льва X, устроенном во Флоренции и блистательно оформленном трудами живописца Якопо да Понтормо, сообщает автор «Жизнеописаний наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих» Джорджо Вазари, на одной из колесниц над сферой возвышался вылезавший из бутафорной фигуры воина в ржавых доспехах «совершенно голый и позолоченный мальчик, изображавший собой воскресающий Золотой век и конец Железного века, из которого он возникал и возрождался...». «Не умолчу о том, — добавляет добросовестный автор «Жизнеописаний», — что позолоченный отрок, служивший подмастерьем у булочника и претерпевший эту муку, чтобы заработать десять скудо, очень скоро после этого умер» (10, *4*, 336).

Золотой век гуманизма, каким был, по словам того же Вазари, «для людей талантливых» век Лоренцо Медичи Великолепного, быстро приближался к закату. И вот на Тридентском соборе прелаты воинствующей церкви, пекущиеся о восстановлении нарушенного Реформацией единства христианского мира, провозгласили: «Если кто скажет, что человек может спастись своими силами и без данной через Иисуса Христа божественной благодати, — да будет предан анафеме». «Если кто скажет, что служение обедни в честь святых и молитвы об их заступничестве перед богом — обман, — да будет предан анафеме». «Если кто скажет, что иерархия в католической церкви учреждена не божественным установлением, — да будет предан анафеме...» (164, 57; 206; 225).

И книгопечатание не осталось без внимания церковников. «Мы охвачены ужасом, — признавался в своей энциклике папа Григорий XVI, — видя, какими чудовищными учениями, сколь гнусными заблуждениями наводнены мы из-за этого потопа книг, сочинений, всякого рода писаний, коих плачевное извержение рассеяло мерзость по лицу Земли» (88, 245).

Прекратить этот враждебный интересам католической церкви поток информации должны были индексы запрещенных книг, издававшиеся церковными и светскими властями в первой половине XVI в. и подытоженные в утвержденном на Тридентском соборе папском Индексе 1559 г. В Конгрегацию индекса входили образованнейшие и авторитетнейшие богословы, к их услугам были профессора философии и права из университетов католических стран Европы. Просматривая страницы индексов, составленных с педантичной тщательностью, нельзя не подивиться разносторонней осведомленности их составителей, от бдительного внимания которых не ускользнуло, пожалуй, ни одно сколько-нибудь значительное и заметное имя и явление в культурной жизни эпохи. В этом смысле индексы являют собой разительную параллель рассмотренным выше каталогам книжных ярмарок XVI столетия и «Номенклатору» Исраэля Шпаха; для историка культуры это своего рода рекомендательная библиография наизнанку.

Чтобы оценить в полной мере историческую роль индексов запрещенных книг в духовной жизни XVI столетия, следует подробнее остановиться на их составе. Нуж-

но ясно представить себе, чем должна была, по замыслу их составителей, стать умственная жизнь эпохи, начисто лишенная возможности ознакомиться с запрещенными церковью сочинениями.

Философ, ученый, мыслитель, поэт, наконец, просто рядовой интеллигент, читатель второй половины XVI столетия, не должны были знать произведений великого множества авторов — своих предшественников и современников (см. 118). Это, разумеется, сочинения реформаторов. Были запрещены Лютер и Кальвин, Цвингли и Меланхтон, Мюнцер и Сервет, Окино и Вермильи — реформаторы всех оттенков и направлений, все их сочинения, даже те, которые прямо не затрагивали религиозных вопросов, даже издания других, разрешенных авторов с их комментариями и под их редакцией, даже издания Библии — и выпущенные реформаторами, и просто напечатанные в странах Реформации, с комментариями и без них, и в особенности переводы Библии на национальные языки.

Но если бы дело сводилось к борьбе с реформационным движением, в издании специальных индексов вряд ли была бы необходимость: имена вождей реформационных течений, ересей и сект были достаточно широко известны, а их враждебность католицизму достаточно очевидна. Задача индексов была шире: охранять вообще духовную монополию католической церкви во всех областях духовной жизни. На страницах индексов представлен мартиролог европейской культуры многих веков.

Не забыты и средневековые отступления от католической догмы. Творения родоначальника средневекового рационализма Пьера Абеляра соседствуют с сочинениями основателя школы падуанского аверроизма Пьетро д'Абано, с богословскими и политическими трактатами Уильяма Оккама и «Защитником мира» Марсилия Падуанского. Не забыта и направленная против светской власти папства «Монархия» Данте Алигьери (в конце XV в. она была переведена на итальянский язык трудами Марсилио Фичино). Попали в Индекс и сочинения мученика за католическую веру, павшего жертвой своего миссионерского рвения, Раймунда Луллия. Упомянут и «Источник жизни», правда, без имени автора, но в средневековой литературной традиции имеется лишь одно сочинение под таким названием, принадлежащее еврей-

скому философу Соломону Ибн-Гебиролю, известному на Западе под именем Авицеброна, — произведение, оказавшее большое воздействие на развитие европейского пантеизма и высоко оцененное в диалогах Джордано Бруно.

Непросто было бы «исключить» из культуры XVI в. творения античных мыслителей и поэтов. Прямо они не указаны, но есть существенная оговорка о допустимости их только в учебных целях, для развития хорошего литературного стиля, и о запрете использовать для обучения книги, опасные для добрых нравов.

Зато рвение отцов из Конгрегации индекса не пощадило современников. Были запрещены почти все сочинения Лоренцо Валлы, творения Поджо Браччолини, даже «История Базельского собора», принадлежащая перу Энея-Сильвия Пикколомини, папы Пия II, даже трактат «О католическом согласии» философа-кардинала Николая Кузанского. За очевидные связи с Реформацией, за антипапские выпады, за попытку спасти от сожжения книги на еврейском языке были скопом осуждены немецкие гуманисты Пиркхаймер и Ульрих фон Гуттен, Крато Милий и Рейхлин. Сочинения Эразма Роттердамского — автора, пожалуй, самого издаваемого в XVI столетии, были запрещены целиком: сначала была оговорка относительно учебных книг, по которым училась тогда вся образованная Европа, но впоследствии и это разрешение было снято.

В эпоху, когда обнаженные фигуры «Страшного суда» Микеланджело были стыдливо задрапированы, не удивительно встретить в Индексе «Декамерон» Джованни Боккаччо (с требованием, в случае переиздания, устранить опасные места), сонеты Петрарки, «Новеллино» Мазуччо, стихи Луиджи Пульчи, все сочинения Пьетро Аретино, комментарии Кристофоро Ландино к «Божественной комедии» Данте, новеллы Банделло и Фиренцуолы, произведения Джованни Фьорентино и Джованни-Баттисты Джелли, Франческо Берни и Пьетро Бембо, Николо Франко и Луиджи Тансилло. К этому списку историк итальянской литературы эпохи Возрождения смог бы добавить не так уж много имен, разве что мастеров исторической прозы Макиавелли и Гвиччардини, но и для них в Индексе нашлось почетное место.

Папский Индекс составлялся в Италии, отсюда преимущественное внимание к творчеству соотечественников. Но и иноземцы не были обойдены. Клеман Маро и Бонавентура Деперье соседствуют с «полными пантагрюэлизма» книгами Франсуа Рабле. Из португальского Индекса 1581 г. перекочевал в Индекс Сикста V 1590 г. Ласарильо из Тормеса. Зато в одном только испанском Индексе Кироги была обозначена «Утопия» Томаса Мора, «мужа в иных отношениях католического и благочестивого».

Еще не настало время Николая Коперника. Осуждение коперниканства в 1616 г. и процесс Галилео Галилея в 1633 г. явятся заключительным этапом трагедии европейской мысли, а пока что разыгрывался первый ее акт. Уже запрещены философские сочинения Джироламо Кардано, все труды Генриха-Корнелия Агриппы Неттесхеймского, философская поэма Марчелло Палинджении Стеллато (псевдоним-анаграмма Пьер-Анджело Мандзолли) «Зодиак жизни», трактат «О причинах естественных явлений» Пьетро Помпонацци, трактат Симоне Порцио «О бессмертии души», сочинения Джамбаттисты Делла Порта. На исходе столетия наступит черед «Новой философии Вселенной» Франческо Патрици и книги Бернардино Телезио «О природе согласно ее собственным началам», а юбилейный 1600 год будет отмечен не только казнью Джордано Бруно, но и запрещением всех его книг.

Содержавшиеся в индексах требования не сводились к благим пожеланиям прелатов римско-католической церкви. Они неукоснительно проводились в жизнь, по крайней мере на подвластной им территории, а ею была прежде всего католическая Европа и всего более Италия: для итальянского книгопечатания последствия деятельности Конгрегации индекса оказались особенно тяжкими. С 50-х гг. XVI в. в Италии не издавались произведения Макиавелли. Ни разу не печатались проповеди и трактаты Савонаролы. Не издавались Валла и Эразм, Аретино и Банделло, Мазуччо и Пульчи, Порцио и Помпонацци. Издание их трудов было возможно только за пределами Италии — в Лондоне, Базеле, Лионе.

Маленькие, карманного формата книжки Индекса остались бы предметом интереса позднейших библиографов и любителей книжных курьезов, если бы содержав-

шиеся в них предписания не подкреплялись целой системой надзора и наблюдения, контроля над книгоиздательством и книжной торговлей, над кругом чтения паствы — от профессоров до рядовых прихожан, — если бы в эту постоянную деятельность не была вовлечена мощная и разветвленная иерархия католической церкви и контролируемых ею светских властей.

Опубликованные недавно новые документы по истории Индекса запрещенных книг рисуют повседневную картину этой деятельности. Обыски и проверки книжных лавок, система доносов о книжных новинках, постоянное пополнение и без того обширного перечня запрещений, надзор над ввозом книг в Италию из других, в особенности «еретических», стран, разъяснение на практике не вполне ясных предписаний — таковы действия местных и римских инквизиторов. Предписания самые суровые: проявление местной инициативы разрешается только в одном направлении — в сторону еще большей нетерпимости. Местные инквизиторы имеют право запретить даже книги, не внесенные в Индекс. Инквизиторам напоминают о недопустимости малейшей небрежности: надо по нескольку раз пересматривать списки разрешаемых книг, сверяясь с Индексом, строжайше соблюдать правила Индекса, выдавать разрешения на издание под личную ответственность, всякий раз с точным указанием имени того, кто дал разрешение.

Кардиналы из Рима особенно часто говорят об опасности ввоза еретических книг из Франкфурта-на-Майне и требуют привлекать к ответственности виновных в этом книготорговцев. Они напоминают об уловках еретиков, печатающих книги с подложными титульными листами, с неверным указанием места издания, даже с фальшивыми разрешениями. В случае обнаружения запрещенных изданий рекомендуется конфисковывать их у торговцев и частных лиц, не поднимая лишнего шума, «тщательно и осторожно».

Напрасно Франческо Патрици предостерегал инквизиторов, что их нетерпимость может привести «в скором времени к упадку книжного дела, погибели наук и к пагубе полнейшего невежества» (115, 412). «Святая церковь скорее согласится, чтобы на много лет прекратилось книгопечатание, чем допустит приумножение вред-

ных книг», — писал секретарь Конгрегации индекса фра Дамиано Рубео (161, 162—163).

Если не считать Испанию, где свирепствовала своя собственная цензура, Италия пострадала от введения Индекса больше всего. Только Венеция вначале пыталась противостоять давлению Рима. Первые попытки папских нунциев сжечь книги вызвали яростное сопротивление книготорговцев, поддержанное Синьорией, предложившей цензорам скупать за свой счет предназначенные ими к уничтожению книги. Но и республике св. Марка пришлось отступить, хотя в дальнейшем венецианские печатники и торговцы пользовались сравнительной свободой.

Индекс означал не только запрет и уничтожение внесенных в него изданий. Он налагал оковы на мысль писателей и ученых. Важнейшие достижения человеческого ума оказывались для них недоступными, традиция прерывалась, рушились связи итальянской культуры с культурой остальной Европы, ставшие прочными и глубокими еще со времен первых гуманистов. Угроза занесения в Индекс нависала над еще не написанными, а только задуманными книгами.

Конечно, Конгрегация индекса не была всесильна. Дело не только в том, что, как жаловался кардинал Беллармино, ей оказались недоступны чужеземные издатели. И в самой Италии авторы и печатники шли на ухищрения, стремясь обойти или обмануть церковную цензуру. Рукописи вывозились за границу и печатались там. Так увидели свет последние философские трактаты Пьетро Помпонацци, через несколько десятилетий после смерти автора опубликованные в Базеле. Все сочинения Джордано Бруно были обнародованы вне Италии. Написанные в тюрьме стихи Кампанеллы, его «Реальная философия» с «Городом Солнца», трактат «О способности вещей к ощущению» и «Апология Галилея» были изданы все в том же ненавистном инквизиторам Франкфурте. Запрещенная цензурой «Новая философия Вселенной» Франческо Патрици была в листах скуплена венецианским издателем Мейетто, вывезена им из Феррары в Венецию и там опубликована в виде нового издания. Авторы и читатели не допущенных к печати книг «преодолевали Гутенберга», тайно переписывая книги от руки.

Костры — для книг. Костры — для авторов книг. Ко-

гда венецианский патриарх распорядился публично предать огню трактат Пьетро Помпонацци «О бессмертии души», философ сказал своим слушателям — студентам Болонского университета: «Эти братья доминиканцы, балаганцы, францисканцы, дьяволанцы... Они и меня хотели бы сжечь» (132, 96). Конгрегация индекса запрещенных книг действовала в теснейшем сотрудничестве с родственной ей Конгрегацией святой службы — инквизицией.

Среди сотен сонетов, написанных в Италии в XVI столетии (а в Италии в те времена сонеты писали все: придворные и богословы, художники и дипломаты, ремесленники и знатные дамы, Микеланджело и Макиавелли, Виттория Колонна и Пьетро Аретино, Торквато Тассо и Джордано Бруно), среди сонетов, посвященных прекрасным возлюбленным и великодушным государям, сонетов, исполненных лести и любви, дружества и гнева, презрения и восторга, резко выделяется один, созданный на закате славного века. Сонет был обращен к римской инквизиционной тюрьме. Он не привлек еще внимания русских поэтов. Пусть же пока хоть в несовершенном переводе прозвучит раннее творение Томмазо Кампанеллы:

Как тело, силой тяжести влекомо,
От края круга к центру упадет
И как зверок, со страхом незнакомый,
Стремится в пасть чудовища — так тот,
Кто возлюбил высокое призванье
И вырвался, покинув затхлый пруд,
К морским просторам истинного знанья,
В конце концов вступает в наш приют.
Он прозван Полифемовой пещерой,
Дворцом Атласа, преисподней ада
Иль Критским лабиринтом: в эту щель
Не глянет луч ни жалости, ни веры.
А, впрочем, трепещу — умолкнуть надо:
Здесь тайной тирании цитадель.

Сопровождавший обычно свои «философские стихи» пространным толкованием Кампанелла ограничился здесь кратким замечанием: «Все ясно» (67, 129). Тюрьма римской инквизиции в те годы, когда в ее стенах был заключен молодой монах из Калабрии, предпринявший решительное обновление наук, оказалась действительно центром притяжения и средоточием умственной жизни Италии. Вместе с Кампанеллой там находились: Джор-

дано Бруно, чей многолетний процесс близился к трагическому концу; неаполитанский ученый, друг Джамбаттисты Делла Порта, астроном Колантонио Стильола; реформатор, много лет проведший в скитаниях по странам Западной и Центральной Европы и в конце концов попавший в руки инквизиторов, Франческо Пуччи (его казнь на тюремном дворе Кампанелла оплачет в скорбных стихах).

Век великих открытий был веком охоты за ведьмами и в буквальном, и в переносном смысле слова. В первой четверти XVI в. доминиканец Бартоломео Спина сочинял трактаты о ведьмах и одновременно в философских памфлетах обличал свободомыслие Пьетро Помпонацци, и в тех и в других угрожая костром.

И костры не преминули воспоследовать. Когда в 1542 г. была учреждена римская инквизиция, они запылали в вечном городе один за другим. «Святой» трибунал вызвал столь бешеную ненависть у жителей Рима, что после смерти папы Павла IV они разграбили и сожгли здание римской инквизиции, избивали ее служителей, разбили монументы, воздвигнутые папе при жизни, и таскали по улицам отбитые головы статуй. Но вскоре был отстроен новый дворец Святой службы. На папском престоле один великий инквизитор сменял другого, продолжая упорно и неутомимо душить ересь и свободомыслие.

Нет необходимости преувеличивать количество жертв инквизиции. За редкими исключениями (расправа с последователями ереси Вальдеса в Калабрии), Италия XVI в. не знает массовых казней сотен и тысяч людей. Главное в деятельности инквизиции той эпохи было именно в ее обыденности, повседневности: надо было приучить людей жить в постоянном страхе. Папы-инквизиторы всего более заботились о том, чтобы ни покровительство светских государей, ни знатность, ни всемирная слава, ни даже церковный сан не могли послужить защитой от произвола Святой службы. Падуанский студент и герцогиня, беглый монах и кардинал в равной мере могли оказаться бесправными жертвами инквизиции. Среди них можно назвать немало славных имен — до Бруно и Ванини. Но дело не только в казнях. Если внимательнее присмотреться, нетрудно заметить отсвет костра на страницах книг.

Кардинал Роберто Беллармино, отправивший на костер Джордано Бруно, добившийся запрета коперниканства, увещевавший Галилея, в благочестивом сочинении «О воздыхании голубицы, или О пользе слез» советовал при виде костров вспомнить о геенне огненной: «Многие роды мучений выдуманы от людей, но нет ни одного острее, сильнее и чувствительнее огня. Но как нет мучения, которое бы острее терзало, так нет, напротив, которое бы скорее истребляло, и лучше преставало, как здешний огонь, а не оный будущий» (6, 116).

«Государи мои, направо пойдете — будет вам пытка, налево — четвертование» (134, 284). Это не из страшной сказки, это не угроза, а всего лишь поэтический образ в лекции по философии. Профессор объясняет сложность рассматриваемой проблемы, и он же поучает студентов: «В философии верьте тому, что велят вам разумные доказательства, в теологии — тому, что велят вам богословы и апостолы со всею Римскою церковью, а не то умрете вы смертью поджаренных каштанов» (там же, 295).

«Пусть же инквизиторы бестрепетно исполнят свой долг!» — этот призыв звучит не с церковной кафедры, а со страниц полемического философского трактата (167, 56).

«Это благороднейшее и авторитетнейшее порождение человеческой фантазии подлежит рассмотрению, испытанию, расследованию, осуждению и преданию затем в руки светских властей» — так Джордано Бруно, говоря о небесной «пятой сущности» Аристотеля, пародирует формулу инквизиционного приговора (65, *1*, ч. 2, 6). Об угрозе костра он помнил всю жизнь. В лондонском диалоге «Пир на пепле» он перечислял места казни в разных европейских городах. Какое предчувствие заставило его уже в корректуре книги вычеркнуть из этого перечня римское Поле цветов? Но там же, в конце диалога, он устами педанта Пруденция предсказал свой конец: Пруденций посоветовал дать Ноланцу провожатого с факелом, если нельзя дать ему свиту с пятьюдесятью или сотней факелов, «в которых не будет недостатка, шагай он даже среди бела дня, если ему придется умирать в католической римской земле» (8, 160).

Пьетро Помпонацци, размышляя о судьбе философа, вспоминал древнюю легенду о Прометее: «Прометей —

ведь это философ, который, стремясь познать тайны бога, терзаем постоянными заботами, не спит, не ест и не находит смерти; все смеются над ним и считают глупцом и святотатцем, его преследуют инквизиторы и выставляют на посмешище толпе. Таковы-то выгоды философов, таковы их награды!» (150, 262). Героический образ Прометея не раз встречается в философской литературе итальянского Возрождения. Но Прометей, преследуемый инквизиторами, — такую поправку в возрожденную гуманистами античную мифологию внесла действительность XVI столетия. Что уж удивляться, если на рубеже XVI и XVII столетий в сатире Траяно Боккалини «Донесения с Парнаса» в роли великого инквизитора, отправляющего на костер вольнодумного философа, выступит сам Аполлон...

Но дело не только в кострах. Главной задачей инквизиции было не уничтожение непокорных, а духовное порабощение живых. Другом казненного инквизицией писателя-сатирика Николо Франко был поэт Луиджи Тансилло. Его поэма «Сборщик винограда», пронизанная сочным юмором, насыщенная ренессансным эпикуреизмом, была занесена в Индекс. Последние же годы жизни он работал над огромной эпической благочестивой поэмой «Слезы святого Петра». Поэму эту хвалил Торквато Тассо, сам переделывавший свой «Освобожденный Иерусалим» в «Иерусалим завоеванный», — Тассо, в бредовых страхах которого немалое место занимал ужас перед инквизицией. Философ-перипатетик Чезаре Кремонини, сам не раз оказывавшийся объектом «интереса» отцов-инквизиторов, в качестве ученого консультанта подписал заключение о занесении в Индекс сочинений Бернардино Телезио.

И рядом с благословениями расцвету наук и художеств с уст мыслителей и поэтов срываются проклятия веку: «Не было века гнуснее, чем наш, — и не будет», — писал в поэме «Зодиак жизни» Марчелло Палинджении Стеллато (125, 5). «Наш век распинает своих благодетелей», — на склоне лет подводил итог своей жизни Томмазо Кампанелла (77, 388). Среди написанных им в тюрьме сочинений был трактат под названием «Почему почти все мудрецы и пророки всех народов в великие эпохи подвергались смертной казни по обвинению в ереси и в мятежах?».

Трактат Кампанеллы до нас не дошел. Но сейчас речь не о том, чтобы реконструировать его содержание. Нам важен здесь не его ответ. Нам важен вопрос — почему? «Почему почти все мудрецы и пророки...» не всех времен и народов, а Италии XVI столетия? Почему занятия философией оборачивались костром?

Вряд ли стоит обращать внимание на псевдоматериалистические вульгарно-антиклерикальные объяснения инквизиционного произвола своекорыстными интересами церковников, стремлением присвоить имущество казнимых еретиков. Что, кроме старого плаща и рукописей, можно было конфисковать у Джордано Бруно? Разумеется, выступления против богатств и светской власти церкви затрагивали интересы католического духовенства и в борьбе с Реформацией нередко выдвигались церковью на первый план, но не они определяли ход процесса, когда перед Святой службой представали Бруно или Галилей, когда в Конгрегации индекса рассматривали сочинения Телезио или Патрици.

Немного объяснишь и ссылкой на вековой конфликт религии и науки. Не так уж много профессиональных ученых представало перед судом Святой службы. Среди крупнейших ученых средневековья почти не найдешь мирян. Правда, в XVI в. существовал орден братьев-джезуатов, которые сверх обычных монашеских обетов давали еще и обет святого невежества, но они даже для радикально настроенных современников служили скорее объектом насмешек, чем серьезной полемики. Зато орден братьев-проповедников св. Доминика хранил ученые традиции Альберта Великого и Фомы Аквинского, а к концу XVI столетия с доминиканцами стали успешно тягаться выпускники и профессора иезуитских коллегий, отнюдь не пренебрегавшие светским знанием.

И если XVI век все же продолжает — иногда и с избытком — заполнять трагический мартиролог европейской мысли, то потому, что, хотя Фома Аквинат и его последователи и любили повторять вслед за Аристотелем «всякое знание — благо», но твердо при этом помнили и своевременно напоминали другим, что благо не во всяком знании, а лишь в том, которое заключено в железные рамки ортодоксии и готово ограничить себя обязательным согласием с догмой откровения, знать свое место служанки богословия. Служанки образованной и

прилежной (какая же польза господину от невежественного и ленивого слуги?), но, главное, преданной и не помышляющей о неповиновении, не говоря уже о немыслимых притязаниях на верховенство.

Существо конфликта было именно в этом. Этим объясняется и его острота — вплоть до кинжала, которым был заколот Сигер Брабантский, и его накал — вплоть до углей в камере пыток. Потому что спор шел не о математических гипотезах и не о строении мира, даже не об этом, что может показаться странным в свете истории с осуждением коперниканства. Спор шел о праве на истину — о методах, целях и результатах познания мира. Если такие, казалось бы, отвлеченные и далекие от повседневных забот вопросы, как причина и характер движения небесных тел, отношение интеллекта и чувствующей души, оказывались в центре внимания церковных соборов и инквизиционных трибуналов, то потому, что в основе всей полемики лежали коренные вопросы бытия, вопросы отношения мира и бога. Философия бралась ставить и решать эти проблемы и при этом неминуемо приходила в противоречие с догмой религиозного откровения. А всякое покушение на догму, на освященный веками и традицией авторитет гораздо сильнее, чем любые нападки на земные церковные установления, подрывало духовную монополию церкви. И в этом было главное — на этой монопольной власти над душами людей основывалась и светская власть церкви, и в конечном счете вся система ее экономического, политического и социального господства.

Важен был не предмет спора сам по себе, а его отношение к принятой догме. В XIII в. сжигали труды Аристотеля, в XVII в. — за отступление от трудов Аристотеля: коль скоро теология сочла возможным ассимилировать переработанного ею Стагирита, отступление от него стало недопустимо. Опасен был слишком последовательный аристотелизм в его аверроистском или александристском варианте, потому что он принимал вечность мира и материи, бессмертие единого интеллекта или смертность индивидуальной души. Опасны были отступления от аристотелизма, если они, как у Телезио, вели к отрицанию перводвигателя и, признавая богатворца, не оставляли места богу-промыслителю. Джордано Бруно сожгли за учение о бесконечной Вселенной не

потому, что отцам-инквизиторам так уж дороги были птолемеевы эпициклы, а потому, что в бесконечной Вселенной не оставалось места богу-творцу и неизбежно происходило слияние бога и природы, отождествление их. Личная позиция мыслителя в отношении веры была не так уж существенна. Он мог завершать свои трактаты обращением к святой троице или к богоматери, как Помпонацци; мог быть искренним католиком, которому предлагали даже пост в церковной иерархии, как Телезио; мог пользоваться личным расположением папы и читать в римской академии Мудрости, как Патрици; и мог быть известным всей Европе врагом «всякого закона, всякой веры», как Джордано Бруно, — различия эти сказывались на участи человека, но не на судьбе мыслителя, его учений и книг.

Среди наиболее просвещенных и толерантных католических богословов XVI в. были и такие, которые считали возможным путь компромисса, перетолковывая тексты Священного писания в свете новейших научных открытий. Это был путь, по которому пошел католицизм столетия спустя под давлением новых исторических обстоятельств. Отцы Тридентского собора рассудили иначе: они запретили всякое вольное толкование Библии вне традиции священного предания (творений признанных церковью авторитетов), оставили за церковной иерархией монополию на истину не только в чисто теологических вопросах, но и во всех вопросах науки, политики и нравственности. И тогда оказался исторически неизбежен процесс Галилея.

Новейший католический исследователь, автор обстоятельной и по-своему достаточно объективной монографии о Джордано Бруно архиепископ Луиджи Чикуттини писал в 1950 г.: «Способ, которым церковь вмешалась в дело Бруно, оправдывается той исторической обстановкой, в какой она должна была действовать; но право вмешаться в этом и во всех подобных случаях в любую эпоху является прирожденным правом, которое не подлежит воздействию истории» (91, 46).

Сначала о способе. Конечно, пытки и казни не были исключительной привилегией инквизиции в эпоху, когда и за мелкую кражу случалось попадать на эшафот. Но даже и в те суровые времена только в инквизиционном судопроизводстве доносчик и палач занимали столь

непомерно огромное место. В светском суде действовало правило, отразившееся в русской пословице: «Доносчику — первый кнут». Доносчик должен был первым под пыткой подтвердить истинность своих показаний. Инквизиция избавляла его от этого неприятного испытания. Имена доносчиков и свидетелей хранились в глубокой тайне от обвиняемого, а сами они пользовались покровительством и защитой святого трибунала. Обвиняемый не имел права на защиту, и даже при «легком подозрении» в ереси перед ним был один выход — признание, покаяние и отречение. После этого, уж если на него поступал повторный донос, перед повторно впавшим в ересь открывался один путь — на костер (вот почему Галилей не забыл запастись в 1616 г. спасительной справкой от Беллармино, что он «не отрекался»!). Светский суд ограничивал применение пытки (возрастом, полом, болезнью). Инквизиция не знала этих ограничений.

Затем о праве. Вряд ли кто стал бы оспаривать право церкви как добровольного человеческого объединения на основе единой веры и единых дисциплинарных установлений изгонять из своих рядов инакомыслящих, не разделяющих принятых ею догм. Но в той исторической ситуации, когда церковь отождествляла себя с гражданским обществом, изгнание из лона церкви означало гражданскую и физическую смерть, и только таким был смысл канонической формулы инквизиционного приговора о передаче в руки светских властей.

Утверждая это право церкви, Л. Чикуттини тем самым выводит инквизицию из самой природы религиозного догматического сознания и построенной на нем иерархии. Притязание на обладание от века неизменной и данной в религиозном откровении истиной действительно превращает в глазах верующего инквизиционное преследование не только в право, но и в долг церкви. Отправляя инакомыслящих на костер (а инакомыслие было преступлением не только против церковной иерархии, но и против охраняемой ею истины), церковь полагала, что исполняет свой долг как перед паствой, так и перед самим грешником.

Но все это еще не объясняет главного для нас вопроса, поставленного Кампанеллой в упомянутом выше трактате. Конфликт знания и откровения родился не в XVI столетии. Инквизиция существовала и раньше

(правда, к началу XVI в. она кое-где захирела и поослабла). Чем же вызвано резкое усиление конфликта именно во второй половине века? Кампанелла не зря заговорил в названии своего трактата о «великих эпохах». Философов преследовали и раньше. Теологи косились на всякое проявление свободомыслия. Но Джованни Пико делла Мирандола отделался несколькими неделями тюрьмы — Кампанелла провел в тюрьмах почти три десятка лет. Затравленный врагами Пьетро Помпонацци до конца жизни читал лекции в Болонском университете — Бруно, изгнанный из всех университетов Европы, кончил Полем цветов. Причина была в изменении всей исторической ситуации.

Контрреформация пришла на смену Возрождению не по произволу Римской курии. В основе этого исторического перелома лежали глубинные процессы социально-экономического и политического порядка, и прежде всего экономический и политический упадок итальянских городов к концу XV в., приведший в конечном счете к национальной трагедии Италии и гибели культуры итальянского Возрождения. Вопрос о причинах этого упадка принадлежит к числу наиболее сложных и дискуссионных. Бесспорно, ведущую роль играли здесь экономические факторы как внутреннего, так и внешнего характера. Несмотря на зачатки внутреннего рынка, экономика Италии так и не проявила серьезных тенденций к общенациональному хозяйственному единству. Отмеченные выше прогрессивные процессы проходили далеко не во всей стране: рядом с передовыми торгово-промышленными центрами продолжали существовать обширные районы с феодальной общественной структурой, особенно на Юге, а также в ряде районов Севера и Центра страны. Отрицательное значение для экономики итальянских городов имела перемена торговых путей, роковым образом сказавшаяся на судьбах торговли и банковского дела, та, по словам К. Маркса, «революция мирового рынка с конца XV столетия», которая «уничтожила торговое преобладание Северной Италии...» (1, *23*, 728). Заметную роль сыграла конкуренция со стороны развивавшейся промышленности и торговли других европейских государств. Зачатки капитализма не привели в Италии к созданию новой экономической структуры в национальном масштабе.

Важнейшим обстоятельством, отрицательно сказавшимся на судьбах итальянской экономики и культуры, явилось отсутствие национально-политического единства. Итальянские города боролись против феодализма, не имея поддержки со стороны центральной власти. В Италии не было централизующего фактора в виде национальной монархии. В средние века она оказалась ареной борьбы двух наднациональных и чуждых ее интересам сил — империи и папства; ни один из конкурентов не мог взять на себя функцию объединителя страны.

Центробежные тенденции оказались чрезвычайно сильными и не были преодолены к исходу средневековья. Знаменитое высказывание Макиавелли о том, что папство было недостаточно сильным, чтобы объединить Италию, но достаточно сильным, чтобы такому объединению воспрепятствовать, в той или иной мере может быть применено ко всем крупным итальянским государствам этой эпохи: и к Миланскому герцогству, и к Неаполитанскому королевству, и к Флоренции, и к Венеции. Сами итальянские города, казалось бы в первую очередь нуждавшиеся в объединении, были не в состоянии принести в жертву национальному единству свои партикулярные интересы и представляли вместе с тем постоянную угрозу для более слабых соперников и конкурентов. Зыбкая система внутриитальянского политического равновесия, с трудом поддерживаемая в последние десятилетия XV в., оказалась жалким суррогатом национального единства и не смогла обеспечить независимость страны. В эпоху возникновения национальных монархий раздираемая внутренними противоречиями Италия неизбежно должна была стать легкой добычей более мощных соседей.

Все эти обстоятельства и определили крушение итальянской политической системы в результате итальянских войн конца XV — начала XVI в. Падение Флорентийской республики и разграбление Рима ландскнехтами явились наиболее яркими событиями, символизирующими политическое поражение итальянских государств. В результате не только на несколько столетий закрепилась политическая раздробленность страны, но и большая ее часть оказалась под пятой иноземцев, в подчинении у испанской монархии Габсбургов — одной из наиболее реакционных сил тогдашней Европы. Даже те

итальянские государства, которые сохранили видимую (Тоскана) или действительную (Венеция) независимость, вступили в период хозяйственного и политического застоя и упадка. Начинается отмеченное К. Марксом «движение в обратном направлении» (там же).

Разумеется, не следует абсолютизировать явления регресса. Процесс был медленным и зигзагообразным. В ряде случаев нужно говорить не столько об абсолютном движении вспять, сколько об отставании от передовых стран Европы, об относительном снижении темпов и масштабов развития производства. Вторая половина XVI в., по мнению новейших исследователей итальянской экономической истории, знала еще периоды стабилизации и некоторого подъема по сравнению с разорением времен итальянских войн, однако общая тенденция сводилась к несомненному упадку в области экономики, социальных отношений, политики и культуры — упадку, который стал особенно явственным и очевидным к 30-м гг. XVII столетия.

Уже и речи нет о былой предприимчивости итальянских купцов и банкиров, владельцев суконных и иных мануфактур. Даже в самых передовых районах страны неумолимо шел процесс рефеодализации и в городе, и в деревне, и в производстве, и в социальных отношениях, и в политической жизни, и в общественном сознании. Развенчанная усилиями поколений гуманистов знатность происхождения приобрела новый престиж. Новый блеск обрели дворы феодальных государей. Но если в передовых странах Европы королевская власть своей протекционистской политикой в определенной мере способствовала развитию буржуазных отношений и консолидации нового господствующего класса и наиболее способных к перестройке в новых исторических условиях слоев дворянства, то в Италии мелкокняжеский абсолютизм оказался неспособен не только выполнить, но даже и поставить перед собой подобную задачу и лишь укреплял своей политикой позиции феодального дворянства и одворянившейся, утратившей былую предприимчивость буржуазии итальянских городов. Бывшая торгово-промышленная верхушка вкладывала средства в землевладение, причем не для развития новых методов хозяйствования, а для укрепления своего социального статуса на основе полуфеодальных методов эксплуатации крестьян.

Так было в наиболее передовых когда-то районах Тосканы. В старых же феодальных областях наступила самая неприкрытая феодальная реакция, усугубляемая иноземным испанским владычеством.

Произошло не только ухудшение положения народных масс и усиление их эксплуатации, но и качественное изменение социальной структуры общества и характера классовых противоречий. Сами трудящиеся к концу XVI в. стали уже не те, что были в XIV—XV столетиях. Место предпролетариата ранних мануфактур заняли увеличившиеся в размерах люмпен-пролетарские и плебейские слои, лишенные минимальных средств к существованию и получавшие порой даже вынужденные подачки от властей. В деревнях Центральной Италии закрепилась феодализированная, дополненная новыми повинностями, выражавшими уже личную зависимость, форма испольщины, так и не переросшей в капиталистическую форму аренды земли и превратившейся в застойную форму полуфеодальной эксплуатации крестьянства. Усиление феодального гнета сопровождалось ростом налогового обложения и привело к пауперизации широких масс крестьянства, особенно на Юге, в Неаполитанском вице-королевстве. При этом в отличие от стран, где происходил бурный процесс первоначального накопления, в Италии бедствия трудящихся масс были вызваны не развитием капиталистического производства, а феодальной отсталостью и хищническим, паразитическим характером эксплуатации народа со стороны наиболее реакционных слоев господствующего класса.

Этим объясняется как острота социальных конфликтов эпохи, особенно на Юге, где XVI век знает ряд крупных городских восстаний, так и особые формы классовой борьбы разоренного крестьянства, распространение «бандитизма» — разбоя на Юге и в центральных районах страны. Италия, по словам Бруно, — «страна, благословенная небом, в равной мере именуемая главой и десницей земного шара, правительница и владычица иных племен... наставница, кормилица и мать всех добродетелей, наук, установлений и приличий», оказалась теперь «учительницей всех пороков, обманов, скупостей и жестокостей» (64, 205; см. также 8, 183).

Культура итальянского Возрождения не просто пала жертвой Конгрегации индекса. Она сама изжила себя в

новой социальной обстановке. Культ античности выродился в ограниченное педантство, гордый индивидуализм — в себялюбивую беспринципность, учение о достоинстве человека — в инструкцию образцовому придворному. Прежняя система ценностей оказалась несостоятельной.

Католическая реакция — не причина, а результат кризиса Возрождения. Гуманизм не стал идеологией масс. Реформация не сумела пустить глубокие корни в итальянской почве. Итальянская ересь XVI в. — движение сравнительно ограниченного круга людей. Имея некоторое влияние в городах, она не захватила сколько-нибудь значительные слои крестьянства. Неудачу Реформации в Италии нельзя объяснить одними кострами: в Нидерландах гонения были много сильней.

В этой обстановке римская католическая церковь, утратившая значительную долю своего влияния не только в странах Реформации, но и в католических государствах Европы, предприняла отчаянные усилия для сохранения и восстановления своего могущества. Контрреформация несводима к репрессивной деятельности инквизиторов и цензуры. Она была теснейшим образом связана со стремлением к реставрации католического единства всеми способами и средствами. Она опиралась на рефеодализационные явления не только в социально-политической, но и в духовной жизни Италии. Ее успех был обусловлен не одной жестокостью инквизиторов и происками иезуитов, а прежде всего наличием социальной опоры в итальянском и европейском обществе XVI—XVII столетий. Италия XVI в. оказалась главным средоточием Контрреформации. Этот переход от Возрождения к Контрреформации составил основное содержание идеологических конфликтов эпохи.

ГЛАВА ВТОРАЯ



ГУМАНИЗМ ПРОТИВ СХОЛАСТИКИ

«Торжество Фомы» — таков сюжет фрески Андреа да Фиренце, созданной в 60-х гг. XIV в. в Испанской капелле флорентийской церкви Санта Мария Новелла. В ней с наибольшей полнотой и последовательностью выражена официальная философско-теологическая концепция доминиканского ордена, как она сложилась ко второй половине XIV в.

В строго иерархическом построении композиции фрески проявилось ортодоксальное толкование места и значения рационализированного богословия Фомы Аквинского в его отношении как к светскому знанию, так и к опровергаемым им еретическим и философским учениям. Учитель восседает в центре на троне, с книгой в руках, раскрытой на тексте из «Книги премудрости Соломона»: «И сошел на меня дух премудрости; я предпочел ее скипетрам и престолам». Витающие над ним ангелы символизируют теологические добродетели. Помещенные в одном ряду с Аквинатом четыре евангелиста, апостол Павел и ветхозаветные цари и пророки призваны свидетельствовать божественность его учения. Четырнадцать аллегорических женских фигур нижнего ряда с изображениями исторических персонажей обозначают семь теологических наук и семь свободных искусств. Подобное соседство символизировало гармоническое единение светского знания и христианского благочестия при безоговорочном первенстве основанного на откровении богословия — то положенное в основу «Сводов» Фомы согласие, при котором «человеческая мудрость берет на себя услужение этой мудро-

сти (теологии. — *А. Г.*), признавая её превосходство», а последняя в свою очередь «порой опирается на основоположения человеческой философии» (3, *1*, ч. 2, 860).

Знаменитое учение о философии — служанке богословия — не могло быть выражено более наглядным образом. Оно доказано от противного тем, что у ступеней трона, у ног вознесенного к славе Фомы между еретиками первых веков христианства Арием и Савелием повержен Аверроэс, чье имя символизировало философию не только независимую от богословия, но и противостоящую ему в европейской культуре XIII—XIV вв.

Апофеоз схоластического богословия, закрепленный в стенописи храмов (в пизанском Кампосанто Аверроэс, создатель «Большого комментария» к Аристотелю, изображен объятым адским пламенем, он распростерт у подножия трона Фомы на алтарном образе в пизанской церкви св. Екатерины), является не только ценным свидетельством борьбы доминиканского ордена против аверроистского свободомыслия в Италии. В нем мы видим законченное выражение схоластической системы, аналогичное философско-богословским творениям Фомы Аквината, своеобразный итог духовной культуры позднего средневековья.

Этой официальной, предписанной иерархией католической церкви и руководством доминиканского ордена версии истории одного из жесточайших философских конфликтов средневековья вторит новейший католический историк-неотомист Ф. Ван Стеенберген, именующий XIII век «веком святого Фомы». Но этот вывод, вполне естественный и даже обязательный для «тех, кто избрал себе вождем в своих философских занятиях Фому Аквината, видя в нем исключительно надежного и верного учителя» (179, 1—2), оказывается совершенно несостоятельным при рассмотрении действительного содержания философской мысли эпохи.

XIII столетие в истории западноевропейской философии — это эпоха проникновения, вернее сказать, вторжения аристотелизма в университеты. Вызванное к жизни глубокими внутренними общественными потребностями, прежде всего ростом городов, развитием городской культуры, расширением естественнонаучных интересов, распространение переводов философских сочинений Стагирита, ставших основой университетского

преподавания, было первоначально встречено церковью крайне враждебно. (Это не относится к логическим трудам Аристотеля, которые еще со времен Абеляра прочно укоренились в схоластической науке.) Богословы Сорбонны, местные архиепископы и Рим неоднократно издавали эдикты о запрещении употреблять и комментировать философские сочинения великого греческого мыслителя. Запреты повторялись регулярно — в 1210, 1215, 1231, 1245, 1263 гг., но самая их частота свидетельствовала об их бессилии и безрезультатности, о том, что интерес к светскому знанию был вызван не внешними, шедшими из арабско-еврейского мира влияниями, а властными потребностями общественного развития. Далеко в прошлом остались времена богослова XI в. Пьера Дамиани с его утверждением, что выбор между философией и богословием есть выбор между дьяволом и богом. Пытливая мысль XIII столетия не удовлетворялась ссылками на божественное откровение, не принимала презрение к светскому знанию, являющееся частью аскетического отношения к миру. У Аристотеля искали прежде всего ответ на вопросы о строении мира, о природе, о путях разумного познания.

Аристотель пришел не один. Его сопровождал Аверроэс — тот, кому суждена была на Западе долгая слава «великого толковника» Стагирита, и имена Философа и Комментатора соединились на три столетия неразрывно. Аверроэс (Ибн-Рушд) был впервые переведен на латинский язык в 20—30-х гг. XIII столетия при окрытом арабским влияниям дворе императора Фридриха II. Труды его, подвергшиеся на родине жестоким гонениям со стороны ревнителей ислама, оказали глубокое и продолжительное влияние на культуру католического Запада, где возник и развивался на протяжении по меньшей мере трех столетий «латинский аверроизм».

Учение Ибн-Рушда явилось своеобразной переработкой воззрений Аристотеля. При этом важен сам характер его толкования, тот облик, который принял аристотелизм в результате переработки. Аверроизм подчеркивает и усиливает натуралистические моменты в перипатетической философии. Он сохраняет и развивает учение о вечности материи и движения, толкует проблемы отношения мира и бога в духе, враждебном теологии. Такая трактовка аристотелизма в новых исторических

условиях средневековья имела особое значение. Если принятие первопричины бытия, перводвигателя-бога в философии Стагирита приводит к тому, что «онтология и космология Аристотеля сливаются с его *теологией*» (4, 214), то в условиях господства религиозного сознания рационалистический и натуралистический характер аристотелизма вступает в неизбежное противоречие с богословием. Бог-перводвигатель в аверроистском толковании решительно противостоит богу-творцу Библии и Корана; бог — чистый разум аверроизма — богу как волевому началу ортодоксального богословия; бог-созерцатель — богу-промыслителю.

Аверроизм отрицал акт божественного творения, пытался преодолеть аристотелевский дуализм материи и формы, введя учение о зарождении форм в недрах самой материи. Что же касается знаменитого аверроистского учения о «едином интеллекте», то, по мнению советского исследователя аверроизма А. В. Сагадеева, суть его сводится к тому, что «души людей, с одной стороны, множественны (принципом индивидуации здесь выступает материя), а с другой — едины, и, как таковые, составляют некую целостность...». Речь идет не о монопсихизме, а «о единстве человечества — с точки зрения сути его бытия, т. е. в отношении присущности ему разумной души, которая выступает в данном случае как общая форма...» (44, 122; 123). Этот «единый интеллект» един для всего человечества. Именно посредством его осуществляется абстрактное познание. Он существует, лишь одновременно присутствуя во всех людях. Из аверроистской гносеологии следовали выводы кардинальнейшего значения: о несотворенности человечества, о несотворенности и смертности личной человеческой души.

Уже упоминавшийся выше Ф. Ван Стеенберген предложил отказаться от принятого (после буржуазного историка XIX в. Э. Ренана) в историко-философской литературе термина «аверроизм» и заменить его понятием «гетеродоксальный» (по отношению к христианской ортодоксии) или «радикальный» аристотелизм. Однако следует иметь в виду, что «чистого» аристотелизма в европейской культуре позднего средневековья не существовало. Имелись различные противоборствующие течения в аристотелизме, исходившие из различных

(враждебных друг другу) трактовок наследия Стагирита. Аверроизм возник еще в рамках арабской культуры как аристотелизм натуралистический, «радикальный», и перенос его в культуру католической Европы только усилил это натуралистическое звучание. Поскольку вся философская мысль поздней схоластики базировалась на Аристотеле, выбирать можно было лишь между различными подходами к аристотелизму. Определяющим здесь являлось не учение о «едином интеллекте», а отношение к рациональному познанию, к истине.

Поэтому в вопросе о том, кого из западноевропейских мыслителей причислять к аверроистам, приходится исходить далеко не из одного формального критерия. Не все представители аверроистской школы придерживались учения о едином интеллекте, но все они разрабатывали проблемы аристотелевской философии в духе и направлении Комментатора из Кордовы. Аверроизм означал следование путем рационального знания. Это был «естественный путь», как его тогда называли, путь натуральной философии, противостоящий религиозному откровению.

Первые аверроисты дорого заплатили за попытки построения философии, не зависимой от религиозного откровения и противостоящей ему. Аверроизм в Париже был разгромлен. Один из его основателей в Западной Европе — Сигер Брабантский погиб, остальные подверглись изгнанию. Крупнейшие богословы XIII столетия святой Бонавентура и Раймунд Луллий, Альберт Великий и Фома Аквинский опровергали и обличали аверроизм.

Наиболее жизненной для католицизма оказалась позиция Фомы, не отвергшего аристотелизм и светское знание, а переработавшего и приспособившего его к нуждам римско-католической теологии. В монументальных «Сводах» Фома дал бой аверроистам на почве общего для них аристотелизма. Рационализировав богословие, «ангельский доктор» в то же время «теологизировал» философию. Допустив в богословскую аргументацию столь ревностно изгонявшийся теологами старой мистической школы рационализм, использовав аристотелевское учение о первом двигателе для доказательства бытия божия, обратив на пользу христианству соответственно переработанное учение Аристотеля о форме и

идеалистические положения гносеологии и психологии Стагирита, он сохранил вне досягаемости разума основные непостижимые догматы веры, закрепив за философией и рациональным знанием вообще роль служанки богословия. В строго иерархической системе томизма роль эта определялась и ограничивалась тремя задачами: доказательством того, что является предпосылкой веры (бытие и единство бога и т. п.); разъяснением некоторых положений веры; опровержением враждебных вере аргументов. Собственно же познание истины оставалось исключительной прерогативой веры, основанной на не подлежащем суду разума божественном откровении.

Отвергнутый в системе томизма, ставшей вскоре официальным учением влиятельнейшего в университетах доминиканского ордена, запрещенный эдиктами высших церковных властей, изгнанный из Парижа, аверроизм тем не менее распространился по всей Европе, от Кракова до Оксфорда. Подлинным прибежищем аверроистской философии стала Италия, где в XIV в. возникла и существовала три столетия аверроистская Падуанская школа. Название это столь же традиционно, сколь и условно. В отдельные эпохи, особенно в XV и XVI вв., именно Падуя оказывалась главным средоточием аверроизма, но в XIV в. безусловное первенство имел Болонский университет. Аверроизм был распространен и в других школах Северной, и не только Северной, Италии. Одной из причин этого была особая структура итальянских университетов: в них не было факультетов теологии, как в Париже, где верховодили богословы. В Италии первенствовали медицинские факультеты, тесно связанные с проблемами естествознания, и только позднее были учреждены, специально для надзора за общим духом преподавания, кафедры теологии, так никогда и не получившие веса и авторитета Сорбонны. Главная же причина была в поддержке университетов со стороны достаточно независимых от римских властей и монашеских орденов итальянских городских коммун. Особенно это относится к Падуе: Падуанский университет стал своеобразной «кузницей кадров» республики св. Марка. Венецианские патриции получали здесь свое образование и платили университету неизменным покровительством и поддержкой.

И если на фреске пизанского Кампосанто Аверроэс изображен в аду претерпевающим жестокие мучения, то у Данте этот, по словам Фомы Аквината, «не истолкователь, а извратитель перипатетической философии» удостоен наилучшей участи, допустимой для иноверца: он прогуливается в Лимбе среди добродетельных язычников вместе с «учителем тех, кто знает», Аристотелем, с Демокритом и другими великими поэтами и мыслителями классической древности. В раю же не кто-нибудь, а сам Фома представляет Данте Сигера из Брабанта, вознесенного к высшему блаженству волей поэта и в обход церковных постановлений:

Тот, вслед за кем ко мне вернешься взглядом,
Был ясный дух, который смерти ждал,
Отравленный раздумий горьким ядом,
То вечный свет Сигера, что сиял
В Соломенном проулке в оны лета
И неугодным правдам поучал
(21, 357).

В этом сопоставлении имен Аверроэса, Сигера и Фомы ключ к пониманию философских воззрений великого поэта. Сложная природа мировоззрения Данте Алигьери породила соблазн упрощенного решения проблемы. Так сложилось идущее еще от Ф. Де Санктиса и А. Н. Веселовского мнение, что в философии творец «Божественной комедии» стоял на консервативных теологических позициях, что его философские взгляды, нашедшие выражение в комментариях к канцонам «Пира», в трактате «Монархия», в богословских и натурфилософских построениях поэмы, не представляют самостоятельного интереса. Вместе с тем многочисленные сторонники теологического истолкования творчества Данте не только выводили собственно философские воззрения поэта из «Сводов» Фомы, но и все его художественное творчество сводили к аллегорическому воплощению догматов католицизма.

Мы видели, однако, что в области философии эпоха Данте Алигьери никак не вмещается в тома «Свода богословия» и «Свода против язычников». Сигер Брабантский погиб, когда флорентийскому поэту было 20 лет. При его жизни в Париже и Падуе состоялись инквизиционные процессы Пьетро д'Абано. Современником Данте был французский аверроист Жан Жанден. Но

дело не в этих хронологических параллелях. Социальная борьба во Флоренции, в которой столь деятельное участие принимал Данте, послужила общественной основой его творчества и мировоззрения, а политическая позиция поэта, исходившая из антифеодальных интересов пополанской коммуны начала XIV в., была неразрывно связана с традициями городского свободомыслия в философии.

Вознесение поэтом «ясного духа» Сигера в круг высших для него философско-богословских авторитетов может показаться нелепым, только если безоговорочно принять тезис о безусловной и полной зависимости Данте от томизма. Рассмотрение действительных взглядов Данте показывает, что он не только был знаком с концепциями парижских аверроистов, но и испытал их глубокое воздействие. Те «монастырские школы и философские диспуты», которые посещал певец «Новой жизни» и в которых он получил философское образование, отнюдь не были безраздельной вотчиной томизма. Аверроизм был широко распространен и при дворе императора Фридриха II, и в среде тогдашней флорентийской интеллигенции. Аверроистом был и «первый друг» Данте поэт Гвидо Кавальканти.

Впрочем, не признавая Данте томистом, мы далеки от мысли превращать его в последовательного сторонника аверроистских воззрений. От Сигера и его продолжателей Данте отличает несомненная и глубокая религиозность, вне которой немыслимо было бы создание «священной поэмы». Но в ряде важнейших, принципиальных проблем современной ему философии Данте придерживался воззрений, несовместимых с томизмом.

В незаконченном философском трактате «Пир» Данте вспоминает о посещавших его сомнениях: «...предусмотрена ли богом первоматерия отдельных стихий...» (22, 204). Речь шла о важнейшей проблеме непосредственного творения. Согласно мнению парижских аверроистов, осужденному эдиктом епископа Тампье в 1277 г., «бог не мог сотворить первую материю иначе, как через посредство небесных тел». От бога-перводвигателя зависят лишь движения небесных тел, все же явления и вещи материального мира подчинены причинным закономерностям и не зависят от божественной воли. Фома Аквинский решительно отвергал аверроист-

ское учение, настаивая на принципе непосредственного творения.

Впоследствии, в «Божественной комедии», Данте отходит от этого крайне серьезного и опасного с правоверно-католической точки зрения сомнения: если раньше он считал, что бог не сам сотворил материю, а лишь воздействовал на нее через посредство созданных им небесных тел, то теперь он говорит, что богом были непосредственно сотворены не только чистые формы (ангелы, двигатели небесных сфер), «в ком чистое деянье», но и «чистая возможность» — материя и соединение их в небесных сферах (см. 21, 441—442). Что же касается «элементов», «стихий» и «сложенного ими естества», то их уже создал не бог, а «образовала созданная сила»: сочетания элементов, реальные вещи возникают, извлекаемые из недр материи не непосредственно богом, но в результате воздействия небесных тел, т. е. повинуясь естественной закономерности (см. там же, 343—344).

Антитомистская идея опосредованного творения, несомненно, восходит к аверроизму. Однако не так существенно ее происхождение, как место в системе философских воззрений Данте. В его философии божественное и природное начала не противостоят друг другу, а дополняют одно другое. Данте видит в мире сочетание божественного творения и собственной деятельности природы, которую он называет «искусством бога», «деянием божественного разума». Эту мысль о соединении природного и божественного начал мы встречаем в разработанном Данте учении о происхождении человеческой души.

Возникновение души человека Данте рассматривает как сложный процесс, как результат развития природного, естественного начала, венчаемый актом божественного творения. Первоначально душа возникает в теле, она происходит от физических начал. Исходящая от тела «зиждительная сила», обладающая «творческой властью» «образовать собой» новое человеческое тело, становится растительной душой, ничем не отличающейся от души растения, кроме того, «что та дошла, а этой — путь большой»: то, что для растения является завершением развития, для человека служит лишь началом. Превращаясь затем в животную душу, душа человека готова к восприятию божественного творения. Но божествен-

ное вмешательство не отвергает предшествующего дела природы; бог

Прекрасный труд природы созерцает,
И новый дух в него вдыхает он,
Который все, что там росло, вбирает;
И вот душа, слиянная в одно,
Живет, и чувствует, и постигает

(21, 268).

Эта концепция, близкая к учению Альберта Великого, сложилась под несомненным воздействием аверроизма и представляет собой компромиссное соединение аверроистского учения о «материальной душе» с христианскими представлениями об индивидуальном бессмертии. Она не только не совпадает с положением томизма, согласно которому собственные силы тела лишь готовят его к восприятию божественного творения, а сами в момент творения исчезают и уничтожаются, но была специально разобрана и опровергнута в сочинениях Аквината (см. 133, 51).

Разумная человеческая душа, возникшая под воздействием природных сил и одаренная способностью сознания, обладает, по Данте, свободой воли. Данте, признавая воздействие небесных светил на явления природного, земного мира, на обстоятельства, обусловливающие самую необходимость выбора, отвергает астрологический детерминизм аверроистов, который, по его мнению, снимал вопрос о личной моральной ответственности человека. «Вы для всего причиной признаете одно лишь небо», — укоряет астрологов ломбардец Марко в «Чистилище» и продолжает:

Будь это так, то в вас бы не была
Свободной воля, правды бы не стало
В награде за добро, в отмщенье зла

(21, 226).

Признавая, что «влеченья от небес берут начало» (пусть даже «все сполна»), Данте отстаивает принцип свободы воли и нравственной ответственности: «Вам дан же свет, чтоб воля различала добро и зло...» (там же).

Именно в «свете», в человеческом разуме основа человеческой свободы. Свобода воли, по Данте, есть акт

разума, который, взвешивая все влеченья и побуждения, исходящие из внешнего мира, выносит свой приговор и диктует выбор. Человеческий разум сперва воспринимает вещи внешнего мира, затем судит, представляют ли они добро или зло, и на основе разумного суждения следует им или избегает их. «...Эта свобода или это начало всей нашей свободы есть... величайший дар, заложенный богом в человеческую природу» (22, 315).

В поисках правильного решения, в выборе между добром и злом человеческий разум идет трудным, мучительным путем. И на этом пути, по Данте, необходимо сомнение, ибо

> ...у корня истины встает
> Росток сомненья; так природа властно
> С холма на холм ведет нас до высот
>
> (21, 330).

Без признания свободы воли, говорит Данте, невозможно возмездие. Посмертное воздаяние опирается на учение о бессмертии души. В шестом круге ада терпят мучения те, кто считал, «что души с плотью гибнут без возврата». Но в обосновании бессмертия души Данте решительно расходится с Фомой. Если Аквинат строил свои доказательства на перетолкованной в христианском духе Аристотелевой психологии, считая возможным рациональное обоснование бессмертия, то Данте ссылается лишь на мнение большинства философов, на свойственную человеку надежду на бессмертие, причем в конце концов он вынужден признать слабость рациональных доводов и положиться на веру: разум лишь «неуверенно» и «с оттенком темноты» ведет нас к признанию бессмертия, что вызвано смешением в человеке смертной и бессмертной природы; и только вера убеждает (см. 22, 149—150).

Признание двойной — смертной и бессмертной — природы человека приводит Данте к постановке центральной в его философии проблемы цели человеческого бытия. Человек — единственное существо, сочетающее в себе два начала: смертное и бессмертное. В соответствии с этим Данте определяет и двоякое предначертание человека, два вида человеческого блаженства. Одно из них — блаженство смертной человеческой природы, счастье, достижимое человеком в его конечном земном

существовании. Оно заключается в высшем совершенствовании разумной способности человека. Подлинное блаженство состоит в созерцании истины; устремив свои взоры к мудрости, человек достигает «человеческого совершенства, т. е. совершенства разума» (там же, 197).

Такое, несомненно, идущее от аверроизма определение земного предназначения человека служит для Данте философским обоснованием его политической программы в трактате «Монархия»: «И так как эта потенция (разумная способность человека. — *А. Г.*) не может быть целиком и сразу переведена в действие в одном человеке, или в одном из частных, выше перечисленных сообществ, необходимо, чтобы в человеческом роде существовало множество возникающих сил, посредством которых претворялась бы в действие вся потенция целиком...» (там же, 307—308). Так использует Данте аверроистское учение о едином интеллекте.

Однако возможно ли достижение человеком высшего блаженства в земной жизни? Теологи во главе с Фомой Аквинским решительно отрицали подобную возможность. Коль скоро высшей целью человека является созерцание «божественных вещей», а оно в земной жизни недостижимо, то и о земном блаженстве не может идти речи. Если земная мудрость не может дать человеку постижение божественных истин, остается неудовлетворенным свойственное ему стремление к полному знанию. На эти возражения Данте отвечает в «Пире», что «природное стремление к чему-либо соразмерно возможностям того, кому оно принадлежит», и «человеческие желания в этой жизни соразмерны пониманию того, что может быть здесь достигнуто...». А так как «познание сущности бога, да и не только бога, нашей природе недоступно, мы, естественно, и не стремимся ее познать» (там же, 198).

Высшее, небесное блаженство, постижение божественных сущностей, лицезрение божества есть удел второй, бессмертной природы человека. Достижение этого блаженства недоступно в земной жизни. Оно неосуществимо собственными силами человека, его разумной способностью; для этого необходимы вера и содействие божественного откровения.

Двоякое предназначение человека требует и разного, двоякого руководства человеческой жизнью. К земному

блаженству человека должна привести идеальная организация человеческого общества, каковой, по мысли Данте, является всемирная монархия, не зависимая от церкви. Опираясь на философию, империя ведет человека к земному счастью. К вечному блаженству бессмертной человеческой души готовит и ведет человека церковь, основываясь на вере, религии, откровении, предписаниях богословия. Для осуществления этой цели сама церковь должна отвлечься от мирских земных забот, отречься от светской власти и богатства. Одновременно с идеалом всемирной империи Данте разрабатывает свой идеал реформированной церкви, ограничивающей сферу своего влияния спасением души. Решительно разделяя два предназначения человека (земное и небесное), Данте отстаивает независимость государства от церкви, светского знания от веры, философии от теологии. Считая вместе с современным ему богословием внеземное предназначение человека высшим, Данте тем не менее не подчиняет земную жизнь небесному спасению, не призывает к аскетическому отречению от мира. Главное и новое в его учении о цели человеческого бытия — признание самостоятельной ценности земного человеческого существования, и в этом несомненен его отход от томизма и от средневекового аскетического отношения к земной жизни.

Мир идей Данте не вмещается в узкие рамки средневековой школьной философии, будь то ортодоксальный томизм или противостоящая ему аверроистская традиция. Учение Данте о двух видах блаженства, разграничение земного и небесного предназначения человека лежат в основе представлений поэта о человеческом достоинстве.

Интерес к внутреннему миру человека, стремление освободить личность от власти вековых феодальных традиций неразрывно связаны у Данте с мыслью о самостоятельности земного человеческого призвания. Отстаивая идеал земного совершенства, не приносимого в жертву блаженству загробному (но и не противоречащего ему!), Данте не противопоставляет природу богу, но возвышает природное до божественного.

От этого требования следовать природному началу, которое не противоречит божественному, а потому и не должно быть отвергнуто во имя его, идет и призыв к зем-

ному человеческому деянию, столь несовместимый с отречением от мира и аскетической пассивностью:

Встань! Победи томленье, нет побед,
Запретных духу, если он не вянет,
Как эта плоть, которой он одет

(21, 107).

Открытие нового, гуманистического идеала особенно ясно прослеживается в учении Данте об истинном мериле человеческого благородства. Он прославляет в «Пире» тех, кто «благодаря своей предприимчивости», т. е. осмотрительности и благому таланту, «ведомый только самим собой», прямым путем приходит туда, куда стремится (см. 5, 125).

Дело не ограничивается новой формулировкой понятия человеческого благородства, обусловленного личными доблестями и заслугами. Вся образная структура «Божественной комедии» проникнута новым отношением к человеку, она создает новый психологический фон, свидетельствующий об освобождении личности от оков аскетической морали. Не аскетическое подвижничество во имя отречения от мира и земных страстей, а достижение высшего предела земного человеческого совершенства — именно так понимает поэт двоякую (не двойственную, где одна «половина» противоречит другой и с ней несовместима), смертную и бессмертную, природную и божественную, сущность человека. И напоминание «Подумайте о том, чьи вы сыны!», ссылка на божественное происхождение человека, не вступает в противоречие с призывом «к доблести и знанью», а подкрепляет его (см. 21, 119).

Традиционный спор о том, принадлежит ли Данте Возрождению или средневековью, представляется беспредметным. Данте — поэт и мыслитель своего времени. Он действительно стоит на грани веков. Но нельзя отделять в нем черты двух эпох. В нем воплощено не механическое соединение противоположных элементов, а единое мировоззрение переходного времени. Данте — не человек средневековья, если под этим понимать исключительную приверженность идеалам средневекового католицизма, аскетическое отречение от мира и его соблазнов во имя вечного спасения в духе теологического трактата папы Иннокентия III «О презрении к миру и

о ничтожестве человека». Данте — не человек Возрождения, если под этим подразумевать решительный отход от средневековых идеалов или такую их переработку, которая равносильна отказу от них.

Воплощая грандиозные видения загробного мира, перелагая в звучные терцины «Верую» и «Отче наш», восходя под предводительством Беатриче к вершинам христианского блаженства и отстаивая в то же время самостоятельную ценность человека и его подвига на земле, веря в собственные силы человека, пусть недостаточные для достижения совершенства внеземного, но позволяющие ему исполнить свое земное предназначение, он создал в «Божественной комедии» первый гимн достоинству человека.

Глубочайший историко-культурный сдвиг, выразившийся в переходе к гуманизму итальянского Возрождения, означал радикальную смену самого языка культуры. Отчетливо выраженный в «Торжестве Фомы» Андреа да Фиренце и в созвучных ему произведениях литературы, памятниках теологической и философской мысли, язык средневековой культуры окажется преодоленным, и очень скоро создатели новой культуры итальянского гуманизма перестанут понимать своих предшественников и противников.

Торжество Фомы представлялось незыблемым и оказалось недолговечным. И дело не только в том, что через полтора столетия после фресок Андреа да Фиренце восстанет и распространится по Европе арианская ересь. И не только в том, что еще два с половиной столетия будет продолжаться история итальянского аверроизма и окончательный удар ему нанесут не инквизиторы, которые вызовут на допрос Чезаре Кремонини, а телескоп Галилея и сам Кремонини своим отказом смотреть в телескоп. Не поверженные Арий и Аверроэс представят опасность для торжествующего томизма, а свободные искусства, которые, отказавшись от роли верных служанок теологии, заявят претензии на самостоятельность и превосходство и взорвут устойчивое равновесие в иерархии схоластического знания.

Поначалу разрыв между схоластикой и нарождающимся гуманизмом был вроде бы и не слишком заметен: в 1367 г., т. е. примерно во время создания цикла фресок Андреа да Фиренце, первый гуманист Франческо

Петрарка написал одно из важнейших своих полемических сочинений, трактат-инвективу «О своем и чужом невежестве», направленный против современных ему аверроистов.

Речь идет при этом не столько об «ученом» аверроизме профессиональных философов — университетских профессоров, сколько об аверроизме «вульгарном», светском, распространенном в кругах итальянского образованного общества, и прежде всего венецианской знати, получавшей общее и философское образование в Падуанском университете. Вместе с тем инвектива Петрарки позволяет судить о действительном жизненном значении аверроизма в гораздо большей степени, чем построенные по правилам схоластической учености и снабженные обязательными ортодоксальными оговорками трактаты.

Еще до написания книги «О своем и чужом невежестве» Петрарка в своих письмах неоднократно ополчался на аверроистов, «которые, по обычаю современных философов, считают своим непременным долгом лаять на Христа и его сверхъестественное учение», и с гневом приводил атеистические высказывания одного из своих собеседников. В одном из «Писем без адреса» он призывал своего корреспондента написать книгу «против этого бешеного пса Аверроэса, который, охваченный яростью, лает на господа своего Христа и католическую веру». Он осуждал многих «замечательных мужей», которые «нечестиво пренебрегают» этим делом, и сообщал, что и сам было начал работать над обличительным трактатом, но его отвлекла «всегда огромная, а ныне бóльшая обычной занятость, и не меньшая нехватка времени, нежели знаний» (143, 734; 796).

Это последнее замечание вплотную подводит нас к сочинению «О своем и чужом невежестве», формальным и внешним предлогом к появлению которого как раз и послужило услышанное Петраркой обвинение в «недостатке знаний»: его гости, молодые венецианцы, в ответ на его выпады против «ученейших не в Моисеевом, не в христианском, но в Аристотелевом законе» обвинили его в невежестве. Петрарка не называет их имен: уличение в безбожии, будь оно связано с именами определенных лиц, обернулось бы доносом. Его обвинения направлены против всего аверроизма: не только итальянского, но и европейского. «Пусть услышат меня все аристоте-

лики, говорю я, и так как Греция глуха к нашим речам, пусть услышат все те, кого числит Италия, и Франция, и сороlюбивый Париж, и шумливый Соломенный проулок!» (тот самый, где в «оны лета» читал Сигер Брабантский). Это они «пристрастно, дерзко и нагло вопят против учителя (Христа. — *А. Г.*) и против его учеников, даже лают на них и осыпают их оскорблениями», это по их мнению «тот не учен, кто не еретик и не безумец», «кто не осмеливается говорить против бога и, умолкая перед одним Аристотелем, оспаривать католическую веру» (там же, 60; 80).

Провозглашенное итальянским буржуазным историком Дж. Тоффанином и его последователями отождествление позиций гуманизма с воинствующим католицизмом, отождествление, доходящее до признания гуманистов предшественниками и чуть ли не вдохновителями Контрреформации и Тридентского собора, как будто бы находит в инвективе Петрарки убедительное подтверждение. Пожалуй, окажись певец Лауры в Испанской капелле или в пизанском Кампосанто, он получил бы удовлетворение при виде поверженного и осужденного наставника современных ему аверроистов.

Однако впечатление это чрезвычайно поверхностно, ибо суть не в полемике и даже не в апологии христианства, которая звучит в памфлете Петрарки, а в характере этой полемики, этой апологии. Изучение трактата «О своем и чужом невежестве» позволяет обнаружить круг идей и представлений, никак не вмещаемых в рамки средневековой традиции, не говоря уже о схоластической ортодоксии доминиканцев. Полемика здесь ведется с совершенно иных, новых позиций — с позиций философской культуры нарождающегося гуманизма. Трудно, правда, согласиться с утверждением А. В. Сагадеева, что Петрарка и его противники примыкали «к единому историческому движению», что в споре этом «мы имеем дело не более чем с двумя участниками единого фронта борьбы против господствовавшей феодальной идеологии» (44, 166). Философия итальянского гуманизма принадлежит иной эпохе и иной культурной системе, нежели представленная аверроизмом традиция средневекового свободомыслия.

Спор Фомы Аквината с Сигером Брабантским и продолжавшийся в XIV столетии спор их последователей

между собой проходил в рамках схоластической философской культуры средневековья, в пределах системы аристотелизма. Различными, противоположными, резко враждебными были исходные посылки, цели, результаты философствования, но едиными были метод, подход, способ аргументации, отношение к авторитету, внутренняя структура противостоящих друг другу систем истолкования философского наследия Стагирита.

Гуманистическая полемика ведется извне. Выпады Петрарки против аверроизма по существу глубоко отличны от антиаверроистской полемики Фомы. Характерно, что имени «ангельского доктора» (равно как и имен других противников Сигера — святого Бонавентуры, Альберта Великого, Раймунда Луллия) гуманист не упомянул ни разу. В его инвективе названы, в его сознании постоянно присутствуют раннехристианские (и вместе с тем позднеантичные) авторы — Августин, Амвросий, Иероним. Но это и не возрождение августинизма в его прежней, средневековой форме. Спор, который Петрарка ведет с аверроистами, происходит в совершенно иной, не средневековой, не схоластической плоскости. Первый гуманист вовсе не становится на сторону прежних противников аверроизма, которых он не мог не знать: ведь «прежние» они не столько в хронологическом, сколько в историко-культурном отношении. Он вне схоластической системы. Читая его инвективу, мы вступаем в совершенно новую культурную среду, где действуют иные системы отсчета, иные мерки, иная шкала ценностей.

Сказать, что Петрарка в своей полемике против аверроистов выступает как христианин, значит не сказать ровным счетом ничего. Суть дела в том, что это иное, новое христианство.

Заметим прежде всего, что инвективы гуманиста направлены далеко не против одного Аверроэса и его последователей. Во многих своих сочинениях он ополчается на всю систему средневековой учености. Он издевается над естественнонаучными спорами аристотеликов, над диалектическими хитросплетениями поздней схоластики, высмеивает правоведов, обличает врачей. Задетыми оказались все традиционные факультеты средневекового университета, не был обойден даже теологический. С теологией он не спорит, но и не желает принимать теологов во внимание: вся традиция «рацио-

нального» схоластического богословия для него как бы не существует.

В обращенности к себе, к своим «внутренним стремлениям» — главное в многообразном творчестве Франческо Петрарки, от «Канцоньере» до диалога «О презрении к миру», где он судит в себе гуманиста августиновым строгим судом. И хотя название диалога заимствовано из средневекового аскетического трактата дьякона Лотаря (впоследствии папы Иннокентия III), характерно, что даже в этой покаянной исповеди не папу-аскета избрал себе в судьи гуманист, а Блаженного Августина, чью близость к античной философской традиции он не забывает неоднократно подчеркнуть. Да и судья превращается по ходу дела в доброго советчика и уже призывает поэта «не изнурять, а лишь обуздывать свое естество» (40, 126). В конечном счете даже греховное стремление к земной славе оказывается оправданным. «...Пока человек пребывает здесь, он должен добиваться той славы, на какую может здесь рассчитывать, а ту, бóльшую, он вкусит на небе, где он не захочет уже и думать об этой земной. Следовательно, порядок таков, — заключает Петрарка, и в выводе его содержится программа гуманистического истолкования христианской морали, — чтобы смертные прежде всего заботились о смертных вещах и чтобы вечное следовало за преходящим...» (там же, 212). Так, даже осуждая себя за земную любовь, за стремление к славе, он не может, да и не хочет отрешиться от них и, прощаясь с суровым собеседником, вспоминает, что его «ждут многие важные, хотя все еще земные дела» (там же, 223).

Сонеты к Лауре говорят о чем угодно, только не об аскетизме. Монашеское уединение превращается в трактате «О благочестивом досуге» в досуг ученого. Огромная переписка Петрарки, обращенная к складывавшейся как раз в то время, и не без прямого воздействия этого первого общеевропейского властителя дум, республике ученых — новой интеллигенции, возникавшей вне университетских корпораций и монашеских орденов, переписка эта свидетельствует о многом, но только не о смирении: не случайно включает она в себя и послание к потомкам.

К беспристрастному суду грядущих поколений взывает Петрарка и в трактате «О своем и чужом невеже-

стве»: «А дело рассмотрит потомство, если стезями славы я дойду до него... Рассмотрит, говорю я, неподкупное потомство, чьему справедливому суду не будут помехой ни смятение умов, ни ненависть, ни гнев, ни старые враги — любовь и зависть» (144, 90). В этом обличительном сочинении самое интересное — не объект полемики, а автопортрет мыслителя. В страстности инвектив, в изысканности слога, в самом унижении паче гордости, когда он готов признать свое невежество и усомниться в своей посмертной славе (чтобы в той же фразе напрочь отказать в этой славе своим хулителям), он на наших глазах из защитника христианского благочестия превращается в человека новой, гуманистической культуры, и само христианство его оказывается христианством новой эпохи.

Демонстративное провозглашение собственного «невежества» уже само есть знамя новой культуры: гуманисты охотно признают себя невеждами по отношению к схоластической учености. Их культура и образованность университетов несоизмеримы. Петрарка отвергает с порога ученость своих оппонентов, противопоставляя ей свое, новое знание. Он с гордостью говорит о своих постоянных умственных занятиях: «Редко какой день (если только я был здоров) проходил у меня без дела, чтобы я не читал, или не писал, или не размышлял о прочитанном, или не слушал читающих, или не выспрашивал молчаливых. Я посещал не только ученых мужей, но и славные науками города...» (там же, 34).

Но в этой новой учености нет места авторитету. Полемика против аристотелизма далеко не сводится у Петрарки к обличению нехристианского характера этики Стагирита; это прежде всего протест против власти авторитета. Он выступает «не против Аристотеля... а против глупых аристотеликов». «Самого же Аристотеля я полагаю величайшим (из людей. — *А. Г.*), но — человеком. Я знаю, что многому можно научиться из его книг, но полагаю, что кое-что можно узнать и помимо них, и прежде, чем Аристотель писал, прежде, чем он учил, прежде, чем он родился, несомненно, кое-кто много знал» (там же, 72). В споре с перипатетиками Петрарка отстаивает свое право говорить не только отличное от Аристотеля, но и враждебное ему, решительно отказываясь «клясться словами учителя».

Авторитету Аристотеля Петрарка противопоставляет не иной авторитет, а культуру классической древности. Это принципиально новый, исторический подход. Преклоняясь перед величием античной культуры, Петрарка вместе с тем восстанавливает историческую дистанцию, отвергая тот вневременной подход, который был характерен для культа Аристотеля в схоластике. Ссылка на авторитет заменяется изучением культурного наследия. Исключительной обращенности схоластики к одному имени и к одной системе воззрений Петрарка противопоставляет все богатство культуры, в которой Аристотель занимает хотя и почетное, но строго ограниченное место. Так появляются в его инвективе имена Гомера и Гесиода, Пифагора и Анаксагора, Демокрита и Диогена, Солона и Сократа, Цицерона и Вергилия, Плиния и Плотина, Порфирия и Апулея и, наконец, «князя философов» Платона (см. там же).

Это еще не столько результат, сколько программа. Время греческой образованности впереди. Но фундаментом новой, гуманистической культуры уже стало в мировоззрении и творчестве Франческо Петрарки возрождение классической древности, противостоящей средневековью. Это возвращение к античной философской традиции оказывается одновременно и восстановлением связей с ранним христианством, восходящим к философскому наследию классической древности. Не случайно в диалоге «О презрении к миру» Петрарка отмечает, что сочинение Августина «Об истинной вере» «воспроизводит в значительной мере учения философов, преимущественно Платона и Сократа». Характерно, далее, его признание, что даже священное число «три» дорого ему не только потому, что оно «всего милее божеству», но, хотя и в меньшей степени, также и потому, что «содержит в себе трех граций». Постоянные ссылки как на «учителей истинной религии», так и на «языческих философов» свидетельствуют о стремлении гуманиста и оправдать изучение древних авторов, и по-новому, отлично от схоластического богословия средних веков представить само христианское учение (см. 40, 106; 158).

В литературе уже отмечалось (см. 181, 17), что Петрарка радикально переосмыслил традиционную метафору «света и тьмы»: если для ранних христианских

авторов «век тьмы» означал классическую древность, которой противостоял свет христианской веры, то для первого гуманиста свет классической образованности воссиял из многовековой тьмы христианского средневековья. Другая не менее важная антитеза в новом истолковании у Петрарки свидетельствует о радикальном переосмыслении соотношения классического культурного наследия и христианского благочестия.

В диалоге «О презрении к миру» Петрарка обличал себя устами Августина. В трактате «О своем и чужом невежестве», созданном более чем четверть века спустя, он сам обращает к себе упрек в том, что он — «цицероннанец, а не христианин», ибо «где сокровище твое, там и сердце твое». Самообвинение это, равно как и следующее за ним самооправдание, представляет исключительный историко-культурный интерес: здесь подвергается глубокому переосмыслению традиционное противопоставление Цицерона Христу. Антитезу эту Петрарка придумал не сам. Он взял ее из готовой литературной традиции, и если он не называет прямо свой источник, то лишь потому, что в этом и нужды не было: соответствующее место из «Послания к Евстохии» Блаженного Иеронима было слишком хорошо известно его читателям.

В покаянном рассказе-исповеди Иероним говорит о том, как он в юности пытался соединить христианскую веру с литературными увлечениями, как он «постился, стремясь вместе с тем читать Туллия», как «после слез, исторгнутых из самой глубины души воспоминаниями о прежних прегрешениях», рука его «все-таки тянулась к Плавту», как ужасала его «необработанность речи» библейских пророков и как во время болезни был он вознесен пред лицо грозного судии. Спрошенный, кто он такой, Иероним назвал себя христианином, на что «тот, кто восседал, ответил: «Лжешь, ты цицероннанин, а не христианин, ибо где сокровище твое, там и сердце твое»» (144, 39—40). Рассказ этот, венчаемый покаянием и отказом от мирских книг ради Священного писания, служил привычным сюжетом для средневековых проповедников, обличавших суетность светских литературных занятий, уводящих от благочестия и спасения.

Вырванная Петраркой из системы средневекового аскетического благочестия, перенесенная им в новую,

гуманистическую систему воззрений, эта традиционная антитеза «Цицерон — Христос» обретает новое, противоположное прежнему значение. На предъявленное себе обвинение в «цицеронианстве» Петрарка, предварительно провозгласив искреннюю веру («сокровище мое нетленное и высшая часть сердца — во Христе»), отвечает признанием: «Но из-за слабостей и тягот земной жизни, которые не только что перенести, но и перечислить нелегко, признаюсь, не могу я, как хотел бы, так возвысить низшие части души, в которых гнездятся гневливые и страстные стремления, чтобы они и ныне не приковывали меня к земле... Я между тем не отрицаю, что предавался многим суетным и вредным заботам. Но...» (отметим это повторное «но»: если за первым следовало признание собственной греховности, то за вторым последует решительное оправдание гуманистических занятий) «...но среди них не числю я Цицерона, который, знаю, никогда не приносил мне вреда, но часто — пользу». Так незаметным образом обличение безбожных перипатетиков превращается в апологию гуманизма. «Я не скрою, — продолжает Петрарка, — что наслаждаюсь умом и красноречием Цицерона... Если восхищаться Цицероном — значит быть цицеронианцем, то я — цицеронианец» (там же, 77—78).

Однако апология гуманизма в условиях безраздельного господства христианства не была бы апологией, если бы не подчеркивала полную его законность и согласие с христианским вероучением. Оговорив, что он «в религии не цицеронианец, конечно, и не платоник, а христианин», Петрарка тут же доказывает внутреннюю близость античного автора христианству: «Я даже вполне уверен, что сам Цицерон был бы христианином, если бы мог увидеть Христа или воспринять Христово учение» (там же, 78—79).

Подобная «христианизация» языческого мыслителя означала высшую меру оправдания. Данте избавил античных поэтов и мудрецов от адских мучений. Петрарка готов включить их в свой пантеон. Отсюда не так уж далеко до лампады, возжигаемой Марсилио Фичино перед бюстом Платона в вилле Кареджи и до его молитвы «святому Сократу». Петрарка стоит в начале пути, завершаемого флорентийской Платоновской академией.

Но подобная операция не могла быть безразличной и для христианства, для того его толкования, которое оно получало в творениях гуманистов. Такое христианство, христианство с таким пантеоном уже не имело ничего общего со средневековым мистицизмом Бернара Клервосского или с рационализированным богословием Фомы. Включенное в новую систему духовных и нравственных ценностей, оно несло на себе отпечаток новой культуры.

Значение гуманизма для истории европейской философии часто недооценивается. Гуманисты действительно не были профессиональными философами. «Профессионалы» по-прежнему читали философию в университетах, толкуя Аристотеля по Аверроэсу, по Скоту, по Фоме. Многие традиционные проблемы официальной философии, и прежде всего общие онтологические проблемы, первоначально оставались вне внимания представителей гуманистической мысли, и лишь со времен Платоновской академии она предъявила на них свои права.

Возрождение не сводилось к открытию забытых памятников древней письменности и культуры, к расширению круга исторических сведений об исчезнувшей цивилизации. Речь шла не об археологии, а об идеологии. Античность вовсе не была забыта средневековьем: многие памятники были превосходно известны и раньше, многие авторы изучались, переписывались и комментировались в университетах и монастырях. Средневековье включило их в свою систему воззрений, в свою систему мироздания, в свою шкалу нравственных и эстетических ценностей. Но и они, давно знакомые, были открыты и восприняты заново. Именно Возрождение покончило с этой вековой ассимиляцией и вернуло античности ее подлинное историческое значение, поставило ее на место и тем самым смогло превратить ее в источник для создания новой культуры.

Обращение к античной традиции, ко всему богатству и многообразию античной (для нас сейчас существенно — философской) культуры означало свободу выбора традиции. С открытием старинного списка поэмы Лукреция «О природе вещей» воскресал и входил в новую европейскую культуру античный атомизм. Знание греческого языка позволило восстановить подлинного Аристо-

теля, освободив его от наслоений еврейских, сирийских, арабских и латинских переводов. И наконец, возрождается Платон как антипод Аристотеля, как программа новой, противостоящей схоластике философии. В философской культуре гуманизма нет места для «Философа», для единственной философии перипатетиков. Философия не может быть воплощена в образе одного, сколь угодно великого мыслителя; философия существует во множественности и различии направлений, книг и имен, представших, в частности, в открытых и переведенных на латинский язык «Жизнеописаниях» Диогена Лаэртского. Именно таков смысл эклектизма, который часто ставили в упрек философам Возрождения. Мы действительно найдем в их творениях причудливый сплав самых разнообразных влияний — от раннегреческих мыслителей до христианских неоплатоников, от стоиков до эпикурейцев.

Принципиальная «открытость» любым традициям была гораздо шире собственно античного философского наследия. В круг историко-философских интересов включались и раннехристианские отцы, и приписывавшийся древнеегипетской мудрости герметический свод, и каббала, а позднее в 900 тезисах Пико делла Мирандолы философской мысли гуманизма будет возвращена, но в новом качестве, отвергнутая ею вначале средневековая (арабская, еврейская и латинская) философия. В этом безразличии к источникам проявилась завоеванная Возрождением свобода философского мышления, свобода от школы, традиции, догмы, стремление включить в сферу своего рассмотрения все многообразное философское наследие многих столетий, ничем не связывая себя и оставляя открытым путь к собственным выводам и решениям.

Порвав с профессионализмом в философии, гуманизм сделал философскую мысль достоянием новых общественных кругов. Новая культура развивается вне традиционных центров духовной жизни. Не в университетах и не в монастырях бьется интеллектуальный пульс эпохи. Кружки гуманистов в городских республиках, при дворах государей, а потом сменившие их академии становятся средоточием научных интересов. Разрывается связь философа со школой, столь характерная для средневековья, когда направления существовали в рамках

монашеских орденов, державших в руках университетскую науку, когда доминиканцы по орденской традиции были томистами, францисканцы следовали Оксфордскому комментарию Дунса Скота, когда в Париже господствовали номиналисты, а оплотом аверроизма были Падуя и Болонья. Новый интеллигент — индивидуалист, он существует вне корпораций; отрывается от генеалогического древа и представляемое им учение. Не только в системе нравственных представлений личное достоинство превращается в мерило ценности человека, но и знание становится личным достоянием мыслителя, а постижение истины — его собственной заслугой независимо от благородства его философских предков.

Появление новых литературных форм, в том числе и для сочинений философского содержания, когда место схоластических трактатов, комментариев, «вопросов» и «проблем» с их четкой формальной структурой, тщательным разбором возражений и опровержений заступает построенная по правилам риторического искусства речь, инвектива, дружеское послание, позднее — философская поэма, а чаще всего — свободный диалог, где автор далеко не всегда поддается безоговорочному отождествлению с одним из его персонажей и часто как бы двоится и троится, выражая в речах каждого из собеседников оттенки собственных мнений, — само богатство и разнообразие жанров философского сочинения означало, что философия из предмета специального университетского преподавания превратилась в объект свободного размышления о проблемах бытия. Свобода формы есть свобода выбора формы, свобода самовыражения вне традиционных правил и схем, свобода от следования установленным образцам. Философ-гуманист — не толкователь чужих текстов, а создатель текстов новых, чаще всего полемически направленных против средневековой традиции.

Речь идет не о перемене ролей в старой схеме. Новая трактовка, а вернее, снятие антитезы «Цицерон — Христос», свидетельствует не о перестановке фигур, а о появлении новой, гуманистической культуры с ее собственным пониманием роли и значения риторики и грамматики, диалектики и философии в их новом отношении к тоже переосмысленному богословию. Философская культура гуманизма противостоит не только ортодок-

сальной схоластической философии, но и средневековому аверроистскому свободомыслию. Впрочем, с точки зрения схоластической традиции философия гуманистов — не философия, как и с точки зрения гуманистов не могла претендовать на звание философии схоластика.

Гуманисты отвергали в схоластике все: предмет, терминологию, литературную форму, язык. Полемика вокруг языка означала нечто гораздо большее, чем борьбу за восстановление чистоты латинской речи. Существо дела заключалось в конфликте двух культурных систем: происходила смена языка культуры в самом широком смысле слова.

Манифестом гуманизма прозвучало предисловие Леонарда Бруни к его новому переводу «Этики» Аристотеля. Старый перевод был, с его точки зрения, и не переводом вовсе, ибо текст предстал в нем скорее варварским, чем латинским. Средневековый переводчик не знал толком ни греческого, ни латинского языка и полностью проявил свое невежество («очевидно, он был из ордена проповедников», — с характерным презрением к доминиканцам замечает Бруни). А главное, незнание языка, путаница в терминологии привели к искажению самого нравственного учения Аристотеля. «Может статься, он был образован в философии, но, право, не думаю», — заключает гуманист свой приговор предшественнику: без филологической культуры, без знания языков и античной философской традиции философом быть нельзя (см. 62, 433—438).

Для гуманистов язык средневековых переводов Аристотеля, средневековых философских текстов вообще не язык. Основанная на извращенных варварских текстах философия — это не философия. Петрарка с гордостью принял от защитников схоластики обвинение в невежестве. Бруни возвращает его схоластической философии: «О, достославные философы наших дней, дерзающие учить тому, чего сами не знают! Не могу надивиться на них, как учат они философии, не зная грамматики, так что больше употребляют солецизмов, чем слов!» (107, 56). Но схоласты не философы не только потому, что не знают латыни. Они не философы еще и потому, что избрали себе одного-единственного учителя и наставника. «Спросите их, на чей авторитет опираются они, обучая своей пресловутой мудрости, — они ответят:

«Философа», и, говоря так, подразумевают Аристотеля...» И дело даже не только в искажении текстов книг, «приписываемых ими Аристотелю», но и в самом принципе авторитета: «Так сказал Философ, говорят они, и противоречить им нельзя, потому что у них «Сам сказал» равнозначно истине, как будто бы он был единственным философом, и суждения его так бесспорны, как если бы сам Пифийский Аполлон изрек их в своем священном храме» (там же).

В современных ему философах Бруни раздражает все, даже само звучание их имен: «А что за народ, боже милостивый; меня от одних их имен бросает в дрожь: Фарабрих, Бусер, Оккам и иные в том же роде, как будто от Радамантовой свиты понабрали себе имена!» (там же, 58). Так гуманист отлучает от философии крупнейших «мастеров диалектики» позднего парижского и оксфордского номинализма: имя Бусер предположительно расшифровывается как Энтисбер (Уильям Хейтсбери), а в одном из списков бруниевских «Диалогов к Петру Гистрию» в том же ряду назван еще и Суиссет (Ричард Суинсхед). Для гуманиста бессмысленны и словопрения современных богословов: здесь хватит старых, ранних отцов — Августина, Лактанция, Иеронима, а схоластов ни к чему и читать, столь постыдно их невежество.

Итак, оскорбление, полученное Петраркой на заре гуманизма, оплачено с лихвой. Притязания схоластики, средневековой культуры вообще вызывают не только вражду, но презрение и смех. Смех тоже становится знаменем новой культуры и вместе с тем свидетельством разрыва с культурой старой; он есть свидетельство непонимания прежнего языка и нежелания или даже неспособности его понять.

У Петрарки сам бог смеялся над ухищрениями схоластических богословов. У Бруни вызывают смех потуги Алонсо да Картахена защитить средневековый перевод Аристотеля: с первых страниц сочинения добросовестного епископа его «разбирает смех». И что кроме смеха могли вызвать у гуманиста попытки рассуждать о переводе без знания языка оригинала? Что кроме смеха могли вызвать рассуждения оппонента о принадлежности старого перевода Боэцию, когда элементарный анализ языка и стиля свидетельствовал о нелепости подобного предположения? И не смешны ли были намеки на произ-

вольность перевода Бруни (дескать, кто его проверит!)? Алонсо в своем испанском захолустье и не подозревал об успехах классической образованности в Италии, где каждая ошибка Бруни нашла бы себе (и находила) придирчивых и эрудированных критиков.

Смех вызывает не только плохой язык и слог схоластических ученых трактатов, но и весь язык средневековой культуры. Так, для Маттео Пальмьери смешна прежняя живопись: «До Джотто живопись была мертвой, мастерицей изображать смехотворные фигуры» (181, 321). Для Вазари греки «умели скорее малевать, чем писать красками», и смешны были изображенные ими фигуры, «стоящие на цыпочках, с безумными глазами и распростертыми руками» (10, *1*, 154). Бедные люди того «грубого и неумелого» века, «отвыкшие видеть что-либо лучшее и более совершенное, чем то, что они видели», принимали за искусство это убожество (там же, 233; 153). Смех вызывает и готическая архитектура. «Они создавали некоторые вещи, — пишет Вазари о строителях готических храмов, — более смешные для нас, новых людей, чем похвальные для них самих...» (там же, 147). Для гуманистов, для «новых людей» готические «варварские» соборы — не архитектура, византийские, греческие иконы — не живопись, средневековая латынь — не язык, схоластические трактаты — не философия.

Отказ гуманистов от языка схоластики не только означал очищение классической латинской речи, но и свидетельствовал о принципиально ином подходе к методу и содержанию философствования: отвергая технический, профессиональный, цеховой язык университетской учености, гуманисты возвращали философии язык общей литературной культуры, а саму философию включали в общий поток латинской словесности, восстанавливая ее связи с поэзией, историографией, ораторским красноречием. Обращение к латинскому языку, создание новой латинской литературы вовсе не было отходом от национальной культурной традиции. Гуманисты отвоевывали области, принадлежавшие средневековой (латинской же) литературе, философии и науке. Путь к национальному языку шел не через варварскую латынь схоластов, а через классическую латынь и двуязычие гуманистов, создававших первые произведения теоретической литературы на народном языке.

Меняется и как бы ограничивается предмет философствования: онтологические проблемы отходят на задний план, в центре внимания гуманистов стоят вопросы преимущественно моральные, политические, эстетические. Главное, в чем сказала новое слово гуманистическая культура, — это учение о человеке: вопросы этики, учение об истинном благородстве, о высшем благе и в конечном счете проблема достоинства человека. Все это оказалось в центре внимания литературы итальянского гуманизма.

Фигура ученого педанта, углубленного в изучение древних авторов, чуждого заботам повседневной жизни и жгучим проблемам современности, карикатура, созданная сатириками от Саккетти до Бруно, — вот во что выродится гуманистическая увлеченность классической древностью у мелких подражателей или у жалких эпигонов. Однако меньше всего это можно отнести к героическому периоду итальянского гуманизма. Недаром родословная гуманистов восходит к Данте, который в качестве гражданина и политического мыслителя, философа и поэта был теснейшим образом связан с политическими конфликтами своего времени, и к Петрарке — обличителю пороков папской курии и вдохновителю вождя римского антифеодального восстания 1347 г. Кола ди Риенцо.

Гуманисты, эти почитатели античности, были кем угодно, только не книжниками, не затворниками. Достаточно вспомнить внушительный ряд гуманистов — канцлеров Флорентийской республики: Колюччо Салютати, Леонардо Бруни, Карло Марсуппини, Поджо Браччолини, Бенедетто Аккольти, Бартоломео Скала. Дипломаты и папские секретари, враги тирании и советники государей, гуманисты не представляли однородного политического течения, наоборот; но причастность к гуманистической культуре стала обязательным условием как интеллектуальной, так и политической деятельности, а часто даже и церковной карьеры.

Гуманизм возник как высшее выражение новой городской культуры на перевале от средневековья к эпохе первоначального накопления капитала, и Флоренция становится его признанной столицей. Духовное воздействие флорентийского гуманизма было значительно шире и важнее политической роли Флоренции на полу-

острове и в Европе. Когда Колюччо Салютати говорит о цехах, «благодаря которым мы то, что мы есть», о торговцах, «этом роде людей, совершенно необходимых для человеческого сообщества», о необходимости оберегать торговлю «как зеницу ока» и, наконец, о защите традиционной флорентийской свободы (см. 109, 14), он выступает не только как канцлер республики, но и как гуманист. А в 1403 г. его преемник и в том и другом роде деятельности Леонардо Бруни в «Похвальном слове Флоренции» объявит свой город духовным отечеством всей Италии (см. там же, 7). Гуманизм флорентийского чекана не исчерпывал собой всю гуманистическую культуру, но в огромной мере ее определял.

Какие бы позиции ни занимали отдельные гуманисты в сложной политической борьбе XIV—XV столетий, какому бы государству или государю они ни служили, главным в их интеллектуальной деятельности была выработка нового учения о человеке, новой системы нравственных ценностей. Вопросы о месте и предназначении человека, о цели и смысле его существования имели далеко не отвлеченный интерес, и нас не удивляют резкость и острота полемики, смелость выводов, страстность тона гуманистов. Спор шел о новом нравственном идеале, противостоящем средневековью. Ни социальное происхождение отдельных гуманистов, ни их посты при феодальных дворах не меняли социального содержания конфликта. И какими бы благочестивыми заверениями ни сопровождали они свои речи и диалоги, никакие церковные облачения (вплоть до кардинальской мантии Николая Кузанского и папской тиары Пия II) не могли изменить враждебную средневековому католицизму направленность их нравственной философии.

Гуманисты снова и снова возобновляют начатый еще Данте и не потерявший актуальности разговор об истинном благородстве. «Я же считаю, что благородство человека заключается не в чужой славе, не в ложных благах фортуны, но в собственной нашей доблести духа» (107, 142), — заявил в начале XV столетия один из «малых» гуманистов, правовед, преподаватель флорентийского «Студио», посол республики в Лукке Буонаккорсо да Монтеманьо в своем сочинении «О благородстве». И то, что говорит это не один из крупнейших мыслителей эпохи, не создатель, а скорее разносчик новой идеоло-

гии, свидетельствует о многом: гуманистическая оценка достоинства человеческой личности становится достоянием широкого культурного слоя. «Ведь благородство есть не что иное, как некое превосходство, каким достойнейшее возвышается над недостойным», — продолжает гуманист (там же). И характерно, что к традиционным добродетелям (к справедливости, благочестию, постоянству, великодушию, умеренности, благоразумию), к заслугам перед «бессмертными богами», родителями, родственниками, друзьями и государством он добавляет воспитание в «священных литературных занятиях» как обязательное условие истинного благородства. Благородство, эту «доблесть духа», противостоящую «величию рода» и «скопищу богатств», все люди равно получают от природы, «и нет человека, каким бы нищим, худородным или отверженным он ни был, который не обладал бы от рождения духом, равным с сыновьями царей или императоров и не мог бы украсить его сиянием доблести и, стало быть, славою благородства» (там же, 144).

При всей своей антифеодальной направленности сочинение Буонаккорсо да Монтеманьо не противостоит, по крайней мере явно, церковной традиции: христианство никогда не связывало свое нравственное учение с представлением о знатности рода или богатством. Но в учении об истинном благородстве не оказалось места для традиционных христианских добродетелей. Почитание «бессмертных богов» упоминается как обязательная норма внешнего благочестия, и все же сочинение «О благородстве» существует вне системы нравственных ценностей средневекового католицизма. А введение в текст множественного числа — «богов», вызванное, несомненно, требованиями стиля классической латинской речи, свидетельствует по меньшей мере о равнодушии к теологии.

Откровенным вызовом традиционной католической иерархии ценностей звучит диалог Поджо Браччолини «Об алчности». Гуманист избрал предметом всестороннего рассмотрения один из самых тяжких грехов, служивший темой для гневных обличений со страниц нравоучительных богословских трактатов и с кафедр монахов-проповедников. Алчность, которую как основную причину зла в мире проклинал Данте, участники диалога Поджо Браччолини разбирают с парадоксальной — и

в самой этой парадоксальности полемической — объективностью.

И главное не в том, что разговор об алчности дает повод собеседникам вдоволь поглумиться над жадностью и корыстолюбием представителей духовенства, «у которых алчность давно уже стала общим и привычным для их нравов злом», так что один из участников диалога даже родословную духовенства ничтоже сумняшеся возводит... к Иуде, «который первым продал Спасителя»! (там же, 288). Церковь часто воспринимала критику пороков духовенства как подрыв устоев веры, часто, но не всегда, и в выступлениях самых ортодоксальных иерархов и проповедников можно найти немало горьких и резких упреков в адрес священников, позорящих свой сан. Но даже самая острая критика духовенства со стороны еретических движений средневековья не выходила за пределы христианского нравственного идеала, а именно с позиций этого идеала и осуждала практику католицизма. В диалоге же Поджо дается новое понимание нравственного идеала, что и составляет главную его суть.

Центральную часть диалога — речь Антонио Лоски — можно было бы назвать апологией страсти к наживе. Стремление к наживе Лоски сразу же объявляет свойственным почти всем людям: «...если называть алчными всех жадных до денег, то почти всех придется признать заслуживающими такого прозвания... Ведь все, что делается, предпринимается ради денег, и все мы движимы страстью к наживе... так что если ее устранить, то полностью прекратятся все дела и занятия. Ибо кто же станет что-нибудь делать, если исчезнет надежда извлечь из этого пользу?» Стремление к пользе заложено в человеке от природы: «По природе всему живому присуще стремление к самосохранению». Отсюда стремление к личной выгоде и к наживе, и, стало быть, алчность «самой природой заложена и запечатлена в нас, подобно иным страстям, с которыми мы рождаемся на свет... А то, что присуще нам от природы, — делает вывод Лоски, — менее всего достойно осуждения» (см. там же, 260—264).

Эта ссылка на природу человека чрезвычайно характерна. Не подавление природных стремлений оказывается целью нравственного совершенства; напротив,

сама природа человека реабилитируется и становится высшим критерием для оценки человеческих страстей. Но оправдание алчности не только в том, что она присуща людям от природы. Главное — в ее общественной роли. Люди не могут и не должны довольствоваться только необходимым. Упомянув вскользь и не без презрения «тупых дикарей» (не сказалось ли здесь уже знакомство с только что и притом самим Поджо открытой и возвращенной европейской культуре поэмой Лукреция «О природе вещей»?), гуманист требует вести разговор применительно к «общественной», цивилизованной жизни.

Если бы люди довольствовались только необходимым, то всем пришлось бы обрабатывать землю, не возникла бы цивилизация, «исчезло бы великолепие городов, вся их красота и убранство, не сооружались бы дворцы и храмы, прекратились бы все искусства» (там же, 268). «Ибо рассмотришь ли ты военное искусство, торговлю, земледелие, либо искусства, именуемые наемными, или те даже, что называют свободными, — окажется, что всем им предшествует огромная страсть к деньгам, и ради нее мы претерпеваем опасности и труды» (там же, 262).

Так в речи Антонио Лоски алчность из греха и порока превращается в добродетель. Не изгонять, а призывать в государство надо «алчных», ибо они — «опора и поддержка народов». Деньги необходимы и для помощи бедным, и «как нервы, которыми поддерживается государство», а обладатели их — его «основа и опора». Они «помогают нам не только богатствами, но еще более советом, благоразумием, покровительством и авторитетом». Устами Антонио Лоски как одного из участников диалога канцлер Флорентийской республики Поджо Браччолини превозносит заслуги предприимчивой флорентийской буржуазии: «...в наши дни на деньги алчных были сооружены великолепные дома, превосходные виллы, храмы, колоннады, больницы, так что без них города были бы вовсе лишены величайших и замечательнейших красот» (там же, 270).

Эта апология богатства завершается проповедью частного интереса: «Кто же стремится к общему благу, оставив заботы о частной выгоде? Я на сей день ни одного такого не знаю... Привычно и допускается общим обыкновением и заведено от самого возникновения

мира, чтобы мы больше прилежали собственным, нежели общим делам. И мы все признались бы в этом, если бы не предпочитали возвышенные речи обыкновенным словам» (там же, 274).

Таким образом, в речи Антонио Лоски в полемически заостренном виде, в форме апологии страсти к наживе находит свое выражение то представление о «пользе» как основе человеческой нравственности, в котором наиболее ясно проявился раннебуржуазный утилитаристский характер этического учения итальянского гуманизма. Однако эта речь — не весь диалог. В разговор вступает монах-доминиканец Андреа, но даже он, порицая «алчность», допускает «скромную и умеренную» страсть к наживе, осудив «чрезмерную и ненасытную» жадность (там же, 277).

Как всегда в гуманистическом диалоге, позиция автора выражена не в речи одного из персонажей и не в резонерском заключении, а в самом «диалектическом» обсуждении предмета. Не апология порока алчности, но выяснение связи человеческой нравственности с природой, трактовка стремления к самосохранению и пользе как основы морали составляют подлинное содержание диалога.

Гуманист Поджо Браччолини мог считать себя искренним католиком и быть им в частной жизни. Он мог соорудить на свои деньги капеллу в церкви Пресвятой девы в Терранове и завещать немалые суммы церквам на помин души. Это ничего не меняет в том существенном обстоятельстве, что проповедуемая им в диалоге «Об алчности» мораль противостоит традиционной христианской морали средневековья, всем нравственным ценностям феодального общества. И дело не только в том, что в диалоге Филельфо «О бедности» (в третьей книге «Флорентийских рассуждений об изгнании») Поджо уже в качестве литературного персонажа вместе с Леонардо Бруни защищает богатство. В конце концов это мог быть не более как литературный или даже полемический прием. Важнее то, что изложенная в диалоге «Об алчности» концепция человека, отношение к природе, к богатству — все это находит множество аналогий в других сочинениях гуманиста.

Доказывая, что страсть к наживе присуща всем, Поджо не забывает и богословов, и священников: «...разве

они домогаются, жаждут, ищут иного, как чтобы, под прикрытием веры, разбогатеть чужими трудами?» Он отказывается принимать во внимание тех, кто «проповедует другим бедность и презрение к вещам», ибо это люди, «которые с величайшим спокойствием живут нашим трудом», так как они «лицемеры» (там же, 268).

Слово сказано. Оно звучит как приговор всей враждебной гуманизму системе нравственных ценностей. «Против лицемеров» — так назвал написанную в 1417 г. инвективу Леонардо Бруни. «Против лицемеров» называется также диалог Поджо Браччолини, написанный тридцать два года спустя. К ним примыкает написанный в 1444 г. диалог Лоренцо Валлы «О монашеском обете». В качестве лицемерия все они обличают приверженность к аскетическому самоотречению, проповедь презрения к миру, отказ от земных страстей. Почему речь заходит именно о лицемерии? Средневековье знало немало вполне искренних и даже фанатичных приверженцев аскетической морали, подвижников, отказавшихся от мира. Вряд ли можно утверждать, что в среде итальянского черного и белого духовенства первой половины XV в. не встречались искренне верующие люди; впрочем, этого не утверждали и авторы названных выше произведений. Дело, очевидно, в другом: изживавшая себя религиозная система нравственных ценностей подвергалась в сочинениях гуманистов строгому суду с точки зрения новых представлений о природе и достоинстве человека. И, рассмотренная таким образом, она оказывалась несостоятельной, противоречащей человеческой природе, отвергнутой и осужденной. Всякую же приверженность несостоятельным с точки зрения человеческой природы нравственным нормам гуманисты не могли почитать ничем иным, кроме как жалким лицемерием.

Следует самым решительным образом подчеркнуть, что смысл полемики гуманистов против монашества отнюдь не сводится к обличению пороков духовенства. Обличать эти пороки можно и с самой ортодоксальной католической точки зрения. Достаточно вспомнить «Мемориал» Леонардо Терунды, в котором обличение светской власти и богатства папства сводится именно к тому, что «духовенство погрязло в мире». Автор скорбит о поругании «церкви Христовой», «прежде сиявшей, чистой, не имевшей ни пятнышка, ни морщины», призывает папу

«отказаться от мирского царства» (см. 27, 227—237). Подобные заботы о чистоте церкви, о возвращении к раннехристианскому идеалу, которые были свойственны ересям и которые возобладают в эпоху Реформации, совершенно чужды гуманистам.

В инвективе Леонардо Бруни «Против лицемеров» антиклерикальные мотивы играют значительную роль. Здесь нет еще критики христианского нравственного идеала. Бруни обличает именно лицемерие — расхождение слова и дела у святош. Кого же противопоставляет им гуманист? Может быть, столь же истовых, только вполне искренних богословов, религиозных фанатиков, которые не на словах, а на деле осуществляют аскетический нравственный идеал? Ничего подобного. Тот «честный и правдивый человек», которого противопоставляет Бруни «лицемерам», — не монах-подвижник, а человек, живущий здравой и добродетельной земной жизнью. Вера и соблюдение религиозных предписаний — это лишь часть его земной жизни, не требующая отречения и отказа от радостей человеческого существования. «Ты стремишься к тому, чтобы казаться честным, — обличает автор инвективы лицемера, — а он — чтобы быть им... Ты безобразишь свое лицо, чтобы людям казаться постником, а он моется и умащается, чтобы не видно было, что он постится. Ты надеваешь платье, которое вызывало бы восхищение людей твоей покорностью и добродетельностью, а он, чтобы не вызывать удивленных взоров, пользуется обыкновенным платьем и обувью».

Пока речь идет о противопоставлении искреннего благочестия показному. Но послушаем дальше: «Ты обиваешь пороги храмов, он посещает их умеренно. Ты без конца прикладываешься к иконам и шепчешь молитвы, он молча про себя обращается к богу». Здесь фанатичной религиозности средневекового аскета противостоит религиозность совершенно иного, нового толка. И дальше: «Ты плачешь среди святынь, а он наслаждается. Ты стараешься нести печаль на своем лице, а он — радость» (там же, 50—53). Дар слез считался великой добродетелью в средневековом католицизме. Юдоль печали и слез, размышления о страданиях Христа не должны были располагать к радости и наслаждению. Если гуманист приносит с собой в храм радость и насла-

ждение, то это свидетельствует отнюдь не о подчинении гуманизма религии, а о подчинении самой (обновленной) религиозности новому, гуманистическому мироощущению.

В диалоге Поджо Браччолини лицемеры — это монахи и священники, «те, которые выставляют напоказ какую-то особую святость жизни; те, которые везде появляются с грязным лицом, в поношенной одежде, с босыми ногами; те, которые публично заявляют о презрении к деньгам; те, у которых всегда на устах имя Иисуса Христа...». Автор диалога ополчается на нищенствующих монахов, которые, «поклявшись следовать примеру жизни Христа, а на деле очень далекие от его деяний, живут на чужой счет под предлогом того, что они целиком отдаются религиозному служению» (там же, 64; 76).

Но особую ненависть вызывают у Поджо Браччолини проповедники — эти прямые конкуренты гуманистов в нравственном влиянии на общество: «Невежество в соединении с безрассудством толкает этих людей на ораторскую трибуну и заставляет произносить речи, цель которых заключается не в том, чтобы чему-то научить людей, а только в том, чтобы излить в необразованную и грубую толпу поток каких-то звучных слов, которых не понимает ни тот, кто их произносит, ни тот, кто их слышит» (там же, 74). Образованного гуманиста возмущает и их манера говорить («обороты речи у них нелепы, а жесты столь же неуклюжи, как у осла, когда он ласкается к своему хозяину»), и стиль их речи («слова же подбирают какие-то особенно едкие и язвительные, от которых отдает похабством, а не мудростью»), и их показная святость («поскольку они уж очень глупы, то кажутся себе преисполненными святости и мудрости и непременно хотят, чтобы все, что они произносят, считалось как бы евангелием»), и их претензии на ученость (они «утверждают, будто святой дух вселил в них ученость, и излагают черни святое писание с таким невежеством, что ничего не может быть ужаснее») (см. там же, 74—75).

Речь у Поджо идет о богословах-проповедниках, чаще всего из ученого ордена доминиканцев (официально именовавшегося орденом братьев-проповедников), и представляется любопытным и не лишенным смысла

совпадением, что гуманист называет их так же, как аверроисты именовали богословов — «болтунами», из которых «один сеет незнание, другой учит невежеству, и все они способствуют приращению глупости» и «присваивают себе право не столько даже проповедовать, сколько поносить» (там же, 76). В последних словах слышится отзвук давней, восходящей к первым годам XV столетия полемики, когда один из крупных доминиканских проповедников, впоследствии кардинал, Джованни Доминичи, выступил против гуманистов с памфлетом «Светляк в ночи». Недаром лицемерию Доминичи немало достается от Поджо в диалоге «Против лицемеров».

Но главное у Поджо вовсе не в обличении духовенства, во всяком случае не только в нем, а прежде всего в полемике против института монашества, еще не очень явной, однако достаточно определенной хотя бы там, где он подробно перечисляет низменные мотивы, побуждающие людей идти в монастырь. Характерно и другое: приводя множество примеров нарушения монахами обетов безбрачия и воздержания, примеров часто анекдотических и достойных страниц «Декамерона», Поджо (на этот раз опять именно автор собственной персоной вмешивается в диалог) если и склонен осуждать подобное поведение монашеской братии, то отнюдь не за следование человеческой природе, а за лицемерие: «Примеры, которые ты приводил, вызывают скорее смех, чем негодование». Интересно, что «негодование» по поводу нарушения монашеского обета, т. е. критику поведения монахов с точки зрения собственно католической морали, он предоставляет монаху — участнику диалога («пусть Иероним судит об этом»), сам же готов одобрить их поведение: «На мой взгляд, эти люди даже достойны похвалы» (дальнейшая аргументация — вполне в духе Поджо — автора «Фацеций»). И он тут же получает поддержку от собеседника Карло Марсупини: «Я не настолько жесток и бесчеловечен, чтобы чрезмерно возмущаться их женолюбием. Они ведь люди, и страсти не могут быть им чужды» (там же, 68—69).

Итак, критика лицемерия духовенства в диалоге Поджо не традиционно средневековая, а новая, гуманистическая критика во имя новых нравственных идеалов земной, человеческой, деятельной жизни. Главный вред монахов в том, что они, «будучи людьми ничтожными,

праздными, вечно заспанными, никому не приносят пользы ни духом своим, ни телом». Традиционная христианская этика средневековья видела верх нравственного совершенства именно в аскетическом подвиге отречения от жизни, ее земных страстей и забот, труды же, направленные на поддержание земного человеческого существования, полагала мирской тщетой. В воззрениях гуманиста происходит полный переворот, и значение этого переворота не в силах затемнить никакие его благочестивые оговорки и декларации. Поджо противопоставляет подвигам монашеской жизни обыкновенный человеческий труд: «Они так кичатся своими трудами, будто это подвиги Геркулеса. Они, видите ли, встают ночью для того, чтобы петь и славить бога. Нечего сказать, великое и славное дело — эти ночные бодрствования, посвященные пению. Но что бы они сказали, если бы, подобно крестьянам, босые и едва одетые, они пахали землю даже в дождливую и ветреную погоду?» (там же, 82).

Еще более решительной критике подвергнут монашеский обет, именно обет, а не поведение монахов, в диалоге Лоренцо Валлы, так и названном «О монашеском обете». Здесь уже и речи нет о лицемерии. Пороков духовенства он касается вскользь, не потому, что снисходителен к ним, а потому, что не в этом предмет спора. Упомянув походя о развратности духовенства, поставив под сомнение монашеские чудеса, Валла даже завершает свою речь похвальным словом добродетельным и благочестивым «братьям», с тем чтобы тут же опровергнуть самого себя устами одного из участников беседы — Павла Корбиона, заявившего, что заключительная часть речи Валлы свидетельствует не столько о достоинствах братьев, сколько о его трусости. «Ведь по замыслу речи было бы естественно, — говорит Павел Корбион, — закончить ее гневной тирадой против братьев, что ты прекрасно мог сделать. Ты же, чтобы не навлечь на себя их ненависть, предпочел закончить похвалами» (там же, 137). Далее Корбион требует под угрозой обвинения в трусости, чтобы Валла описал диспут и издал его в свет под названием «О лживом монашеском звании и мнимых его преимуществах». Валла в заключительных словах диалога соглашается с этим предложением и обещает описать спор. «...Но только не под

таким страшным названием, хотя оно, может быть, и справедливо» (там же, 138).

Не следует отождествлять Валлу с Павлом Корбионом, его радикальным собеседником. Дело не в трусости. Если Валла не завершает диалог «гневной тирадой против братьев», то именно потому, что под удар он ставит не поведение монахов, а монашеский обет, сам институт монашества. Спор идет о том, «содержит ли этот обет сам по себе какую-то заслугу или нет?». Монашество, по словам Валлы, — «это просто скверный обычай»; оно, как формулирует мысль гуманиста его оппонент, «бесполезно и ни в чем не приносит плодов...» (см. там же, 115; 120; 112).

Валла потому и не нуждается в перечислении пороков и недостатков монашества, что оспаривает нравственную основу христианского аскетизма, провозглашает иные этические принципы. «Да я не собираюсь умалять вашу славу, — говорит он своему противнику монаху. — Мне достаточно того, что другой может быть столь же совершенным» (там же, 122). Но в том-то и дело, что совершенство этого «другого» иное, на иных принципах построенное. «...У тебя одни действия, у меня другие, у тебя одни добродетели, у меня другие, и они несопоставимы друг с другом», — говорит Валла и противопоставляет монашеским добродетелям — бедности, воздержанию, послушанию — добродетели светской, деятельной жизни: «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» (там же, 108).

Обет бедности вызывает особенно резкие нападки со стороны гуманиста: «...если я могу жить непорочно в богатстве, зачем мне обрекать себя на бедность? Нет добродетели ни в том, чтобы быть бедным, ни в том, чтобы быть богатым... Достаточно того, что я пользуюсь своими средствами не для развлечений, не для удовольствия и отвергаю их не на деле, а в душе своей». Призыв раздать все бедным вызывает его искреннее возмущение: «Что может быть более нелепым, чем раздать все нищим, как ты предлагаешь, и потом самому нищенствовать?» «Если ты... отдаешь деньги бедным, то ты глупец, не любящий себя так же, как ближнего». Характерно недо-

уменное восклицание гуманиста-интеллигента: «Что же, и книги мне продавать и раздавать?» Характерно и настойчивое повторение: «Я сказал, что мне нужны деньги для покупки кодексов». Монах, даже самый ученый, не нуждался в личной библиотеке, которая для гуманиста являлась необходимым условием интеллектуальной деятельности. Отказ от денег, от личной собственности выступает в глазах гуманиста как акт лицемерия если не в личном, то в социальном плане: «Да, ты отдаешь свои средства, но имей в виду, что при этом ты пользуешься чужими» (там же, 126—127).

В своих выступлениях против института монашества, против традиционного нравственного идеала средневекового католицизма гуманисты отразили глубокие социальные перемены, происшедшие на протяжении XIV—XV столетий в итальянском обществе. В основе их нравственного учения лежит принятие мира, принятие жизни и земных радостей, культ наслаждений и пользы. Происходит возрождение эпикуреизма.

Об эпикуреизме средневековье знало понаслышке — из третьих рук, из недобросовестных и тенденциозных обличений. Открытие Лукреция послужило поводом к реабилитации нравственного учения древних атомистов. В центре внимания гуманистов оказывается учение о высшем благе.

Первую апологию эпикуреизма в истории итальянского Возрождения — сочинение гуманиста Козмы Раймонди «Защита Эпикура против стоиков, академиков и перипатетиков» — новейшие исследователи относят к концу 20-х гг. XV в. Как видно из названия этого сочинения, спор идет против античных же философских учений, т. е. в рамках нового, гуманистического миропонимания. Доводы христианского богословия отвергаются с порога, они вообще не служат предметом рассмотрения. Но если аверроисты отвергали теологические рассуждения «как философы», то Раймонди делает это как гуманист. Здесь, говорит он, «нет речи о простой и истинной философии, которую мы называем теологической, но исследуется вопрос о человеческом благе человека и рассматриваются мнения обсуждавших его философов» (109, 87).

Выводя это «человеческое благо человека» не из богословских оснований, а из природы, Раймонди отста-

ивает правоту Эпикура, видевшего высшее благо в наслаждении: «Кто всего более имеет в виду силы природы и понимает, что мы так рождены и устроены самою природой, что ничто нам так не подходит, как чтобы все члены нашего тела были целы и здоровы и сохранялись в таком состоянии, и чтобы мы не страдали от болезней души и тела, тот в наслаждении установит высшее благо» (там же, 88). Главным объектом нападок в трактате оказываются стоики, видевшие высшее благо в добродетели. «Они считают счастливым мудреца, даже если его мучают жесточайшие палачи» (там же), — возмущается Раймонди и заявляет о самом решительном своем несогласии с подобной трактовкой высшего блага, восставая тем самым против христианской традиции, которая в самопожертвовании и мученичестве во имя веры видела именно высшее воплощение нравственного идеала. Христианским святым, предстающим с орудиями мучений пред лицо господне, нет места в эпикурейской этической системе гуманизма. Раймонди ни слова не говорит об отрицании Эпикуром бессмертия души, но весь смысл его апологии только в оправдании земного блаженства, и, выдвигая его критерием наслаждение, автор апологии совсем не заботится о том, чтобы земными страданиями заслужить небесные награды и внеземное блаженство.

Культ страдания чужд и враждебен Раймонди. «Ведь не может быть счастливым тот, чья душа страдает, и не может не быть несчастен тот, чье тело изнурено мучениями». Человек состоит из души и тела, так можно ли, спрашивает он, пренебрегать тем, что принадлежит человеку? «Почему они (стоики. — *А. Г.*), заботясь о душе, пренебрегают телом, обиталищем этой души?» Новая этика исходит из новой антропологии: «Так как человека, я полагаю, мы потому называем этим именем, что он обладает душой и телом, то, как тело нельзя считать здоровым, когда какая-то часть его больна, так и человек не может считаться счастливым, если страдает какая-то его часть». Совершенно нелепо, говорит Раймонди, полагать счастье в одной душе, ибо она «часто следует природе и сложению тела и почти не может действовать без него» (там же, 89). Отсюда не так уж далеко до отрицания бессмертия души, но решительный шаг в этом направлении будет сделан позднее и другими.

Стремление к наслаждению как высшему благу заложено в человеке от природы. «Мы как бы устроены для этого, — утверждает Раймонди, — и потому в уме нашем заложено некое чувство для восприятия и стремлений к наслаждению, и поскольку оно нам присуще, мы желаем пребывать не в печали, а в радости» (там же, 90). Это стремление к наслаждению присуще не только человеку, чьи органы чувств приспособлены к наслаждению красотой мира, но и самому окружающему нас миру. Более того, сам мир этот, по словам гуманиста, создан природой для наслаждения. К наслаждению направлена и вся деятельность людей, все их заботы и труды. Так от оправдания человека гуманизм приходит к оправданию мира, который предстает перед нами не как юдоль печали и слез, а как природа, открытая наслаждению и радости земного бытия.

В своей «Защите Эпикура» «рядовой» гуманист Козма Раймонди чутко уловил и выразил умонастроение новой эпохи. Но он только схематично сформулировал этическую программу итальянского гуманизма. Развернутое обоснование и оправдание эпикуреизма как этической системы осуществил Лоренцо Валла в знаменитом диалоге «О наслаждении, или О высшем благе».

Нет нужды подробно излагать содержание этого сочинения, уже не раз являвшегося предметом обстоятельного разбора в нашей исторической литературе. В полемике против учения стоиков о «чести» как высшем благе Валла устами одного из участников диалога излагает основные положения этики наслаждения. Дискредитируя аскетическую мораль отказа от наслаждений, феодально-рыцарские представления о чести, Валла отождествляет наслаждение с пользой. Стремление к наслаждению заложено в человеке самой природой. Не подавление природных склонностей, а удовлетворение человеческих потребностей, стремление к радости земного бытия служит критерием истинного блага. Валла выступает против христианской проповеди любви к ближнему, доказывая, что невозможно любить ближнего как самого себя. Он отвергает стоический культ добродетели, утверждая, что добродетель должна вести к пользе и наслаждению. Добродетель есть орудие для получения наслаждения, это и есть польза, т. е. правильно понятый личный интерес. Только правильно понимая свою поль-

зу, человек поступает добродетельно и не поддается примитивному эгоизму.

В моральных нормах человеческого поведения Лоренцо Валла видит путь к согласованию личного интереса индивида с интересами других людей. Подчиняя человеческие взаимоотношения наслаждению, люди должны стремиться быть друг для друга источником радости. Поэтому основу человеческих отношений следует искать в любви.

Нравственное учение Лоренцо Валлы враждебно созерцательности. Человек должен быть активным в своем стремлении к наслаждению. В таких чертах этического учения Валлы, как индивидуализм, культ наслаждения, утилитаризм, отождествляющий цель жизни и добродетель с пользой, нашли яркое выражение моральные идеалы гуманизма, противостоящие средневековому миросозерцанию.

Среди исследователей диалога «О наслаждении» вызвала полемику заключительная его часть, где гуманист предоставляет слово Никколо Никколи, выступающему с проповедью христианской морали. Одни видели в этом пересмотр радикальной эпикурейской позиции, осуждение ее с точки зрения ортодоксии, другие — чисто внешнюю маскировку подлинных воззрений автора.

Но в том-то и беда, что и сторонники, и противники ортодоксально-христианского истолкования исходили в данном случае из предположения, что третья часть сочинения Валлы начисто противоречит проповедуемому во второй части эпикуреизму. В действительности дело обстоит сложнее: ведь и в речах Никколи суть не в «аскетических подвигах». Та христианская нравственность, которую излагает Валла в заключительной части диалога, не противостоит этике наслаждения, а продолжает ее, перенося наслаждение как цель человеческого существования в загробный мир. Поэтому наиболее плодотворным представляется подход советского исследователя Н. В. Ревякиной, предлагающей исходить из рассмотрения диалога Валлы в целом, ни одной из его частей не отдавая преимущества в изложении авторской позиции. Суть дела в том, что загробное блаженство, наслаждение, о котором говорит Никколи, вовсе не требует отказа и отречения от земного блаженства и наслаждения. Истинное благо — наслаждение, говорит Валла, оно

двояко: «одно в этой жизни, другое — в будущей; и то, и другое из них необходимо различать, но таким образом, чтобы казалось, что из предыдущего мы делаем какую-то ступень к последующему» (41, 57).

Из сказанного ясно, что в основе этики Валлы лежит не отказ от наслаждения в земной жизни как непременное условие и залог внеземного блаженства, но следование принципу наслаждения и на небе, и на земле. Поэтому не о компромиссе с христианской моралью нужно здесь говорить, а скорее о подчинении самого христианского учения принципам новой, гуманистической этики. Валла снимает характерный для аскетизма дуализм земного существования и земного посмертного блаженства и дает такое истолкование христианской нравственности, которое равноценно отрицанию всей средневековой традиции.

Вопрос о том, были ли гуманисты «классического» периода (т. е. первой половины XV в.) христианами, нельзя разрешить ни в духе итальянского буржуазного историка Дж. Тоффанина, считавшего их приверженцами католической ортодоксии, ни в духе вульгарного антиклерикализма, видящего в каждом отступлении от традиции проявление атеизма, а в каждом отступлении от этого отступления — либо малодушие, либо лицемерие, либо ловкую маскировку радикальных воззрений. Мыслители той эпохи не порывают с христианством, но и не продолжают средневековую традицию. Искренне считая себя христианами, они дают такое истолкование коренных вопросов человеческого бытия, которое никак не укладывается в рамки средневекового миросозерцания.

Не случайно главное философское сочинение Джаноццо Манетти «О достоинстве и превосходстве человека» было прямо направлено против крупнейшего средневекового авторитета — папы Иннокентия III и его аскетического трактата «О презрении к миру и о ничтожестве человека». В произведении Манетти зрелый гуманизм (дело происходит в 1451—1452 гг.) дает бой аскетическому средневековью. В четырех книгах своего полемического трактата он создает гимн красоте и величию человека, противопоставляя похвалам смерти и оплакиванию ничтожества человеческого существования идею высокого человеческого достоинства, проникнутую

жизнерадостностью и оптимизмом. Человек с окружающим его земным миром не противостоит в трактате Манетти богу, а предстает как великое божественное творение.

Кто рассмотрит «приятные и отличные» качества человеческой природы, тот призна́ет, что мы должны быть «веселы и радостны» в этой жизни. «Если бы мы не были слишком притязательны и неблагодарны, слишком упрямы и изнеженны, мы имели бы смелость утверждать, что мы больше пользуемся наслаждениями, нежели подвергаемся тяготам в этой нашей обычной и повседневной жизни». Этика наслаждения служит для Манетти исходной точкой для оправдания и мира и человека: «Ведь удивительное дело: нет ни одного человеческого действия, если мы рассмотрим со тщанием и внимательно его природу, которое тотчас же не доставляло бы ему немалое удовольствие, так как благодаря каждому из внешних чувств — зрению, слуху, обонянию, вкусу и осязанию — он воспринимает всегда столь многочисленные и сильные наслаждения, что некоторые даже порой кажутся излишни и чрезмерны» (107, 446).

Не для страданий, а для радости человек появляется в мир. «Поэтому, если бы люди больше пользовались наслаждениями и удовольствиями, какие приносит повседневная жизнь, нежели мучились ее горестями и тяготами, они должны бы скорее радоваться и утешаться, чем жаловаться и плакать» (там же). Гуманист отвергает как «легкомысленные и суетные» доводы аскета о ничтожестве тела и телесных радостей человека, высмеивает рассуждения папы Иннокентия III, жалеющего человека за то, что он нагим является в этот мир. Хорош бы был человек, восклицает Манетти, если бы появлялся на свет в одеждах! Именно ради красоты тела таким производит его природа, являющая в человеческом теле «прекраснейшее из всех своих творений» (там же, 468).

Не только видом своим прекрасен человек, но в еще большей мере своими деяниями. «Бессмысленными» называет Манетти рассуждения Иннокентия III о том, что деревья и цветы порождают плоды и ароматы, а человек — лишь отбросы и грязь. «Но собственные плоды человека — не мерзость отбросов и нечистот... скорее плодами его до́лжно почитать многообразные деяния рук и

ума; ради них, как дерево для плодоношения, от природы рождается человек!» (там же, 470).

Именно в деянии (больше, чем в красоте и в наслаждении жизнью) проявляется превосходство и достоинство человека. «И скажем прежде всего об уме, чью силу и величие свидетельствуют многочисленные и великие деяния... С каким умением были сооружены великие и славные египетские пирамиды!» Впрочем, Манетти не был бы флорентийцем XV столетия, если бы не упомянул тут же рядом о том, «с какой мощью гения Филиппо Брунеллески соорудил великий, величайший даже, купол флорентийского собора!» (110, *2*, 333).

Человек — соперник бога в его творении: «Все, что появилось в мире после первого и еще бесформенного творения, было открыто, произведено и совершено нами благодаря особой и выдающейся остроте человеческого ума... Ведь это же наши, т. е. человеческие, потому что созданы людьми, все вещи, которые мы видим вокруг, все дома, деревни, города, все земные сооружения, которых так много и которые столь хороши, что благодаря своему великолепию они по праву должны почитаться созданиями скорее ангелов, нежели людей! Наши — живопись, скульптура, искусства, науки, наша мудрость, наши почти неисчислимые изобретения, наше создание — языки». Восхитительна и невероятна эта мощь «человеческого или, скорее, божественного ума!» (там же).

Творческую деятельность, эту способность продолжать на земле божественное творение, Джаноццо Манетти объявляет «истинной, действительной и единственной» задачей, должностью человека. Разумеется, как «добрый католик и христианин» он не забывает упомянуть и о внеземном загробном блаженстве; но условием его является не отречение от достоинства человека, а исполнение им своего земного предназначения.

За прославлением человеческого достоинства в противовес средневековым учениям о презрении к миру и ничтожестве человека, за реабилитацией природы человека (когда подавление природы, отказ от нее рассматривается как постыдное лицемерие) у Манетти неизбежно следует оправдание природы и мира.

Завершением философской эволюции итальянского гуманизма явилась философия флорентийской Платоновской академии.

Когда Франческо Петрарка в памфлете «О своем и чужом невежестве» хвастал тем, что в его собрании греческих кодексов имеется 16 диалогов Платона, речь шла не только о тщеславии коллекционера: это была заявка на будущее. Творения создателя Афинской академии постепенно входят в круг интересов итальянских гуманистов, но решительный шаг от литературного интереса к философскому будет сделан позднее, в медичейской Флоренции 60-х гг. XV в.

Если мы говорим о возрождении платонизма в Италии во второй половине XV столетия, то это не значит, что наследие Платона было полностью забыто западным средневековьем. Правда, тексты Платона были известны мало: всего два-три диалога ходили в латинском переводе. Однако опосредованное воздействие платонической и неоплатонической философии на средневековую мысль несомненно, и шло оно не только через ортодоксально-католическую переработку у Блаженного Августина, но и через влияние восточного православного богословия. Важнейшим источником были творения псевдо-Дионисия Ареопагита, содержавшие христианскую переработку неоплатонизма, и комментарий к ним византийского философа и богослова VII в. Максима Исповедника.

То и другое в IX в. переводил на латинский язык Иоанн Скот Эриугена — величайший мыслитель раннего западного средневековья. В учении Иоанна Скота Эриугены, изложенном в трактате «О разделении природы», бог сливается с творением, процесс творения рассматривается как совечный богу: «Богу со-вечно и со-сущностно его созидание... Для бога нет различия между его бытием и его деланием, а его бытие и есть в то же время созидание... Когда мы слышим, что бог все создал, мы должны понимать под этим не что иное, как то, что бог есть во всем, то есть, что он существует как сущность всех вещей...» (3, *1*, ч. 2, 791—792). Трактат «О разделении природы» осуждался средневековыми церковными соборами, а оксфордское его издание XVII в. было немедленно по выходе в свет занесено в Индекс.

Другим крупнейшим памятником неоплатонической философии в средние века был «Источник жизни» еврейского философа XI в. Соломона Ибн-Гебироля, известного на латинском Западе под именем Авицеброна.

Человек несомненно верующий (его стихи вошли даже в ритуал богослужения), Соломон Ибн-Гебироль в своей философии не испытал воздействия религиозной доктрины иудаизма; неоплатоническая философия получила у него истолкование, близкое к пантеизму.

Центральная идея «Источника жизни» — учение о единой всеобщей материи всех вещей: «...все вещи имеют всеобщую материю... она имеет бытие, существует сама по себе, имеет единую сущность, есть носительница различия и всему дает свою сущность и свое имя». Эта первая единая всеобщая материя весьма далека по своему определению от Аристотелевой чистой потенции. Хотя она и «не может существовать без формы» и «способна... к потенциальному бытию», но именно она является непосредственным порождением божественной сущности. «...Первая материя, носительница всего, едина, ибо она объединяет в себе и материи чувственных вещей, и материи умопостигаемых вещей, так что все они становятся одной материей». Ее свойства находятся во всем, первая материя является носительницей всех форм. Именно ей приличествует наименование субстанции; она «иногда называется субстанцией, а иногда материей», причем субстанция, поясняет Ибн-Гебироль, «обозначает материю, уже принявшую форму» (см. там же, 767—775).

Бог остается в философии Ибн-Гебироля творцом Вселенной: источником бытия является божественная воля. Но от него исходят непосредственно только всеобщая материя и форма. При этом материя является порождением божественной сущности, а воля служит источником зарождения форм в недрах всеобщей материи.

Написанный в арабской Испании на арабском языке «Источник жизни» стал впоследствии явлением западноевропейской философии: его арабский оригинал не сохранился и не имел широкого распространения. Сокращенный еврейский перевод «Источника жизни», относящийся к сравнительно более позднему времени, не оказал большого влияния на развитие европейской философской мысли. Зато появившийся уже в XII в. латинский перевод прочно вошел в культуру западноевропейского средневековья, встретив восторженных почитателей и врагов.

Под несомненным влиянием неоплатонизма к пантеистическим выводам склонялись философы Шартрской школы (XII в.): Гийом Коншский, Бернар Сильвестр и автор анонимного трактата «О строении мира». Различая деятельность бога-творца и природы и оставляя за творцом только сам акт божественного творения и чудеса (воскресение мертвых, рождение от девы и тому подобное), Гийом Коншский отождествлял природу с мировой душой — «природной силой, приданной богом вещам». Мировую душу он отождествлял со святым духом христианской троицы, а человеческую душу выводил из воздействия мировой души.

Неоплатоники Шартрской школы реабилитировали материю, придав ей актуальное существование. Автор трактата «О строении мира» писал: «Существуют четыре элемента (огонь, воздух, вода и земля) и бог. Мир же не может именоваться целым, пока в него не внесен божественный дух, каковой называем душой. Из элементов же и из этой души создаются все вещи». А Бернар Сильвестр в трактате «О всеобщности мира» принимал два начала бытия: единое и иное. Единое — бог, «иное — материя и нуждающаяся в ней форма». Всеобщность вещей не имеет начала во времени, она вечна, она непрерывно возникает из бесформенной и неопределенной материи под воздействием упорядочивающей ее божественной силы (см. 108, 21—22; 40; 58; 77—80).

Подобное преодоление религиозного дуализма, противопоставление природы и бога, ведущее к слиянию и отождествлению если еще не бога и материи, то хотя бы природы и одной из ипостасей божественной троицы — святого духа, представляло столь серьезную опасность для христианской ортодоксии, что встретило официальное осуждение на церковных соборах. Логически следовавшую из принятия всеобщей материи всех вещей опасность пантеизма отметил Роджер Бэкон (сам не избежавший преследований, но далекий от пантеизма). Считать, что «материя едина во всех вещах, а именно, в духовных и телесных», говорил он, есть «наихудшее заблуждение... Из этого заблуждения следует, что материя равна богу и что она есть бог» (58, 120).

Последняя фраза звучит почти что цитатой, а возможно, и есть цитата. Только по цитатам в сочинениях оппонентов (Фомы Аквинского и Альберта Великого) да

по постановлениям церковных соборов были до недавнего времени известны воззрения одного из самых радикальных неоплатоников-пантеистов средневековья — Давида Динанского. Его сочинения уничтожались по постановлениям Парижского собора 1210 г. и Латеранского собора 1215 г., и прах его постигла посмертная кара: он был эксгумирован и сожжен. Только в 1933 г. польский исследователь А. Биркенмайер открыл неизвестные рукописи отрывков из «Тетрадей»; опубликованные в 1963 г. учеником Биркенмайера М. Курдзялеком, они позволили представить взгляды философа в подлинном виде.

Ссылаясь на Платона, «Тимей» которого был важнейшим источником для построений средневековых пантеистов, Давид Динанский говорит, что «мир — это чувственно воспринимаемый бог». В основе вещей лежат дух и материя — единый дух и единая, всеобщая материя вещей. «...Дух один, души же множественны, и материя одна, но существует множество тел». И дух, и материя в философии Давида Динанского — равно активные начала бытия; они и есть «нечто одно-единственное, не подверженное страданию», они едины и «никоим образом не различаются» — «дух и материя тождественны». Исходя из этого единства, мыслитель приходит к выводу, что «мир есть сам бог, вне его самого воспринимаемый ощущением», а из этого следует вывод еще более радикальный: «...материя мира есть сам бог, а форма, привходящая в материю, не что иное, как то, чем бог делает самого себя доступным ощущению» (см. 3, *1*, ч. 2, 810—811). «Итак, очевидно, — заключает этот важнейший отрывок Давид Динанский, — что существует только одна субстанция не только всех тел, но также и всех душ, и она есть не что иное, как сам бог. Субстанция же, из которой состоят все тела, называется материей, а субстанция, из которой состоят все души, называется разумом или духом. Из этого с очевидностью следует, что бог есть разум всех душ и материя всех тел» (там же, 812). Как видим, у отцов Парижского и Латеранского соборов были более чем достаточные основания для осуждения и запрещения взглядов и книг магистра Давида из Динанта.

Философский пантеизм тесно смыкался с ересью в учении магистра Парижского университета Амальрика

Бенского и его последователей, отрицавших церковную иерархию, догматику и мораль на основе представлений о тождестве мира и бога.

Разумеется, история средневекового платонизма несводима к эволюции пантеистических или близких к ним воззрений. Мы знаем и ортодоксальную переработку платонизма в августиновской линии схоластического богословия, в мистике Бернара Клервосского или Бонавентуры. Подобно тому как не был однородным аристотелизм, включавший в себя и аверроистское, и томистское направления схоластической мысли, так и наследие Академии находило самое различное преломление в развитии средневековой философской мысли. Существенным и не случайным, однако, представляется то обстоятельство, что ортодоксальная схоластика в большей мере тяготела к аристотелизму, а оппозиционные течения искали и находили себе опору в неоплатонической традиции. Строго дуалистической концепции средневекового католического аристотелизма в его наиболее четком томистском воплощении противостояла унаследованная от неоплатоников динамическая концепция бытия, не знавшая резкого разграничения мира и бога, допускавшая взаимопроникновение природы и ее творца.

Однако средневековый неоплатонизм был неоплатонизмом без Платона. Непосредственное знакомство с источниками было весьма ограниченным, преобладали косвенные влияния. Гуманисты изменили положение не слишком заметно. Они стали читать Платона, даже переводить отдельные его диалоги. Но их трудами Платон вошел, быть может, в латинскую литературу XV столетия, однако не в итальянскую философию.

Важным событием в возрождении платонизма было появление на соборе во Флоренции в конце 30-х гг. XV в. Георгия Гемиста Плифона, византийского неоплатоника, представителя живой и враждебной ортодоксии философской традиции. То обстоятельство, что его лекции о философии Платона, его сочинения о различиях Платона и Аристотеля имели успех в Италии, свидетельствует о почве, уже весьма подготовленной к восприятию платонизма. Это было уже нечто большее, нежели просто новые тексты: перед итальянцами предстала современная неоплатоническая философско-религиозная система, явившаяся новой переработкой неоплатонизма.

В философии Плифона природа бога включает в себя необходимость божественного творения. Творение — вечный процесс, а не единовременный акт свободной божественной воли. Введенные Плифоном элементы политеизма (принятие наряду с богом-творцом «низших» богов, управляющих миром) не следует понимать как возрождение древнего язычества в его примитивной форме. Его «низшие» боги — силы, посредствующие между богом и миром природы, символы космических процессов, способностей бога-демиурга. Мир в философии Плифона вечен, материя — не только потенция, но и субстанция вещей. Божественность человека Плифон рассматривал как заложенное в нем стремление уподобиться богу, но не ценой отказа от его материальной природы, а путем совершенства, достигаемого жизнью в согласии с законами Вселенной. Исходя из этой философии, Плифон разрабатывал план социальных преобразований в духе платонической утопии, с помощью которых он надеялся спасти от гибели Византию.

Учение Плифона было отвергнуто византийскими богословами. Его второй, посмертной родиной оказалась Италия, куда в 1466 г. правитель города Римини Сиджизмондо Малатеста перенес прах философа, похоронив его в одном из саркофагов храма, сооруженного по проекту Л. Б. Альберти. Факт этот представляется не менее символичным, чем одновременное возникновение флорентийской Платоновской академии.

Когда 7 ноября 1468 г. в принадлежавшей Лоренцо Медичи вилле Кареджи под Флоренцией был устроен пир в честь дня рождения (а по преданию, и смерти) Платона, основатель и глава флорентийской Платоновской академии Марсилио Фичино рассматривал это событие как возобновление старинной традиции античных неоплатоников, прервавшейся, по его расчетам, 1200 лет назад, с отъездом Порфирия из Рима. Сотрапезники следовали древнему образцу и почтили память философа беседой о природе и сущности любви, распределив между собой роли участников платоновского диалога. Результатом этой ученой беседы было сочинение Фичино «Толкование на «Пир» Платона» — важнейший памятник итальянского неоплатонизма XV столетия.

Марсилио Фичино не только перевел и прокомментировал всего Платона. Благодаря его многолетним трудам

основатель Академии предстал перед европейским читателем в окружении своих продолжателей. В переводах Фичино латинская образованность получила свод неоплатонизма — творения Плотина, Порфирия, Прокла, Ямвлиха, Ареопагитики и орфические гимны, герметический свод (трактаты, приписываемые древнеегипетскому богу Тоту — Гермесу Трисмегисту — Трижды великому и воплощавшие в глазах читателей XV—XVI вв. древнюю мудрость Египта, а в действительности представлявшие собой, как это было установлено исторической критикой в начале XVII в., собрание позднегреческих платонически-пифагорейских сочинений II—III вв. н. э.), сочинения византийского философа-неоплатоника Михаила Пселла.

Перу Фичино принадлежат обширные комментарии к переведенным им сочинениям, биография Платона, большое число писем, представлявших собой трактаты, часто весьма значительные по объему, по различным философским вопросам, интересовавшим его корреспондентов, а еще более его самого; переписка эта показывает, насколько значительна была роль главы Платоновской академии в культурной жизни его времени. И наконец, его собственная философская система нашла выражение в трех оригинальных сочинениях: в «Толковании на «Пир» Платона», в трактате «О христианской религии» и в «Платоновском богословии». Речь идет именно о собственной системе. При всей своей зависимости от вековой традиции неоплатонизма философия Марсилио Фичино была все же оригинальной переработкой этой традиции, а отнюдь не запоздалой реставрацией старого неоплатонизма. Неоплатонизм Фичино, его учеников, соратников и друзей -- это именно неоплатонизм итальянского Возрождения.

Оценка роли и места флорентийского платонизма в культуре итальянского Возрождения в целом служит предметом острой полемики среди современных исследователей. Если Дж. Саитта (см. 165) видит в философии Марсилио Фичино предвестие идеализма нового времени, то П. О. Кристеллер (см. 122) подчеркивает его связь со средневековой традицией, а Р. Марсель (см. 126) стремится подчеркнуть зависимость религиозных воззрений неоплатоников от учения Фомы Аквинского. Польский исследователь А. Новицкий расцени-

вает деятельность Фичино как «повторную» (после Августина) попытку христианизации платонизма, как «усвоение культуры Ренессанса в консервативных целях» (138, 33).

Советский историк М. А. Гуковский писал в 1958 г.: «Становится ясным, что, хотя Платоновская академия действительно представляет в какой-то мере гуманистическое течение, однако, не менее, а, пожалуй, даже более характерным для философии и деятельности Платоновской академии является ее стремление согласовать гуманизм, его смелые и новые взгляды с христианской религией, в борьбе с которой гуманизм родился» (20, 170). По мнению М. А. Гуковского, «учение Фичино в своих основных частях в действительности было реакцией на антисхоластические тенденции гуманизма XIV — начала XV веков, реакцией, вызванной характерной для конца XV века и особенно для двора Лоренцо Медичи тенденцией вернуться на идеологические позиции средневековья» (там же, 172). В философии Платоновской академии М. А. Гуковский видит «только последний этап в развитии идеологии Возрождения, причем этап, свидетельствующий о глубоком кризисе и перерождении этой идеологии, возвращающейся в какой-то мере к той религиозной системе мышления, в борьбе с которой она возникла» (там же, 171).

Итак, если философия Платоновской академии и «этап», то этап последний, в известной мере тупиковый, возврат к «христианской религии», к схоластике, к «религиозной системе мышления», к «идеологическим позициям средневековья». С этим мнением солидаризируется советский историк В. И. Рутенбург, полагающий, что «во второй половине XV в. даже во Флоренции героические идеалы Возрождения сменяются попытками определенной группы гуманистов «спасти» его на путях к мистицизму и вере» (26, 384).

Что гуманизм флорентийских неоплатоников есть качественно новый этап в истории итальянского гуманизма, притом этап, связанный с разрывом с предшествующей гуманистической традицией, — это несомненно. Известно, что глава флорентийских неоплатоников Фичино в юности писал сочинения в духе Лукреция, а потом сжег их и на старости лет отрекся от этих ранних произ-

ведений; Пико делла Мирандола сжег свои юношеские любовные стихи. Фичино стал священником; Пико собирался под влиянием проповедей Савонаролы вступить в доминиканский орден. Близкие друзья восхищались их благочестием.

Разрыв с предшествующим этапом осознавали и продолжатели прежней, «эпикурейской» традиции раннего гуманизма. За злыми эпиграммами-сонетами Луиджи Пульчи сквозило нечто большее, чем личная неприязнь, — идейная несовместимость. Глава эпикурейской Римской академии Каллимах вежливо принял от Марсилио Фичино титул «соплатоника» (как еще больше мог польстить ему глава Платоновской академии?), тут же, правда, заметив, что таким образом тот как бы закрывает путь к полемике. Он готов был восхищаться сочинениями Фичино, «которые, кажется, не выведены из учений Платона, но изречены им самим» (66, 90), и гениальностью юного философа из Мирандолы, но, посылая из далекой Польши в подарок Марсилио дорогую шубу, не забыл присовокупить и достаточно едкие и коварные «вопросы» — целые полемические трактаты о демонах и грехе, требуя на них ответа без ссылок на авторитет и «таинства религии», а только на основе «природы вещей» (см. там же, 102).

Итак, означает ли деятельность Платоновской академии отказ от завоеваний гуманизма или такую его переработку, которая равносильна отказу? Ведут ли идеалистические и религиозные тенденции флорентийских неоплатоников назад к схоластике, к средневековой религиозности, к идеологическим позициям средневековья? Короче говоря, представляет ли собой Платоновская академия «новый этап» или движение вспять, развитие или тупик?

Флорентийские неоплатоники расширили сферу полемики против средневековой схоластической традиции. Предметом их рассмотрения оказались центральные онтологические проблемы, до того остававшиеся в почти безраздельном ведении официальной теологии и философии монашеских орденов и университетов.

Кардинальная проблема философии Марсилио Фичино — отношение бога и мира, бога и человека. Традиционное креационистское решение, резко противопоставляющее бога-творца и сотворенный им мир, было в

сущности своей глубоко метафизичным, отвергая саму проблему возникновения Вселенной, изучение характера существующих в мире взаимосвязей и закономерностей.

«Бог — везде». Так называется шестая глава II книги «Платоновского богословия» Марсилио Фичино. «Всюду, где открывается или мыслится бытие, которое является всеобщим результатом, там повсюду есть и бог, являющийся всеобщей причиной» (103, *1*, 85—86). Бог отождествляется в философии флорентийского неоплатонизма со «всеобщей природой вещей»: «Разум говорит нам, что то, что именуется «повсюду», есть не что иное, как всеобщая природа вещей, она же есть бог» (там же, 88).

При таком толковании соотношения природы и бога даже принимаемое Фичино божественное творение сливается с эманацией неоплатоников. Ключом к пониманию отношения бога и мира служит у Фичино представление об иерархической структуре бытия, близкое к аналогичным представлениям античного неоплатонизма, но не тождественное им. Низшую ступень бытия представляет материя («телесная масса»). Она бесформенна, она не есть «ничто», но «близка к ничто». «Как первое в природе, являющееся богом, действует во всем и не испытывает никакого воздействия, так последнее, т. е. телесная материя, должно во всем испытывать действие, но никак не воздействовать на иное». Вещи образуются не собственной силой материи, «но от некоей прирожденной ей силы и качества» (там же, 42). Качество есть вторая (считая «снизу») ступень иерархии. Третьей (и центральной) ступенью бытия является душа, ради чего множественность ступеней и сведена у Фичино к пяти; четвертой — ангел, пятой, или первой, если начинать с источника и первопричины, — бог.

Душа является главной категорией фичиновской онтологии. «Занимая среднее место среди всех этих ступеней, — пишет Фичино, — она представляется связью всей природы, она воздействует на качества и тела и связуется с ангелом и богом» (там же, 39). Мировая душа является движущим и живительным началом Вселенной: «Не бог непосредственно движет небом, но некая свойственная ему форма, одаренная жизнью и разумом и стремящаяся к божественной благости... А это не что иное, как душа: ее движение оживляет небо, чье движе-

ние животворяще, ибо дает жизнь всему» (там же, 157; 158). Жизнью одарены и небо, и земля, и элементы, а над ними всеми, во всех них — единая мировая душа. «В едином живом теле мира повсюду есть единая жизнь» (там же, 86).

Мировая душа в терминологии Марсилио Фичино есть главнейшее обозначение природы. Природа — «внутреннее искусство, изнутри организующее материю, как если бы в дереве находился мастер, который обрабатывал бы его изнутри» (там же, 146). Душа — это жизнь, «по природе своей дарующая жизнь телам». В ней заключено «величайшее чудо природы», она «вмещает в себе образы божественных сущностей, от которых она зависит, и идеи и образцы низших вещей, творению которых и она в некотором роде сопричастна» (там же, 143; 141).

«Тремя главными началами мира» называет Фичино бога, разум и душу. «Богу присуще единство, разуму — порядок, душе — движение. От одного лишь бога возникает в мире единство частей и целого, от божественной силы разума — порядок соединенных частей, от души, силою высших сущностей — движение упорядоченного мира. Душа движет миром, изменяя его, благодаря самой себе, движет его к определенному порядку благодаря разуму, сохраняет всегда в этом порядке благодаря вечному единству самого бога» (там же, 162).

Иерархия сущностей у Фичино равносильна естественному порядку Вселенной. Это есть порядок причин, восходящих к богу как общей причине, но не заменяемых им. Благо заключено во всеобщем порядке природы, в единстве многообразных вещей. Воплощением единства мира является любовь, связующая все ступени иерархии и все вещи Вселенной. «Все части мира, — пишет Фичино, — поскольку они являются созданием одного мастера и членами одного и того же мироздания, подобны друг другу в бытии и в жизни, так что справедливо именовать любовь вечной связью и узами мира и его частей, недвижимой его опорой и прочным основанием всего мироздания» (101, 1330).

Философия Марсилио Фичино еще не пантеизм. У него не бог растворяется в мире, а скорее мир заключен в боге. И однако, пусть еще иерархически понятое, единство мира и бога свидетельствует о принципиально

иной по сравнению с ортодоксальным креационизмом диалектической картине мира, исходящей из признания глубочайшей внутренней взаимосвязи природы и бога. Мысль о всеобщей одушевленности природы, понимание природы как внутреннего мастера, представление о взаимопроникновении бога и природы — все это найдет свое развитие в натурфилософии XVI в.

Но главное в фичиновской онтологии не эти возможные натурфилософские выводы из нее. От натурфилософии основатель флорентийской Платоновской академии еще далек, проблемы мироустройства и природы его занимают мало. Его концепция Вселенной не натурфилософская, а скорее эстетическая. Вся космическая иерархия «Платоновского богословия» — основа гармонического мироустройства, господства в нем внутреннего порядка и связи. Любовь, пронизывающая всю пятистепенную иерархию бытия, есть выражение этой внутренней гармонии и красоты Вселенной, исходящей от бога, но воплощенной во всех существах и сущностях этого мира. Связующая мир любовь определяется у Фичино как некий «духовный круговорот»; она есть «некое единое постоянное влечение», начинающееся от бога, переходящее в мир и, наконец, завершающееся в боге, которое, совершив как бы некий круг, возвращается туда, откуда исходит. «Итак, этот единый круг, идущий от бога к миру и от мира к богу, называется тремя именами: поскольку он берет начало и влечение от бога — именуется красотой; поскольку, переходя в мир, охватывает его — любовью; поскольку, возвратившись к своему создателю, соединяется с ним — наслаждением» (102, 146).

Гармония у Фичино сводится к соответствию различных частей, их мирному единению в высшем порядке. Она еще чужда тому глубокому пониманию диалектики «совпадения противоположностей», до которого поднялся Николай Кузанский и которое составит основу философии Джордано Бруно. Прекрасный мир флорентийского неоплатонизма есть мир взаимной любви, сглаживающей противоречия и различия: «Все части мира, хотя они и различны, согласуются во взаимном порядке, изменяясь и изменяя природу друг друга. Низшие тела движутся высшими, высшие — бестелесной природой. Порядок этот заключается не в случае, ибо он всегда один и

тот же и подобен себе... Бог же есть единый распорядитель этого единого мира» (103, *1*, 78).

Не останавливаясь подробно на собственно эстетических воззрениях Марсилио Фичино, отметим лишь те моменты, которые имеют общеонтологическое значение и могут помочь понять диалектическое строение его системы. Вопреки дуалистическому противопоставлению мира и бога Фичино подчеркивает божественное происхождение красоты. Будучи по сущности своей духовной, красота мира находит воплощение и выражение в красоте тел и форм. Красота в телах не отвращает человека от бога, она есть его воплощенный зримый образ.

Мир получает в эстетике флорентийского неоплатонизма свое оправдание в той высшей форме, которую допускало связанное с религией сознание, — в форме его обожествления. Обожествляется в философии Фичино и человек — прекраснейшее из творений. Любовь к прекрасному миру ведет человека к богу. «Мы любим бога в вещах, вещи в боге, бога в нем самом» — так формулирует Фичино основную мысль главы XVIII («Каким образом следует любить бога») шестой речи «Толкования на «Пир» Платона». «Любя тела, души, ангелов, — развивает он это положение, — мы любим не их, но в них — бога. В телах мы любим тень бога, в душах — его подобие, в ангелах — его образ. Так в настоящем мы любим бога во всем, чтобы затем возлюбить все в боге» (102, 239). Это стремление к богу у Фичино воплощается отнюдь не в аскетическом самоотречении. «Божественное безумие» флорентийского неоплатонизма есть такое обожествление человека, которое достигается в творчестве, и прежде всего в творчестве художественном.

Пытаясь в трактате «О христианской религии» найти возможность примирения своего неоплатонического гуманизма с христианством, Фичино выдвинул концепцию «всеобщей религии», искони присущей человечеству, в которой христианство представляет собой частное, хотя и высшее, ее проявление. Тем самым закладывались основы веротерпимости, так как иные культы оказывались хотя и неполным, но все же выражением единой истины, причем получала свое оправдание и древняя мудрость античной философии. Сама «всеобщая религия», свободная от «суеверия и невежества», сводилась при этом к некоей всеобщей мудрости, сумме нравственных пред-

писаний вроде того, чем предстанет два столетия спустя «естественная религия» деистов, не знающая конфессиональных различий, свободная от обрядов, культа, ведущая к отрицанию всякой церкви.

Позиция Фичино вела к нарушению духовной монополии официальной «религии откровения». Известно, что, став священником, Марсилио Фичино посвящал свои проповеди учению «божественного Платона». Легенда о лампаде, возжигаемой им перед бюстом Платона в вилле Кареджи, ценнее документальных свидетельств, ибо в легенде воплощена репутация философа среди современников. А молитва «святому Сократу» засвидетельствована вполне достоверно. Фичино не был ни язычником, ни пантеистом, однако, вероятно, не случайно в его бумагах сохранилась (неизвестно, им ли самим переведенная, но им собственноручно переписанная) молитва Солнцу императора Юлиана-отступника. Во всяком случае, будучи включена в собрание сочинений Марсилио Фичино, она не прозвучала бы там диссонансом, согласуясь с имевшейся во флорентийском неоплатонизме тенденцией к натуралистическому пантеизму.

С гораздо большей силой, нежели у Фичино, пантеистические устремления проявились в мировоззрении Джованни Пико делла Мирандолы. Связанная с флорентийской Платоновской академией, его философия опиралась в то же время на глубокие традиции средневековой мысли — латинской, арабской и еврейской, от аверроизма до Каббалы. Выдвинутые им в 1486 г. для несостоявшегося диспута в Риме «Парадоксальные тезисы, вводящие новые положения в философию» и «Богословские тезисы, согласно собственному мнению, весьма отличные от принятого у богословов способа рассуждения» были осуждены папой Иннокентием VIII и его инквизиторами.

Одно из первых сочинений Пико, «Толкование на «Канцону о любви» Джироламо Бенивьени», было издано позднее автором канцоны в сильно исправленном виде как из-за полемики Пико против Фичино, так и потому, что комментатор высказывался «как платоник», а не «как христианин» (см. 145, 13). Отступление Пико от ортодоксального христианства заключалось в том, что он говорил не о творении, а о происхождении вещей от бога, который «произвел мир от века» и притом произвел не

весь мир, а непосредственно лишь его бестелесное начало. Все последующее возникновение опосредовано: божественный разум создал образ мира умопостигаемого — мир чувственный, материальный, одаренный совершенной душой. Мир вещей возник из хаоса, этот хаос — материя, и она — не фичиновское «почти ничто». Хаос у Пико есть материя, исполненная всех форм, но еще смешанных и несовершенных, и в таком ее понимании явственно выдает себя внимательный читатель Аверроэса и средневековых платоников (см. там же, 465—468).

Мир в философии Джованни Пико делла Мирандолы, как и у Фичино, — прекрасный мир, но это иная, более сложная, чем у Фичино, красота, более противоречивая гармония. Пико отказывается видеть красоту в боге именно потому, что он обладает совершенством. Понятие красоты, утверждает он, включает в себя некое несовершенство, и потому красота возникает после бога и вне его, ибо вне бога в возникающем мире появляется противоречие, без которого немыслимо существование вещей. При этом не само противоречие и различие порождает гармонию красоты, а соединение противоположных частей. Ссылаясь на Гераклита и в особенности на Эмпедокла, Пико утверждает, что «красота есть не что иное, как некая дружественная вражда и согласный раздор». Именно «не раздор сам по себе, но вместе с согласием является началом вещей, причем под раздором понимается различие природных начал, из которых они состоят, а под согласием — их единство». В строении мира «необходимо, чтобы единство превосходило противоречие, иначе вещи бы разрушились, поскольку бы разделились их начала». В этом — философский смысл мифического предания о любви Венеры и Марса, «так как красота, именуемая Венерой... не существует без этой противоположности» (там же, 495—496).

В трактате «Гептапл» (представляющем собой философский комментарий к семи дням творения, как они описаны в книге Бытия) мир представлен в виде иерархической структуры трех «миров» — элементарного, небесного и ангельского. Закон, господствующий в природе, несводим «ни к необходимости материи, ни к случайному столкновению атомов, ни к производящей силе бессмысленной природы, не ведающей цели целого, но

единственно — к целевой причине». Подобный телеологический подход неизбежно ведет к принятию бога не только как творца, но и как конечной цели всякого бытия. Высшее благо, по учению Пико, распространено повсюду, бог присутствует в мире, и не случайно он ссылается на восходящий к древнему пантеизму стих Вергилия: «Зевс — все, что ты видишь вокруг, и все преисполнено им» (там же, 388). «Бог есть все, — развивает он эту мысль в трактате «О сущем и едином», — он есть все наилучшим и совершеннейшим образом. Этого бы не было, если бы он не заключал в себе совершенство всех вещей и не отвергал то, что в них есть несовершенного» (там же, 406). Не ограничиваясь этим отождествлением бога с миром, взятым в его совершенстве, Пико и мир, и отдельные вещи, взятые в их совершенстве, отождествляет с богом: «Поскольку бог, как мы сказали вначале, есть то, что является всем вне какого-либо несовершенства, то, если избавить всякую вещь от несовершенства, которое она заключает в своем роде, и от частности ее рода, оставшееся явится богом» (там же, 412).

Особым, «четвертым» миром в космической иерархии является, по учению Пико, человек. Не вмещаемый ни в один из трех «горизонтальных» миров (элементарный, небесный и ангельский), человек «вертикален» по отношению к ним и соединяет в себе особенности и преимущества их всех. Сама по себе мысль о срединном положении человека в иерархии существ, об отражении в нём, как в микрокосме, структуры макрокосма, не нова. Новым был вывод, сделанный мыслителем в «Речи о достоинстве человека», которую он предполагал произнести перед началом диспута в Риме и предпослал выдвинутым им для обсуждения 900 тезисам. Этот вывод состоит в том, что достоинство человека заключено не столько в его способности к славным деяниям, сколько в главном и первом условии всякого деяния — в человеческой свободе.

Человек, созданный богом по своему образу и подобию, подобен богу не во внешнем облике, а именно в этой причастности ко всем трем мирам. Главное же заключается в свободе выбора, которой не обладают ни звери, ни ангелы, вынужденные следовать своей от века раз и навсегда данной природе. Бог поставил человека

в центре Вселенной, не дав ему ни собственного облика, ни закрепленного места, для того чтобы и вид, и место человека явились результатом его собственного деяния, его сознательного выбора.

Прославление человека и его свободы служит в речи Пико предпосылкой его программы всеобщего обновления философии, залог которого он видел в согласии различных учений. То, о чем заботится Пико, уже «не всеобщая религия» Фичино, а некая всеобщая мудрость, причем не только Платон и Аристотель, но и все философские учения будут согласованы в этой всеобщей мудрости, сливающейся с обновленным христианством, весьма далеким от его официального католического истолкования, чуждым ортодоксальному богословию средневековья.

Появление христианского гуманизма Фичино и Пико, которому предстояло оказать немалое воздействие на духовную жизнь конца XV — начала XVI столетия, означало не только «христианизацию» гуманизма, но и гуманистическое перетолкование самого христианского идеала.

Итак, мы полагаем, что философия флорентийского неоплатонизма не была предательством идеалов гуманизма и отходом на идеологические позиции средневековья. Она представляла собой нечто совершенно иное. Включив в сферу своего умозрения широкие онтологические вопросы, неоплатоники фичиновской школы расширили тем самым область полемики против средневековой традиции. Само христианство оказалось предметом переосмысления и переработки.

Философия Платоновской академии создала идеологические предпосылки для дальнейшего развития гуманистической культуры и оказала немалое и весьма благотворное влияние на это развитие. Эстетическое учение Фичино явилось теоретической основой поисков красоты и гармонии мира в творчестве мастеров Высокого Возрождения, в итальянской поэзии XV—XVI вв., в многочисленных трактатах и диалогах о любви от Льва Еврея до Торквато Тассо. Вне возрожденного неоплатонизма нельзя понять возникновение системы Коперника. К неоплатонической традиции (перерабатывая ее и часто полемизируя с ней) восходят натурфилософские построения Патрици, Бруно и Кампанеллы, воспринявшие

и развившие прежде всего пантеистические устремления неоплатоников.

Для правильной оценки флорентийского неоплатонизма необходимо иметь в виду особую исторически прогрессивную роль, которую играли в нем эти пантеистические тенденции. «Гуманизм стремится к Платону, — справедливо заметил современный итальянский исследователь Э. Гарен, — не против Аристотеля, а против школярского аристотелизма, против аристотелизированной теологии, против аристотелизирующего христианства и христианизированного аристотелизма, против прислуживающей философии и извращенной религии, против кафедральной философии и монашеского лицемерия» (111, 88).

Признавая объективно прогрессивную роль неоплатонизма XV в. в выработке «натуралистического пантеизма, обожествлявшего природу и ее прекрасные творения», советский философ В. Ф. Асмус склонен видеть в такой перемене ролей, когда Аристотель оказывается символом реакции, а Платон знаменем прогресса, своего рода исторический парадокс: «Понятый (ошибочно) в духе натурализма платонизм был противопоставлен аристотелизму, в котором, столь же ошибочно, начинали видеть знамя косности и рутины, философского и научного застоя мысли» (4, 318).

Итак, важнейший философский конфликт эпохи Возрождения оказывается плодом историко-философских заблуждений. Дело, однако, не в «ошибочном» понимании платонизма и аристотелизма. Следует исходить не из исторически достоверных учений Платона и Аристотеля, ибо в «чистом» виде они содержались только в их творениях. В дальнейшем не существовало «истинного» платонизма или аристотелизма, но лишь определенные их истолкования в различных философских школах и направлениях последующих эпох — до тех пор, пока платонизм и аристотелизм были живыми участниками идейной борьбы и не превратились в достояние историков философии. Если говорить о средневековье и Возрождении, то аристотелизм существовал в традиции как ортодоксально-томистского, так и деистически-аверроистского его толкования, а платонизм — в виде пантеистической либо мистической его переработки. Но помимо сложившейся многовековой традиции во всех

известных тогда формах схоластического аристотелизма были, очевидно, такие черты, которые требовали преодоления, равно как в неоплатонизме — свойства, подобному преодолению способствовавшие. По-видимому, дело прежде всего в противостоянии строго уравновешенной иерархической системы перипатетизма, косные черты которого были усугублены схоластикой, и динамической картины мира, представшей в неоплатонизме.

Нельзя не согласиться в этой связи с советским ученым А. Ф. Лосевым, настаивающим на важности «возрожденческого своеобразия этого пифагорейского платонизма в сравнении с прежним средневековым аристотелизмом, тоже чрезвычайно своеобразным на свой собственный, средневековый манер. Формально пифагорейский платонизм (часто дозревавший до настоящего неоплатонизма) боролся здесь с аристотелизмом. Но если говорить по существу, а не просто формально, то старый средневековый аристотелизм был не просто аристотелизмом, но еще и весьма специфическим теизмом, исключавшим без всяких оговорок прежний, античный, то есть языческий, пантеизм, а новый, возрожденческий платонизм был не просто платонизмом, но еще и философией, выдвигавшей на первый план проблему мира, космоса, часто превращаясь в самый настоящий пантеизм» (35, 388). Именно поэтому вопреки многим не укладывающимся в теологическую схему и даже материалистическим положениям аристотелизм был с оговорками ассимилирован христианским дуализмом, неоплатонизм же, несмотря на самые благочестивые декларации многих его сторонников, встречал неизменное недоверие и даже прямое противодействие со стороны ортодоксального католического богословия.

Провозглашенные флорентийскими неоплатониками идеи «мира вероисповеданий», «католического согласия», единой «благочестивой философии», «всеобщей религии», «согласия» философов были выражением последней мечты итальянского гуманизма. Платонизм, сыгравший, по точному определению Э. Гарена, роль европейской «подрывной идеологии» XV столетия, вызывал, как мы уже имели случай отметить, ожесточенные нападки со стороны ревнителей перипатетической схоластики, традиционного томистского богословия, фанатических защитников католицизма. На платоников

сыпались обвинения в нечестии, в уступках иудаизму и мусульманству; их проповеди веротерпимости противопоставлялась охранительная позиция защиты «христианского мира» от мусульманского Востока; Платон объявлялся союзником Магомета (см. 112, 289—292).

Защитники средневекового аскетизма отвергали всю языческую, всю «человеческую» вне откровения возникшую философию; гуманисты, противопоставившие учению о презрении к миру принцип оправдания и обожествления прекрасного космоса, учению о ничтожестве человека гимн достоинству человека, ввели античных мыслителей в свой пантеон.

Высшим пластическим воплощением философии Высокого Ренессанса явилась фреска Рафаэля «Афинская школа». И если бы у нас не было других доказательств радикального перелома, происшедшего в итальянской культуре XIV—XV вв., хватило бы одного сопоставления «Торжества Фомы» Андреа да Фиренце с «Афинской школой» Рафаэля, явившейся итогом развития не только итальянской живописи от Джотто до Высокого Возрождения, но и философской культуры итальянского гуманизма от Франческо Петрарки до Платоновской академии.

И дело тут вовсе не в одном «сюжете», содержании-программе фресок, не в одних собственно живописных, композиционных отличиях; разителен контраст иерархической устойчивости фресок Испанской капеллы и динамической гармонии мира, явленной нам в Палате подписей Ватиканского дворца. Здесь иная мера и иной порядок: на смену иерархии пришла гармония, устойчивости — движение, замкнутости — перспектива. Здесь нет ни служанки, ни госпожи, и образы мыслителей — не атрибуты аллегорических фигур, а участники равноправной беседы. Истина здесь не возвещена свыше, не дана в откровении, она есть цель, достигаемая собственными усилиями человеческой мысли. «Афинская школа» Рафаэля противостоит «Торжеству Фомы» Андреа да Фиренце как схоластическому трактату — гуманистический диалог.

Только идея согласия правильно понятого христианства и «извечной философии», лежащая в основе «Платоновского богословия» Марсилио Фичино и «Речи о достоинстве человека» Джованни Пико делла Мирандолы,

может объяснить соединение в Палате подписей Ватиканского дворца теологии, философии и поэзии. Идеей согласия, глубочайшего внутреннего единства всех философских учений классической древности проникнута композиция «Афинской школы».

Ключ к пониманию общей идеи фрески Рафаэля лежит в названиях книг, вложенных художником в руки ее центральных персонажей. В руках у Платона «Тимей» — главное его натурфилософское произведение, в котором, по словам Марсилио Фичино, отражена вся его философия природы. На «Тимея» ссылался, утверждая тождество мира и бога, Давид Динанский. Выраженные в нем представления о строении элементов защищал Леонардо да Винчи, и, быть может, не так уж необоснованно и случайно предположение о сходстве Платона в «Афинской школе» с Леонардо. Именно Платонов «Тимей» в его неоплатонически-пантеистическом истолковании служил главным источником натуралистических представлений о живом, одушевленном, прекрасном и обожествленном мире.

Аристотель изображен с «Этикой» — и это тоже исполнено глубокого смысла. Стагирит предстает в «Афинской школе» уже не в средневеково-схоластическом своем обличье. Это не Дантов «учитель тех, кто знает», не высшее воплощение всего возможного светского знания, не величайший авторитет, короче говоря, не «Философ», но один из великих умов классической древности. Характерно, что именно «Этику» вручил ему художник. В представлении гуманистов «Метафизика» и «Физика», естественнонаучные трактаты, весь свод «школьного» Аристотеля, лежавшего в основе университетского преподавания и схоластической науки, — все это не имело прежнего значения. Наибольший интерес вызывало у них нравственное учение Стагирита. Не случайно именно из-за перевода «Этики» произошло одно из наиболее значительных столкновений между гуманизмом и схоластикой. Притязания перипатетиков на высшее и бесспорное знание о мире были поставлены под сомнение, и Аристотель оказался прежде всего наставником в добродетелях, учителем земной жизни.

Жест Платона, указывающего на небо, — обозначение высшего знания о мироустройстве; жест Аристотеля, распростершего руку над землей, — указание пути к до-

стижимому на земле высшему благу. Соединение двух величайших мыслителей древности полемично по отношению к ревнителям схоластической старины. Утрата Аристотелем своего положения единственного и главного философа тоже полемична. И глубоко полемический смысл имеет воплощенное в «Афинской школе» согласие.

Мы далеки от мысли видеть в «Речи о достоинстве человека» Джованни Пико единственный ключ к «Афинской школе» Рафаэля. Фреска Рафаэля — не перевод с языка философии на язык живописи, и попытки найти подстрочник этого перевода обречены на неуспех. Однако «Афинская школа» и «Речь» принадлежат, на наш взгляд, к одному кругу идей, к одной культуре — к философской культуре флорентийского неоплатонизма. И дело здесь не только в общем принципе достоинства человека, так ярко воплощенном в образах Рафаэлевых фресок, но и в согласии философских учений, в согласии Платона и Аристотеля. Даже обилие «математиков» на фреске может найти объяснение в одном из важнейших мотивов «Речи» Пико, где он настаивает на важности математики для философии, причем не элементарной «математики торговцев», а математики пифагорейской, трактующей о гармонии мира.

Фреска Рафаэля, отразившая мечту о согласовании противоречивых учений, — итог целой эпохи, начатой Данте и завершенной Платоновской академией. Древние мудрецы занимают в Палате подписей Ватиканского дворца место по меньшей мере равное с богословами христианской церкви и с возрожденным Парнасом. «Афинская школа» отразила высшую точку гуманистического сознания в гармоническом соединении обожествленного мира и обожествленного человека. Но Высокое Возрождение означало и начало конца итальянского гуманизма. Близилось крушение всех гуманистических идеалов. Наступал период пагубных для страны итальянских войн, а впереди — Реформация и католическая реакция.

Поучительна и характерна сама судьба Рафаэлевой фрески. Ее сюжет был вскоре забыт, а затем извращен. Уже в 1524 г. Агостино Венециано использовал один из важнейших мотивов композиции (группу Пифагора) в своей гравюре, превратив Пифагора в евангелиста, ученика его — в ангела, держащего начертанный на камне

евангельский текст. Пифагорейские символы превратились в цитаты из евангелия от Луки и из Откровения Иоанна. А в 1550 г. Джулио Гизи, довольно верно передав в гравюре композицию фрески, придал ей совершенно новое и чуждое замыслу художника идейное звучание, поместив на цоколе слева текст из 17-й главы «Деяний апостольских», повествующий о проповеди апостола Павла в Афинах. Так произошла контаминация сюжета фрески с сюжетом одного из исполненных по рисунку Рафаэля ковров.

Характерно, что даже Вазари в «Жизнеописаниях» путается и не помнит сюжет «Афинской школы». Рафаэль, писал он, изобразил «богословов, согласующих богословие с философией и астрологией». Здесь же представлены «мудрецы всего мира, спорящие друг с другом на все лады. В стороне стоят несколько астрологов, начертавших на особых табличках геометрические фигуры и письмена по всем правилам геометрии и астрологии и пересылающих эти таблички через посредство очень красивых ангелов евангелистам, которые заняты истолкованием начертанных на них знаков». Далее автор «Жизнеописаний» говорит о «благообразии в головах и фигурах евангелистов», об изображении «св. Матфея, который, читая со скрижалей, которые перед ним держит ангел, начертанные на них фигуры и письмена, заносит их в свою книгу...» (10, *3*, 160—161). Это уже почти точное описание гравюры Агостино Венециано с той разницей, что изменено имя апостола.

Так на протяжении жизни одного поколения был забыт не сюжет Рафаэлевой фрески, а язык культуры итальянского гуманизма. Агостино Венециано в 1524 г., Гизи и Вазари в 1550 г., пусть независимо друг от друга, как полагают некоторые исследователи (тем показательнее совпадение!), забыли значение живописного языка фрески Рафаэля и истолковали ее в понятиях новой идеологии эпохи Контрреформации. Если бы мы не имели других свидетельств и показателей крушения итальянского Возрождения, и этого было бы достаточно. Дело не в испортившейся памяти. Испортился век, изменилась эпоха, и современникам Тридентского собора трудно было понять подлинный смысл вдохновленного поздней вспышкой флорентийского гуманизма творения Рафаэля.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ



ПРАВО НА ИСТИНУ

«Это философ, он ни во что не верит», — приводит (опровергая его) ходячее мнение «толпы» Франческо Патрици в предисловии к своей «Новой философии Вселенной». В теологизированном обществе, каким было общество средневековья, все области духовной, интеллектуальной деятельности должны были определять свое отношение к вере, к религии откровения. Вопрос об истинности философии, об истинности рационального знания вообще решался в зависимости от возможности согласования выводов знания с основными постулатами веры. Истина не являлась результатом познания, она почиталась данной заранее в откровении, в Священном писании, в догматах веры.

Знаменитый тезис о философии — служанке богословия в глазах людей, мыслящих ортодоксально, ничего зазорного и унизительного для философии в себе не заключал, ибо если истина уже дана и принята, то что же может быть достойнее мыслителя, чем ее подтверждение, обоснование и защита? Проблема встает при обнаружении различий и противоречий между результатами рационального знания и истиной религиозного откровения. Особенно острой оказалась она в результате внесения чуждого средневековой религиозности аристотелизма в теологизированную культуру мусульманского, еврейского и христианского средневековья. Именно в этой ситуации возникает так называемая проблема «двойственной», или «двоякой», истины прежде всего как свидетельство обнаруженного несогласия, несовпадения и противоречия между выводами философии и положениями веры.

Первым в ходе полемики с ревнителями ислама поставил эту проблему сам Великий Комментатор Аверроэс в своем «Рассуждении, выносящем решение относительно связи между религией и философией». В этом трактате философ отстаивает право на рациональное познание мира. Ни о какой «двоякой» истине в сочинении Аверроэса нет и речи. Истиной обладает рациональное знание, философия, познающая реальность. Только философия приводит к выводам, логически следующим из несомненных предпосылок. Однако многие истины философии приходят в явное противоречие с положениями веры, с текстами Писания. «Согласие» религии и философии достигается тем, что противоречие это объявляется мнимым. Правильное толкование текстов Писания должно быть не буквальным, а аллегорическим, и критерием его истинности является как раз согласие с выводами философии. «Мы, — писал Ибн-Рушд, — утверждаем со всей решительностью: всякий раз, когда выводы доказательства приходят в противоречие с буквальным смыслом вероучения, этот буквальный смысл допускает аллегорическое толкование...» (44, 178). Аллегорический язык Писания предназначен не для изложения истины, а для целей нравоучительных. Истина Аверроэса иерархична: она доступна только философам, способным к доказательному, логическому рассуждению. На низшей ступени этой интеллектуальной иерархии стоит толпа, неспособная к рациональному мышлению. Именно для ее вразумления и приспособлен аллегорический язык Писания, риторический способ толкования.

«Рассуждение» не было переведено на латинский язык. Но идеи Комментатора о соотношении разума и веры были известны из других его сочинений. В предисловии к его комментарию к третьей книге «Физики» Аристотеля содержится краткое и весьма энергичное изложение конфликта «философов» с «болтунами» — богословами, запрещающими занятия философией (см. 134, 129—130).

Эти мысли Аверроэса развивал во второй половине XIII в. еврейский философ (живший, по-видимому, в Каталонии) Исаак Альбалаг, заслуживший среди единоверцев репутацию смелого и опасного рационалиста, «отвратительного еретика». В своем комментарии к

«Опровержению философов» Абу-Хамида Аль-Газали (против которого было направлено знаменитое «Опровержение опровержения» Аверроэса) Альбалаг исходит из различия целей и методов религии и философии. Если целью религии является нравственное обучение в воспитании «простонародья», то постижение истины есть прерогатива рационального, философского знания. При этом религия пользуется повествовательным методом, приспособленным к пониманию необразованных людей, поэтому она приписывает богу человеческие черты, изображает возникновение мира как акт божественного творения, божественное провидение представляет в виде человеческого предвидения и обусловливает соблюдение нравственных норм угрозой посмертного наказания или обещанием будущих наград. Философия же пользуется доказательным методом, она не нуждается для объяснения мира в «пророческом языке» Писания.

В тех же случаях, когда текст Писания оказывается в очевидном противоречии с выводами философии, это вовсе не означает, как полагают богословы, что последние должны быть отвергнуты. Скорее речь идет об отсутствии глубокого понимания библейского текста, каковое является привилегией «пророков», одаренных сверхъестественной способностью. Но их утверждения не обладают принудительной силой для философов. «Я знаю, — говорит Альбалаг, — что нечто истинно естественным образом, и я знаю из слов пророков, что противоположное истинно чудесным образом... И так же как нужно быть философом, чтобы понять намерение философа, нужно быть пророком, чтобы понять смысл пророчества» (176, 154).

Так стремление четко разграничить области знания и веры приводит к формулировкам, звучащим как провозглашение «двоякой истины»: «Мудрый должен верить философу, когда тот приводит доказательство, и воспринимать наставление пророка с чистой верой». «Мое учение истинно, и равным образом истинна моя вера» (там же, 155; 157). Но истина философии есть истина знания о познаваемом мире, истина же веры есть истина пророческого наставления, не имеющего целью сообщить сведения о мироустройстве; она есть истинность нравственного закона для «толпы». Не следует, впрочем, преувеличивать своеобразный духовный «аристократизм»

Альбалага. «Простой человек», говорит он, если дочитает его сочинение до изложения этих проблем, перестанет тем самым быть «простым» и превратится в философа. И тогда он поймет, заключает Альбалаг, что «я присоединяюсь к учению философов лишь потому, что умозрительное рассуждение не позволяет мне его отвергать, и именно поэтому я прихожу к нему путем человеческого познания, а не путем веры» (там же, 166).

Понимание веры как нравственного закона, не могущего претендовать на истину, в равной мере свойственно арабскому, еврейскому и «латинскому» аверроизму. Характерно, что там, где богословы всех трех главных монотеистических религий говорили о вере, религии, божественном откровении, аверроисты предпочитали употреблять термин «закон», приравнивая таким образом основателей религий к законодателям, устроителям человеческого общества. Именно из аверроистских кругов исходит знаменитая средневековая мысль о «трех обманщиках» — трех основателях мировых религий: Моисее, Христе и Магомете. Идея эта получила широкое распространение. Считалось даже, что она составляет предмет изложения специальной книги. Книгу «О трех обманщиках» на протяжении нескольких столетий искали и безбожники и инквизиторы равным образом безуспешно; авторство ее приписывали десяткам лиц — от императора Фридриха II до Кампанеллы — в равной мере неосновательно. Книги этой в природе не существовало. Только во второй половине XVII в. она была сочинена неизвестным писателем и в 1753 г. напечатана с ложными выходными данными (год издания был указан 1598-й). Но важна не книга, важна мысль о равенстве трех религий, о том, что если, как утверждают богословы и священники, только их религия истинна, то в обмане пребывает бóльшая часть человечества, а так как в ложности обвиняют все три друг друга, то, по-видимому, обманут весь мир. В основе этой атеистической по своей природе и последствиям мысли лежало сведéние религии откровения к роли нравственного и общественного «закона».

В латинском аверроизме концепция «двоякой» истины никогда, по крайней мере до Помпонацци, не была сформулирована столь же отчетливо, как у Аверроэса и Альбалага. Но в осужденных в 1277 г. в декрете парижского епископа Этьена Тампье аверроистских тезисах

содержатся заявления, что теология основана на «баснях», т. е. нравоучительных притчах, и не ведет к познанию истины, а также утверждения о ложности христианского «закона», равно как и «законов» обеих других религий. Все это достаточно близко к духу сочинений Аверроэса и его последователей, хотя в трактатах парижских аверроистов подобные тезисы в столь явном виде не встречаются.

Представление о двух истинах — философской и религиозной — сформулировано в декрете 1277 г. «Они говорят, — читаем в преамбуле декрета Этьена Тампье, — что все это является истинным согласно философии, а не католической вере, как будто бы существуют две противоположные истины и как будто бы в противоположность истине Священного писания существует истина в словах осужденных язычников» (49, 75). Подобную же точку зрения приписывает своим противникам и Фома Аквинский, в сочинении которого опровергаемый им философ говорит: «Положения философии я вывожу с необходимостью из рассуждений разума, но заявляю, что держусь противоположного мнения, утверждаемого верой» (там же, 76). Здесь очень важна мысль о «необходимом» характере выводов: философ должен следовать логической необходимости и делать выводы исходя из определенных предпосылок; у него нет иного пути, кроме доказательного, разумного познания. Всякое нарушение логической цепи недопустимо, как недопустим и отказ от выводов разума в угоду положениям веры. Последние могут сохранять свою истинность, но вне сферы разума. Философ, говорит друг Сигера Брабантского Боэций Дакийский, исходит только из «природных причин и начал», подобно тому как грамматик исходит из принципов своей науки. Мир сотворен (по учению религии) и одновременно не сотворен и вечен (на основе естественных причин и начал).

Католические историки, в особенности Э. Жильсон и Ф. Ван Стеенберген, немало сил потратили, чтобы доказать, что не было никакой теории «двоякой истины». С этим можно согласиться, но дело сведется скорее к уточнению терминов: разработанной теории действительно не было, была, что гораздо важнее, позиция. Эта позиция сводилась по существу не только к отстаиванию независимости разумного познания от откровения, но

в гораздо большей степени к оправданию от возводимых на философию обвинений в притязании на всю, в том числе принадлежащую откровению, истину. Как верующий христианин философ-аверроист принимает не подлежащие сомнению и не нуждающиеся в разумном обосновании истины христианского вероучения. Но в области научного исследования, философской мысли он оставляет за собой свободу действий, считая обязательными лишь неопровержимые доводы, опирающиеся на разумное обоснование. Религия выносится за скобки, натурфилософ освобождается от необходимости подгонять свои выводы под заранее установленные положения веры.

Позиция эта несет на себе печать неизбежного компромисса. Однако нужно попытаться понять ее без модернизации. Одним страхом перед инквизицией здесь много не объяснишь. Вопрос об искренности верноподданнических заявлений практически неразрешим: у нас нет для этого бесспорных данных. Нам важнее понять исторический смысл этой позиции средневековых аверроистов. В условиях XIII—XVI вв. при столкновении религиозности с рациональным познанием открывались три возможности: отвергнуть рациональное знание с порога, как поступали теологи старой мистической школы; подчинить разум вере в духе нового, «рационалистического» богословия Фомы; отстаивать самостоятельность научно-философского знания как особой, независимой от религии сферы деятельности. По этому пути и пошел латинский аверроизм.

Было бы недопустимой модернизацией видеть в аверроистах скрытых атеистов в духе XIX в., прикрывавших свое неверие ширмой «теории двойственной истины». Но нельзя согласиться и с мнением современного итальянского историка философии Б. Нарди, что аверроисты не придерживались излагаемых ими воззрений, что они читали философию «по Аристотелю» с привлечением толкования Комментатора, стремясь точно изложить мысль учителя и не заботясь о ее соответствии истине (см. 132, 95). Тогда дело сводится к истории философии: излагать можно воззрения чуждого и даже враждебного мыслителя. Но как раз историзма-то и не было в средневековом философском образовании.

Не менее далеко от действительной ситуации и представление о том, что для аверроистов, оставшихся бла-

гочестивыми католиками, их научные и философские занятия были чисто логическими упражнениями, чем-то вроде умственной игры, не имеющей отношения к объективной истине. Схоластика в принципе допускала такого рода экзерциции. Для игры ума, показа ловкости в манипулировании понятиями можно было в диспутах доказывать положения софистические, заведомо ложные. Примеры подобного рода можно найти и в некоторых логических сочинениях Сигера из Брабанта. Но в философских трактатах аверроистов речь шла о материях слишком важных, и плата была чересчур велика. Нам придется принять за неимением лучшего и более убедительного объяснения, что аверроисты, оставаясь верующими христианами, отстаивали истинность своей философии в сфере собственно философской, рациональной. Истина их философии была истиной вне веры, вне чуда, вне божественного вмешательства. Двойственность? Да. Они были христианами в области социальной и нравственной и переставали ими быть, когда начинали последовательно мыслить. Компромисс? Несомненно, но с чьей стороны? Научного мировоззрения тогда не было и быть не могло. Путь шел от религиозного сознания к рациональному. Компромисс «двоякой» истины был компромиссом, который аверроисты навязывали господствующему мировоззрению, богословам и церковным властям.

Современник Данте Пьетро д'Абано, автор трактата «Примиритель разногласий философов и врачей», считающийся основателем Падуанской школы, отрицал творение мира «из ничего» и вообще единовременный творческий акт бога. Мир, полагал он, находится в постоянной зависимости от бога как от первопричины, но связан с ним цепью опосредствующих причин. Бог не может непосредственно влиять на все происходящее в мире. Он только в состоянии приводить в движение небесные сферы, а уж от них движение, и движение глубоко закономерное, передается подлунному земному миру: «Бог ничего не может в этом низшем мире без посредничества» (там же, 30). Эта посредническая роль отведена небесным телам. Все в мире связано необходимым сочленением причин. В закономерном движении светил проявляется естественный закон, нарушить который не дано даже богу. Этой всеобщей цепи причинно-

сти, проявляемой ходом небесных тел, Пьетро д'Абано подчинил и возникновение самих религий, и появление их основателей: «Не только царства, но и законы и пророки возвышаются в мире» под влиянием звезд (там же, 33). Разумеется, подобные утверждения были невозможны без оговорок относительно веры и теологии. И здесь мы снова сталкиваемся с четким разделением сферы науки и веры: положения, исходящие из догмата о сотворении мира, «хотя и обладают полнотой истины по закону, в философии, однако, не могут быть допустимы» (там же, 16).

Пьетро д'Абано пострадал от преследований со стороны инквизиции и при жизни, и после смерти. Его привлекали к суду Святой службы в 1304 г. в Париже и в 1306 г. в Падуе. В 1315 г. его прах был сожжен посмертно, а его книги опровергали и включали в Индекс два с половиной столетия спустя. Но 24 мая 1315 г., незадолго до смерти, в своем завещании Пьетро д'Абано, профессор медицины, астрологии и философии, «находясь в здравом уме... с чистой совестью» заявил, что верует и всегда веровал «в отца и сына и святого духа... и во всем как верует и учит святая матерь церковь. А если откроется, что он когда-либо говорил противное, то говорил он это не потому, что так верил, а разве только ради обсуждения» (146, 248—249).

Трудно не поверить признанию, сделанному на смертном одре. Даже если оно результат страха (страха смерти или посмертного наказания), его нельзя не принять во внимание, ибо это тоже позиция, и позиция достаточно определенная. Оно говорит о том, что времена Джордано Бруно еще не наступили. Дело не в отсутствии мужества, а в самой позиции, которая допускала подобный компромисс и подобный вариант «согласия философии и веры». Суть дела в том, что «профессор медицины, астрологии и философии» всю жизнь высказывался и писал в соответствии с принятыми им законами науки, не подчиняя их вере, но и не отказываясь ради них от веры. В этом поистине трагическом сочетании предсмертной декларации и посмертного инквизиторского осуждения выразилось все историческое значение конфликта. От того, что конфликт этот проходил не только вовне (между философом и богословом, между философом и инквизитором), но и в сознании самого мыслите-

ля, он не перестал существовать и не утратил своей остроты.

Тогда же, в первой четверти XIV столетия, называвший себя «обезьяной Аверроэса» Жан Жанден разрабатывал в своей философии основные идеи аверроизма — вечность мира, теорию «единого интеллекта», смертность индивидуальной души — и требовал положить в основу философствования опирающееся на ощущения разумное доказательство. «Необходимое условие истинного доказательства, — писал он в комментарии к «Физике» Аристотеля, — заключается в том, чтобы то, что явлено ощущениям, не отличалось от того, что представляется разуму» (113, 65). Не отрицая противоречия разума и веры, Жан Жанден требует их четкого разграничения. «По католическому учению считается, — читаем мы в трактате «О душе», — что бог непосредственно и наново воздействует на человеческое тело и творит разумную душу из ничего... и все это Комментатор объявляет ложным, ибо это не самоочевидно и не имеет достаточных доказательств. Поэтому, несомненно, нечем хвалиться тем, кто выводит несоответствие Комментатора теологии, ибо можно было бы привести гораздо больше и более важных положений, которые почитаются несообразными в философии и только в качестве чуда принимаются за истину» (там же, 71—72).

В последующие десятилетия аверроизм заметно присмирел. Установилось временное «согласие» — если не философии и религии, то профессоров и инквизиторов. Определенная самостоятельность мысли была завоевана. Идеи Сигера и Жана Жандена, как правило, в смягченном варианте разрабатывались в Падуе и Болонье. Их только остерегались переводить в политический план, как Марсилий Падуанский, который в трактате «Защитник мира» обосновал идеал светского государства. Не было слышно в эти годы и о новых гороскопах Христа, в составлении которых обвиняли Пьетро д'Абано.

Пресловутая проблема «двоякой истины» не ускользнула от внимания обличавшего аверроистов Франческо Петрарки. Аверроисты, принимающие вечность мира, заявлял он в инвективе «О своем и чужом невежестве», ведут себя не как христиане, а как философы. Здесь мы пока что остаемся в рамках тех обычных оговорок, которыми уснащали свои сочинения авторы комментариев

к «Физике» Аристотеля. Только то, в чем философы видят свое право, Петрарка вменяет им в вину. Но на этом он не останавливается и тут же ставит под сомнение искренность подобного разделения философов и христиан: «Они (аверроисты. — *А. Г.*) не побоялись бы напасть не только на мироустройство Платона в «Тимее», но и на книгу Бытия Моисея, и на католическую веру, и на все священное и спасительное учение Христа, медоточащее небесной росой, если бы не страх скорее перед человеческим, нежели перед божественным возмездием; исчезни он и удались карающая власть, и они нападут на истину и благочестие, они, тайком по углам осмеивающие Христа и поклоняющиеся не понятому ими Аристотелю. И меня они за то, что не преклоняю вместе с ними колена, обвиняют, приписывая невежеству то, что вызвано верой» (144, 58—59).

На публичных диспутах, этих «сборищах», говорит Петрарка, где аверроисты «утверждают, что мир совечен богу», они, «не осмеливаясь изрыгать свои заблуждения», заявляют обычно, что рассуждают, «отделив и отложив в сторону веру». Но не то же ли это, возмущается автор инвективы, что «доискиваться истины, истину отбросив и оставив Солнце спускаться в глубочайшие и мрачные провалы земли, чтобы там в потемках найти свет!». Самую попытку оправдания поисками обособленной от веры и самостоятельной истины он объявляет опасной и недостойной игрой: «Ибо если это делается искренне, то это величайшее преступление и нечестие, если же ради игры, то неуместнейшая игра» (там же, 59—60). Здесь существенно важно то действительное значение, которое придает Петрарка аверроистским идеям и их распространению, та объективная роль, которую играл аверроизм независимо от искренности благочестивых деклараций: разделение разума и веры подрывало позиции христианства.

В конце XV в. читавший аверроистскую философию в Падуанском университете Николетто Верниа в своих трактатах отстаивал вечность мира и издевательски писал о принимающих творение «из ничего», что они «не обладают пригодным ко благу мозгом и не способны к философствованию в соответствии с принципами Аристотеля, ибо существует аксиома, что из ничего ничто не возникает» (157, 151). Тогда же преподаватель Падуан-

ской еврейской коллегии Элиа дель Медиго, друг и учитель Джованни Пико делла Мирандолы, в предисловии к трактату «О перводвигателе» объявлял познание главным свойством и долгом человека: «Познание вещей, насколько оно возможно, свойственно человеку и человеческой природе... Путем исследования является доказательное, разумное познание» (117, 121). Это путь философии, и не следует удивляться, что нечто оказывается противно «закону»: путь веры отличен от пути философов и построен на вере. Путь философии есть «познание вещей на основе разумного доказательства... не так, как поступают меланхолики, каких я видал, верящие, что они видят божественные и чудесные вещи: таких надо отправлять к Галену и к врачам» (там же). Таково его отношение к современным ему «меланхоликам», похваляющимся знанием чудес, несмотря на оговорку, что полное знание принадлежит «божественным пророкам и иным, трактующим о вере» (там же; см. также 157, 131—134).

Время подобных оговорок подходило к концу. Логика развития философской мысли приводила к обострению конфликта. Компромисс оказывался все менее прочным, за ним все более отчетливо просвечивало откровенное неверие и нежелание считаться с основными положениями религии. 4 мая 1489 г. как бы в ответ на выступления аверроистов в Падуанском университете, в кафедральном соборе и в церкви св. Антония был обнародован подписанный местным епископом Пьетро Бароцци и инквизитором Маркантонио ди Лендинара «Декрет против спорящих о единстве интеллекта». «Зная, — говорилось в нем, — что диспуты обыкновенно смущают души, так что люди то, что они знали как ложное, принимают и защищают как истину... и желая, чтобы и те, кто учатся философии, не отучались от христианской философии, которая много превыше всех иных, а кто учат, помня, что они философы, не забывали, что они христиане и не распространяли вместе с пищей философской науки яд дурных диспутов... и, наконец, полагая, что те, что спорят о единстве интеллекта, по той особенно причине спорят, что, отменив как награды за добродетели, так и наказания за пороки, они считают, что смогут свободнее совершать величайшие мерзости, — постановляем, дабы никто из вас под угрозой отлучения, под каковое вы по-

падете в случае противодействия, не смел и не вознамерился ни под каким видом публично дискутировать о единстве интеллекта» (97, 186). Видимо, одновременно падуанским раввином Иегудой Минцем были приняты меры против Элиа дель Медиго: в 1490 г. философ вынужден был покинуть Падую.

Николетто Верниа, о котором позднее Помпонацци говорил в своих лекциях, что он «за грош погубил бы человека», отрекся от своих аверроистских воззрений. В 1492 г. он по совету епископа Бароцци начал писать трактат «Против превратного мнения Аверроэса о единстве интеллекта и о блаженстве души». Труд, законченный им в 1499 г., незадолго до смерти, заслужил похвалы церковных цензоров. Один из них нашел в книге «многое такое, чего не сделали другие на посрамление Аверроэса и в защиту святой нашей римской церкви», другой сравнивал выступление автора против Аверроэса с подвигом Давида, ополчившегося на Голиафа, третий обещал автору посмертные блага — и было за что: вчерашний аверроист возглашал в предпосланных книге стихах, что «ничего не стоят памятники мудрости без высоких башен, с которых молитвою веры звонят колокола», и сам стал заправским звонарем богословия.

Дело было не только в том, что Николетто Верниа проклинал Аверроэса, именуя его сатаной, что писал о душе «в соответствии с учением святой римской церкви и истиной», утверждая сотворение души богом. Главное, что истины веры он преподносит теперь в качестве истин философских: «И я не только придерживаюсь всего этого на основании веры, но и говорю, что все это может быть доказано философски, а также с помощью Аристотеля, ни в чем не переча его принципам, как полагают многие благочестивые и святые мужи» (см. там же, 188—193). Это был и отказ от теории единого интеллекта, и отречение от позиции «двоякой истины».

Именно так воспринял смысл покаяния Николетто Верниа, подтвержденного и в его завещании, епископ Пьетро Бароцци. «Если ты и не думал так, — писал он раскаявшемуся аверроисту, — то ты виной, что многие так думали. Теперь ты составил сочинение, в котором не только говоришь, но и доказываешь, что думаешь иначе, каковое мы внимательно просмотрели и одобряем... Поэтому, думал ты так или нет, полезно было составить это

сочинение, дабы истребить им гнусное заблуждение...» (там же, 188). Как видим, епископа Бароцци и в том, и в другом случае (и в прежней аверроистской позиции Верниа, и в его новой, ортодоксальной) прежде всего интересует не искренность мыслителя, а объективные последствия его публичных выступлений, будь то диспуты и лекции о единстве интеллекта, будь то покаянный трактат.

На протяжении двух столетий концепция «двоякой истины» время от времени служила более или менее надежной защитой то для профессоров аристотелевской философии, позволяя им не на каждом шагу упоминать об истинах веры, то для теологов, охранявших с ее помощью заповедную землю религиозного откровения. Но компромисс подрывался с обеих сторон, и V Латеранский собор в начале XVI столетия счел нужным напомнить разволынчавшимся перипатетикам: «Истина истине не противоречит!»

Запрещавший аверроистские споры эдикт епископа Бароцци касался лишь Падуанского диоцеза. Принятая же V Латеранским собором 19 декабря 1513 г. булла папы Льва X распространялась на весь католический мир. «Поскольку в наши дни сеятель смуты, исконный враг рода человеческого осмелился посеять и взрастить в поле божьем некие опаснейшие заблуждения... а именно о природе разумной души, т. е. что она смертна или едина во всех людях, и некоторые безрассудные философы утверждали истинность этого по крайней мере в философском отношении... мы проклинаем и осуждаем всех, кто утверждает, что разумная душа смертна или едина во всех людях, или хотя бы рассматривает эти суждения как спорные... А поскольку истина истине не противоречит, — решительно заявляли авторы буллы, стремясь положить конец опасной игре с «двоякой истиной», — мы объявляем совершенно ложным всякое утверждение, противное истине веры». Всем же упорствующим в заблуждениях собор пригрозил «отвержением и наказанием», коему подлежали они «как презренные и омерзительные нехристи и еретики» (там же, 221).

Но ни это суровое предупреждение, ни строго следовавшая ему практика цензуры и инквизиционных трибуналов не прекратили борьбы за право философа на истину. Не прошло и трех лет, как в Болонье 6 ноября 1516 г.

был опубликован «Трактат о бессмертии души», автор которого Пьетро Помпонацци рассматривал вопрос о бессмертии «в природных границах, оставив в стороне откровение и чудеса». Правда, свой трактат Помпонацци завершал «во славу неделимой троицы». Похвалой «отцу, и сыну, и святому духу, и преславной матери господа Иисуса спасителя нашего» заключал он и последний опубликованный при жизни трактат «О питании и росте». Даже не предназначенные для печати поздние сочинения Помпонацци завершались благодарственной молитвой «богу, благословенному во веки веков». А в тексте трактатов он не забывал напомнить, что «во всем... всегда повинуется апостольскому престолу», и оговориться, что «в том, что касается религии, если кто оскорбится сказанным нами, и найдет противным святой католической вере или ей неугодным, все это я отвергаю и смиренно повинуюсь ее суждениям», что «во всем следует придерживаться указаний церкви, руководимой духом святым» (18, 113). Споря с врагами, Помпонацци неизменно подчеркивал искренность своих христианских воззрений, чистоту своей веры, благочестие своих намерений.

Кто же он, гонимый одними и стойко защищаемый другими, Перетто Мантуанец, — скрытый атеист, умело прикрывающий свое безбожие ни к чему не обязывающими славословиями, или верующий философ, четко осознавший границы разумного познания? Ссылками на благочестивые декларации дела не решишь. Им можно противопоставить весьма резкие высказывания философа о церкви и духовенстве. Центральная проблема философского наследия Пьетро Помпонацци — соотношение рационального знания и религиозного откровения. Чтобы ее решить, недостаточно ссылок на выхваченные из текста цитаты, какого бы характера они ни были. Мы попытаемся выяснить вопрос о «двух правдах» в философии Перетто, исходя из внутренней структуры его сочинений.

Четкое разделение рационального знания и веры отражено в самом построении «Трактата о бессмертии души». Оговорив в начале, что вопрос будет рассмотрен с позиций аристотелизма и «в природных границах», Помпонацци в последней главе своего сочинения провозглашает бессмертие души истинным и неоспоримым

с точки зрения веры и в противоположность Фоме Аквинскому и всей школе рационального богословия отказывается искать разумные доказательства этому положению веры, которое столь же мало нуждается в доказательствах, как и прочие догматы религии — о сотворении мира, о воскресении Христа и т. п. Это позволяет ему в собственно философском рассуждении начисто отвлечься от теологических установлений — правда, такого рода свобода рассуждения даже в заранее указанных рамках была категорически отвергнута, как мы видели, недавними постановлениями V Латеранского собора.

Все это вроде бы не выходит за пределы традиционной «двоякой истины» европейского аверроизма предшествующих веков. Однако «внутри», в основном тексте сочинения, заключенного как будто бы в жесткие рамки декларированной автором ортодоксии, творится уже нечто с официально-католической точки зрения совершенно невообразимое. Мало того, что рассуждения Перетто по вопросам чисто философской компетенции развиваются там без оглядки на богословов, что излагается точка зрения Аристотеля и самого автора (с Аристотелем солидарного, но идущего и своим собственным путем). Предметом рассмотрения оказываются и такие проблемы, связанные с обоснованием смертности души, которые всегда являли собой неоспоримую сферу чисто теологического умозрения. Таковы прежде всего вопросы соотношения нравственности и личного бессмертия, существования демонов и ангелов. Величайшее кощунство увидел в книге Помпонацци богослов-доминиканец, советник инквизиции Бартоломео да Спина, призвавший изгнать автора, если он публично не покается, «из общества добрых людей и осудить вместе с диаволом, отцом всех заблуждений» (167, 43).

Автор не покаялся. В написанной вскоре после этого «Апологии» он отказался признать себя еретиком и повторил свой основной тезис: «Никакими естественными основаниями не может быть доказано бессмертие души; но бессмертие души противоречит естественным началам; придерживаться его и верить в него должно единственно на основании искренней веры» (147, 73). А в «Защитной речи, или ответах на возражения Агостино Нифо» Помпонацци отстаивал свое право и даже обязанность точно излагать и толковать в своих лекциях

й сочинениях, «что думал Аристотель и что можно сказать на основании естественных начал», независимо от веры, за которую он, Помпонацци, готов пострадать «с господом Иисусом, спасителем нашим» (там же, 104). И в последнем обнародованном при жизни сочинении «О питании и росте», еще более решительно обосновав зависимость человеческого разума от тела, он не менее решительно заявил: «Но хотя я вне всяких сомнений полагаю, что Аристотель считал всякую душу делимой и смертной, я говорю, однако же, что из этого правила следует изъять человеческую душу, поскольку римская церковь твердо придерживается противного, каковая римская церковь не нуждается ни в безделицах философов, ни в человеческом разуме, но основывается на духе святом и очевиднейших чудесах...» (там же, 122).

Когда Помпонацци писал эти строки, он уже создал книгу, специально посвященную как «очевиднейшим чудесам» церкви, так и колдовским действиям ведунов, магов и некромантов («чудесам» с отрицательным знаком), — не предназначавшийся для печати трактат «О причинах естественных явлений». Трактат этот имеет иную структуру, нежели сочинение о бессмертии души. Правда, и здесь наличествует ортодоксально-благочестивое обрамление. Кроме того, теологические аргументы противостоят философским и в самом ходе изложения, сопровождая рассуждение. Приведя наиболее опасные и решительные доводы против веры в чудеса, автор как бы спохватывается и заявляет: «Таково, как я полагаю, мнение философов, хотя оно ложно и ошибочно» (148, 316). Через все сочинение проходят как бы две независимые друг от друга структуры, но при всем декларированном перевесе, который дается теологической позиции, философская система воззрений, изложенная в трактате, остается строго последовательной и независимой.

Идя путем рационального знания и отвлекаясь от теологии, философ считает единственно возможным естественное объяснение загадочных и таинственных явлений. Этой неумолимой последовательности рационального хода рассуждений противостоит, не опровергая, но отвергая, ортодоксальная система воззрений. И здесь характерны оговорки в оговорках: приведя вполне католическое рассуждение, Пьетро Помпонацци иногда сопровождает его таким примечанием, которое

всю ортодоксию едва ли не сводит на нет. Сославшись на суждение церкви об истинности чудес, он вдруг добавляет: «И не следует слушать Плиния Младшего, который утверждает, что Моисей был магом и чародеем, и еще менее — обращать внимание на Светония Транквилла, который в книге «О двенадцати цезарях» писал в жизнеописании Нерона: «Были преданы казням христиане, род людей нового и злодейского суеверия»» (там же, 89).

Приведя мнение тех, кто считает, что появление чудес вызвано жадностью священников и что чудеса совершаются ради «вымогательства денег у простых и легковерных людей», он делает оговорку, а в ней новую оговорку, которая если и не отвергает совсем первую, то ослабляет ее в огромнейшей мере: «Я этого мнения не одобряю, хотя серьезнейшие и выдающиеся своей ученостью мужи, и древние, и новые, как греки, так римляне и варвары, утверждали, что это правда» (там же, 124). Не менее характерны и ортодоксальные оговорки в конце книги: «В прочем же, что сказано и установлено Христом и его церковью, хотя нам это и кажется невозможным, подобает наш разум поработить». И дальше: «Хотя их (философов. — *А. Г.*) доводы против религии нам кажутся очевидными и, может быть, мы не сумеем их полностью опровергнуть, единственное решение заключается в том, что поскольку они враждебны вере, то все, что сказано ими, — ложно» (там же, 342—343).

Так построенное по всем правилам схоластического трактата сочинение Пьетро Помпонацци приобретает обличие гуманистического диалога, где звучат контрастирующие между собой голоса собеседников и где не всегда с уверенностью можно отождествить одного из них с автором. Нам представляется, что главное здесь — не сами по себе рационалистические формулировки «философа» и не осторожные оговорки «верующего», а именно их сочетание, эта двойственность, осознаваемая как мучительное противоречие.

Благодаря старанию записывавших его лекции студентов мы имеем счастливую возможность услышать живой голос Перетто. Летом 1514 г. он комментировал «Пролог» Аверроэса к третьей книге Аристотелевой «Физики», в центре которого — вопрос о соотношении философской истины и учения «законов». Истина здесь

прямо провозглашается целью и результатом философского знания: «цель философа есть истина», ибо «философия выводит то, что знает, либо из известного нам, либо из того, что известно само по себе». «Законы» же обходятся без разумных доказательств: «законоучителей он (Аверроэс. — *А. Г.*) называет болтунами, которые не доказывают своих утверждений; это — служители трех законов». Философы «говорят истину», и «благодаря этому некоторые законы запрещают споры, как, например, закон Магомета, и не терпят философов». Явно имея в виду не мусульман, а недавние постановления Латеранского собора, Помпонацци продолжает: «И не желают эти законники, чтобы происходили диспуты, так как когда люди слушают споры и узнают истину, которая лучше воспринимается разумом, они подвергают сомнению законы. Поэтому законы требуют, чтобы философы изгонялись из государств» (134, 146; 148).

Но если истина — в учении философов, то в «законах» нет ни истины, ни лжи. Язык «законов» — это язык притч.

«Следует знать, что притчи — это басенные речи, которые под видом иносказания подразумевают некую истину или благо». Цель основателя религии («законодателя») — не истина, а благо, «улучшение государства или сообщества граждан». Поэтому законодателя нельзя считать и лжецом. Он «создает эти притчи не для того, чтобы обмануть людей, а чтобы сделать их добродетельными» (там же, 147).

Вскоре лекции Помпонацци были прерваны «по причине сильной жары, а также из-за обвинения в ереси» (там же, 137). Но то же четкое разграничение философии и религии мы встречаем в опубликованном через два года «Трактате о бессмертии души»: «Законодатель, видя склонность людей ко злу и стремясь к общему благу, постановил, что душа бессмертна, заботясь не об истине, но единственно о добронравии» (149, 206). На эти «святотатственные» слова немедленно обрушился Бартоломео да Спина: «Ты и господа нашего Христа осмеливаешься поносить, утверждая, что он не заботится об истине, что он сказал ложь, что он обманул весь мир, что подобно лжеврачевателю он вымыслами привел народ ко благу!» (167, 43).

Выпады эти не испугали Перетто. В «Апологии» он поучал обрушившихся на него доминиканцев: «Задача проповедника — наставлять грубый народ, дабы отвратить его от пороков и привести на стезю добродетели» (147, 75). И в «Защитной речи» повторил: «Законы стремятся сделать сообщество людей скорее добродетельным, нежели ученым... Бессмертие души придумано ради пользы людей» (там же, 94). Точно так же, продолжал он эту мысль в трактате «О причинах естественных явлений», «ангелы и демоны введены ради толпы, хотя те, кто их придумал, знали, что их не может быть... Ведь язык законов... подобен языку поэтов... Ибо они придумывают это, чтобы наставить простой народ, который надо вести ко благу и отвращать от зла, как детей... то есть надеждой на награду и страхом наказания» (148, 216—217).

Истина предназначена для мыслящей элиты, для тех, кто способен вести себя добродетельно из стремления к добродетели и не нуждается во внешних воздействиях. Передавая легенду, что Аристотель написал для Александра Великого сочинение о смертности души и сам его уничтожил, Помпонацци объясняет этот поступок тем, что «тайны философов не должно распространять среди толпы и невежд, они ведь действуют только в надежде на награду и из страха наказания» (147, 108).

В свете этой многократно и четко сформулированной позиции становятся понятными и постоянные благочестивые оговорки Пьетро Помпонацци. Было бы упрощением видеть в этих оговорках проявление двойственности религиозного и научного сознания философа. Немногое объясняет и ссылка на чисто тактические соображения: инквизиторов ему ввести в заблуждение не удалось. Оговорки Помпонацци имеют характер социальный, они связаны с его взглядами на общественное неравенство, с его оправданием существующего в мире зла (в том числе и социального) гармонией Вселенной. Считая знание истины уделом рационально мыслящей части общества, он предоставляет «болтунам»-законоучителям воспитание простого народа при условии, что они не станут предъявлять претензий на обладание истиной и не будут вмешиваться в дела философии. Как философ, он провозглашает истину. Как гражданин, смиряющийся с общественным неравенством, в том числе

й с неравенством в сфере духовной, он признает авторитет католической церкви и заявляет о своем повиновении. Таково было содержание выраженного в оговорках компромисса — не навязанного философу, а предложенного им католицизму.

Теология на этот компромисс не пошла. Среди вдохновителей Тридентского собора был оппонент Перетто доминиканец Бартоломео да Спина. После опубликования в 1525 г. сборника сочинений Помпонацци ни одного легального издания их в Италии не появилось, а трактат «О причинах естественных явлений» был занесен в Индекс запрещенных книг.

Сам Помпонацци избежал костра, уготованного потомками Бартоломео да Спина для Ванини и Бруно. Но в эпоху торжествующей Контрреформации вспомнили и о нем. В «Донесениях с Парнаса» Траяно Боккалини изображена сцена фантастической посмертной расправы с вольнодумцем: «Весь грязный и скверно одетый появился Пьетро Помпонацци Мантуанец, застигнутый за составлением книги, в которой с помощью безумных и софистических доводов пытался доказать, что душа человеческая смертна. Аполлон, не в силах вынести вида этого нечестивца, приказал, чтобы немедля была сожжена его библиотека и чтобы в том же огне спалили этого гнусного человека... Отчаянно завопил тогда Помпонацци, оправдываясь, что в смертность души он верил только как философ, и тогда Аполлон повелел палачам, чтобы только как философа его и сожгли» (97, 338).

Так Контрреформация еще раз покончила с аверроистской «двоякой истиной». Но борьба философов за право на независимое от богословия и веры познание природы и ее законов продолжалась и углублялась на протяжении всего XVI столетия, несмотря на усиление репрессий и цензурного гнета. Однако теперь речь идет уже не столько о защите позиций философии от теологических притязаний, сколько о стремлении поставить теологию на ей принадлежащее и строго ограниченное место, закрепив за философско-научным познанием неоспоримое право на объективную истину, свободную от задач услужения и согласования. Ведущей тенденцией становится познание природы исходя из ее «собственных начал», вынесение догматов веры и теологических суждений за скобки познания. Это уже не компромисс

в духе средневекового аверроизма, а активное и решительное провозглашение суверенных прав чувства и разума — этих единственных доступных человеку орудий познания мира.

Правда, нет недостатка и в формальных оговорках, своего рода «охранных грамотах», долженствующих ослабить или обмануть бдительность церковной цензуры. Но, как правило, оговорки эти приобретают теперь все более внешний и условный характер. Часто они откровенно выделяются из основного текста сочинения, перекочевывая на страницы предисловий, посвящений и послесловий, иногда даже не принадлежащих автору.

Так, Марчелло Палинджении Стеллато в посвящении своей поэмы «Зодиак жизни» феррарскому герцогу Эрколе II заранее признает наличие в книге враждебных религии суждений и только сваливает вину и ответственность на философов, чьи мнения он излагает: «Если же случайно в столь обширном сочинении обнаружится нечто, что покажется несколько несогласным с нашей религией, то я полагаю, что менее всего меня можно в этом винить. Ибо, говоря о философских предметах, я привожу мнения различных философов, преимущественно платоников. И если мнения эти ложны, то упрекать в этом следует не меня, а их, ибо мое намерение заключается в том, чтобы нисколько не уклониться от веры. Поэтому во всем, что я писал, я нижайшим образом повинуюсь ортодоксальной церкви и охотно принимаю ее критику, как то и подобает христианину» (125, 2).

На столь же «случайное» наличие неортодоксальных суждений (но на этот раз с оттенком откровенной иронии) уповает и Джулио Чезаре Ванини, завершающий одно из своих сочинений следующей декларацией: «Если же случайно (чему я, однако, едва бы поверил) здесь обнаружились какие-либо утверждения, противоречащие декретам и догматам римской церкви, то я хотел бы, чтобы они рассматривались как недействительные» (177, 334). И Бернардино Телезио заключил предисловие к третьему изданию своей книги «О природе согласно ее собственным началам» благочестивой оговоркой: «Если же что из высказанного нами не будет соответствовать Священному писанию и постановлениям католической церкви, мы утверждаем и заявляем, что должно

не придерживаться этого, но полностью отвергнуть» (173, *1*, 28).

«Двоякая истина» раздваивается и персонифицируется, философ появляется перед публикой в сопровождении конвоира: «Трактат о бессмертии души» Пьетро Помпонацци при перепечатке в составе сборника его сочинений был снабжен ортодоксальным комментарием доминиканского богослова Кризостомо Явелли; в «Новой философии Вселенной» Франческо Патрици богослов Якопо дель Луго вмешивается и выступает с ортодоксальными разъяснениями всякий раз, как только обнаруживает угрозу теологии.

Применяются и иные способы обхода цензурных запретов, скрытого цитирования «изъятых» авторов, «протаскивания под видом критики» враждебных церкви воззрений. Польский исследователь А. Новицкий в своем труде о философии Ванини обратил внимание на используемую мыслителем формулу «если бы не»: высказывая опасные суждения, он сопровождает их душеспасительными оговорками: «я полагал бы так, если бы я не был христианином», «если бы этого не утверждала христианская вера» и т. п. (см. 137, 58—60).

Но гораздо важнее этих открытых «деклараций независимости» философии от теологии или методов маскировки фактически достигнутой и утвержденной независимости было осуществление в самом философском исследовании и рассуждении самостоятельности мысли перед лицом религиозной догмы. Само определение предмета философствования как чуждого области веры, само рассмотрение природы и ее законов вне положений религии откровения свидетельствовало о свободе, пусть не всегда открыто провозглашенной, а иногда и тщательно замаскированной.

Уже Помпонацци независимо от всех его ортодоксальных оговорок рассматривает философские проблемы мироустройства, исходя из «собственных начал» природы, не заботясь об их согласовании с «законами». Джироламо Кардано начисто исключает теологическую проблематику из области философского размышления. «Ты спросишь, что он такое? — говорит он о боге. — Если бы я знал это, я был бы богом, ибо бога не знает никто. Никто, кроме самого бога, не знает, что он такое. И уж если мы не знаем, что он такое, то еще меньше

дано нам знать его собственное имя» (89, 371). Это не «отрицательное» (апофатическое) богословие средневековых мистиков, отвергавших приложимость к богу каких-либо атрибутов; это скорее отрицание богословия, самой возможности и необходимости теологического знания.

Джироламо Фракасторо из недоступности человеку знания «вещей божественных» выводит ненужность теологии и превосходство философии: «Это древнее богословие, которое называют первой и божественной философией, рассматривает, конечно, предметы более благородные и вековечные; но среди них столь ничтожно мало таких, что мы способны познать, да и знание о них столь неопределенно, что мы, пожалуй, можем признать, что нам либо вовсе недоступно знание этих вещей, либо доступно в ничтожнейшей мере. То же, что существует по природе, и само по себе благородно, как субстанции, тела, небо и животные, и знание о них обладает немалой достоверностью; и то, что доступно нашему знанию, почти бесконечно, поскольку природа — повсюду, куда бы мы ни обратились, во всем, что мы видим и слышим. Вот почему философия, трактующая об этих вещах, должна почитаться величайшей и достойнейшей из всех наук» (105, 121; см. также 166, *2*, 187—188).

Бернардино Телезио, первым отчетливо провозгласивший принцип рассмотрения природы, исходя из ее «собственных начал», в самом построении своей философской системы исключает непосредственное вмешательство божества в жизнь природы, устраняет все вне- и надприродное из природного мира и соответственно из сферы своего анализа. Он делает специальное разъяснение: если в его книге не встречается упоминаний о вещах «божественных и достойных восхищения», то потому, что автор следовал «лишь ощущениям и природе», «а помимо этого — ничему иному» (173, *1*, 28). Тем самым в принципе отвергается рациональное богословие Фомы Аквинского, а вместе с тем и всякое богословие вообще как недоступное разуму и ощущениям. Здесь нет и следов учения о «двоякой истине»: истина о природе одна, и добывается она усилиями собственного человеческого разума. Познание бога Телезио откладывает на будущее, когда душа расстанется с телом и предстанет перед всевышним. «Удовольствовавшись этим, —

говорит он о познании природных начал, — мы никак не осмеливаемся своими силами и своим разумом исследовать иное, далеко превосходящее остроту нашего духа, превосходящее сиянием все, что способен различить человеческий глаз. И мы надеемся узреть все это там, куда дух, оставив тело, вознесется к создавшему его богу» (173, *2*, 758).

Это, однако, вовсе не означает, что бог оказывается начисто изгнанным из натурфилософии. Проблема соотношения бога и природы не только не снимается у Телезио, Патрици, Бруно, Кампанеллы и иных мыслителей XVI в., но и оказывается центральной. Однако способ ее решения теперь уже не теологический, а чисто философский. Поэтому и доказательство бытия божия, завершающее у Телезио изложение онтологических и космологических воззрений, обрывается на характерной и многозначительной фразе: «Но вернемся к нашему исследованию, ибо здесь не место для доказательства, прославления, восхваления и почитания божественной мудрости, благости и всемогущества» (там же). Включенный в систему «собственных» природных начал то ли в качестве внутреннего источника движения, то ли в качестве гаранта законов природы бог натурфилософов теряет связи с религией откровения и толкующей ее догматы теологией. И философия освобождается не только от услужения теологии, но и от согласия с ней.

Когда Франческо Патрици сперва в предисловии к «Новой философии Вселенной», а затем в «Апологии», защищаясь от обвинений со стороны инквизиторов, доказывал, что лишь правильно понятая философия (а именно разработанный им вариант неоплатонизма в противовес господствующей ортодоксальной схоластике) отвечает потребностям католицизма, речь шла не о подчинении философии богословию, а о поглощении последнего натурфилософской системой самого Патрици.

Защищая от ревнителей ортодоксии новую натурфилософию, Агостино Дони писал в своем трактате «О природе человека»: «Я не могу надивиться тем, кто, впав в заблуждение, обвиняет в наши времена философию в том, что она, объясняя человека естественными причинами, якобы отвращает его от богопочитания» (99, 56). Чтобы отвергнуть притязания теологов, Дони заранее выделил недоступную разуму область религиозного

откровения: «По природе не может быть само по себе постигнуто то, что бог открыл и предписал людям, а именно начало и конец мира, воскресение мертвых, бессмертие души и прочее, что постигается христианскою верой» (там же, 58). Но противостоящее откровению и независимое от него «природное», естественное постижение направлено на мир природы, открытый человеческому познанию: «Ведь бог изначально сотворил этот мир и природу, и мы знаем, ради какой причины, а именно, чтобы проявить самого себя» (там же, 56).

Природный мир — не менее важное творение бога, чем Священное писание, и он есть достойнейший объект познания. «Поэтому, кто пренебрегает природой, тот явным образом пренебрегает тем, что сделал бог для своего проявления; и кто отвергает ее, тот отвергает замысел и деяние бога; а кто отвращается от нее и презирает ее, тот отвращается от познания бога и презирает его. Так неразумно и по невежеству оказываются виновными в подобном преступлении те, кто клевещет на исследователей природы и природных оснований» (там же, 57).

Ссылаясь на древних отцов, Дони именует природу дочерью и служанкой бога, а мир объявляет «как бы неким зеркалом бога, отражающим божественный образ» (там же). За этой реабилитацией природы следует оправдание «натурального», единственно доступного человеку познания: дух наш в этом земном существовании только и может, что «исследовать и созерцать то, что явлено и создано им», с тем чтобы от великолепия творения возвыситься к великолепию божественности творца. Поэтому если «в вопросе о бессмертии души и в иных, относящихся к области веры, должна быть сохранена прерогатива веры, как то подобает христианину», то «в изучении природы следует действовать природным способом» (там же, 59).

Дони ничего не говорит о «двух истинах». Истинное знание о природе достижимо «природным путем», вне религиозного откровения. В то же время догматы веры не могут и не должны иметь рациональных обоснований (он, между прочим, обрушивается на все «философские» доказательства бессмертия души, считая их не только неубедительными, но и попросту заимствованными из откровения). И если им еще отчетливо не сформулировано учение о «двух книгах», то в сущности

его позиция сводится именно к противопоставлению книги природы книгам Писания.

Бесспорно, единой — и единственной — является истина для Джордано Бруно. Это истина, постигаемая философией «посредством обучения и рационального познания, силою действенного ума...» (8, 482). К ней ведут «философические и рациональные созерцания, рождающиеся из ощущений, растущие со способностью к рассуждению и созревающие в уме человека» (там же, 469).

Правда, такому пониманию в сочинениях Бруно как будто противостоят высказывания, возвращающие нас к аверроистской концепции «двоякой истины», свидетельствующие о попытках примирения и согласования философской и теологической истины. Так, он заявляет, что «божественное и человеческое познавание... по способу понимания в высшей степени различны, хотя по теме — тождественны» (9, 67). «Мы знаем, что вы не теолог, а философ, — говорит в диалоге «О героическом энтузиазме» Марикондо, обращаясь к Чезарино, очевидному в данном случае рупору автора, — и рассуждаете философски, а не теологически» (там же, 123). В том же диалоге содержится сравнение религиозного и рационального постижения истины: люди, способные к первому, объявляются «местопребыванием богов», «сосудами и орудиями» божества; вторые постигают истину «собственным разумом», они — «главные мастера и деятели».

Казалось бы, речь идет о двух хотя бы внешне равноправных путях познания, тем более что в пантеистической философии Бруно не только теологическое постижение есть познание бога, но и познание природы есть постижение «бога в вещах». Но тут же и выясняется, что достоинство богословов, достигающих непосредственного богопознания, есть «достоинство осла, везущего святое причастие» (там же, 52—53). А это уже ведет нас к другому диалогу Бруно — «Тайна Пегаса с приложением Килленского осла», где содержится глубоко полемический гимн «святой ослиности». Ослы — это именно те, кто «достигают Иерусалима блаженства и непосредственного созерцания божественной истины... без всякой доказательности и очевидности» (8, 483). Дело здесь не столько в антицерковной сатире, на которую преиму-

щественно обращали внимание комментаторы диалога, сколько в противопоставлении пути веры и пути философии.

И тогда становится понятной трактовка Писания в духе вполне аверроистском как наставления в нравственности, в «законе», не могущего претендовать на истину. «Если бы боги, — пишет Бруно в диалоге «Пир на пепле», — снизошли до обучения нас теории естествознания, подобно тому, как они милостиво руководят нами в вопросах нравственности, то я скорее присоединился бы к вере в их откровения, чем позволил бы себе на миг довериться своим рассуждениям и собственным чувствам. Но... божественные книги не обсуждают в целях обслуживания нашего интеллекта опыты и умозрения относительно природных вещей, чем занимается философия, но... предписывают практику моральных действий». Предназначенный для «простых людей» язык Писания должен наставить их, как «уклониться от зла и принять благо». «Цель законов, — говорит далее Бруно, — не столько нахождение истины в вещах и умозрениях, сколько доброта нравов...» (там же, 120—121). И здесь мы сталкиваемся с типично аверроистской не только аргументацией, но и терминологией, хотя Бруно ссылается при этом не на Ибн-Рушда, а странным образом на «верховного жреца и магометанского теолога» Аль-Газали, главного противника философов и защитника мусульманской ортодоксии. Не будем торопиться и принимать на веру отношение Бруно к христианской аксиологии и этике, об этом речь впереди; здесь философ выясняет лишь отношение Писания к истине. Итак, истина одна, и в Писании она попросту не содержится, там ее нечего и искать. Язык Писания метафорический, метафора же, в понимании Бруно, не заключает в себе истину, а противостоит ей: «...не следует принимать за метафору то, что не сказано как метафора, и, наоборот, не следует принимать за истину то, что сказано для сравнения» (там же, 123).

Таким образом, провозглашенная философом «тождественность» («по теме») божественного и человеческого познания вовсе не означает признания их равного права на истину. Тема действительно одна, поскольку объектом познания не только в теологии, но и в философии является бог (в пантеистической его трактовке),

но знание его, знание истины о мире, о природе, о боге дает только философия. В знаменитой и часто цитируемой, на первый взгляд «соглашательской», фразе «Пира на пепле»: «...наша философия не только заключает истину, но и благоприятствует религии больше, чем всякий другой род философии» (там же, 125) — слишком большое внимание обращали на вторую ее половину, подчас забывая о первой.

Итак, «наша», т. е. ноланская, философия рассвета заключает истину — это предварительное условие дальнейшего рассуждения. Что же касается ее благоприятствования религии, то речь идет именно о таком разграничении сфер влияния, когда религия оказывается лишенной права на истину и сохраняет за собой роль «законоучения», наставления в правилах человеческого общежития, хотя и здесь, как мы будем иметь случай убедиться, Ноланец предложит свой радикальный план реформы и религии, и общественных установлений.

Не следует забывать и о диалогичности этих рассуждений Бруно. Форма диалога не случайно унаследована им от гуманизма. Некоторые из персонажей нетрудно отождествить с автором, другие — с его противниками или союзниками. И все же в диалогах Бруно нет резонера в духе комедии эпохи Просвещения. Подлинная позиция автора выявляется именно в диалоге, в обсуждении, рассмотрении проблемы. И тогда мы обнаруживаем, что приведенное выше замечание участника диалога Марикондо («вы не теолог, а философ») далеко не полностью выражает мысль Бруно, отнюдь не сводящуюся к повторению средневекового разграничения в духе «двоякой истины». Ибо она есть ответ на весьма важное заявление другого собеседника — Чезарино: «Именно это и соответствует естественному порядку, и если над таким порядком существует некто, кто его портит или выправляет, то я в это верю и не стану этого оспаривать, так как рассуждаю только в духе природы, а не иначе» (9, 123). Рассуждая «в духе природы», философ не может допустить бога-творца религиозного откровения как вне- и надприродное начало; а примирительное заявление о нежелании «оспаривать» учение религии снимается ироническим предположением, что бог может не только «выправлять», но и «портить» естественный порядок вещей.

Теологическое познание бога и невозможно, и не нужно: для «морали и богословия» достаточно откровения, а «стремление искать смысла и желание найти определение тех вещей, которые находятся выше сферы нашего понимания», говорит Диксон в диалоге «О причине, начале и едином», свойственно «непосвященному беспокойному уму». Теофил в ответ на это предлагает оставить в стороне «это рассмотрение, поскольку оно превышает всякое чувство и рассудок», и, не удостоив даже решительного порицания сторонников мистического постижения божества, предпочитает воздать хвалу тем, «кто стремится к познанию этого начала и причины для того, чтобы познать по мере возможности его величие, созерцая очами размеренных чувств эти великолепные звезды и сияющие тела» (8, 200).

Противостоящая «философскому и рациональному созерцанию», которое низвергает доверившихся ему в глубь адской пучины, ведущая к спасению «святая ослиность» тех, «кто не может сбиться с пути, потому что идут, пользуясь не собственным обманчивым разумением, но непогрешимым светом наивысшего ума» (там же, 482—483), есть отрицание разумного познания мира, осуждение человеческой мысли, отречение от естественного чувства. В «Изгнании торжествующего зверя» Юпитер поручает Ориону внушить людям, что «философия и всякое исследование... не что иное, как пошлость, и что невежество — самая лучшая наука мира, ибо дается без труда и не печалит душу» (7, 182). Несовместимость «святой веры» и разума Бруно провозглашает в «Обращении к прилежному, набожному и благочестивому читателю», предпосланном им «Тайне Пегаса», где он откровенно пародирует проповедников «святого невежества»: «Бегите от вашего зла и найдите ваше благо, изгоните гибельную гордыню сердец, погрузитесь в нищету духа, принизьте мысль, откажитесь от разума, погасите жгучий свет ума, который воспламеняет, сжигает и испепеляет вас; бегите от тех степеней знания, которые только увеличивают ваши горести; отрекитесь от всякого смысла, станьте пленниками святой веры...» (8, 466).

Если познание единства является целью и пределом всякой философии естественного созерцания, как заявляет Теофил в диалоге «О причине, начале и едином», то теологическое наивысшее созерцание, которое подни-

мается над природой, «для не верующего в него невозможно и есть ничто». Здесь мы встречаемся, пожалуй, с наиболее радикальным выражением антитеологической позиции Бруно. Уточнению этого недвусмысленного вывода служит дальнейшее замечание другого участвующего в диалоге собеседника — Диксона: «...ибо там подымаются при помощи сверхъестественного, а не естественного света» — и последующее разъяснение Теофила о том, что этого сверхъестественного света «не имеют те, кто считает всякую вещь телом, или простым, как эфир, или сложным, как звезды и звездные вещи, и не ищет божества вне бесконечного мира и бесконечных вещей, но внутри его и в них» (там же, 264—265). Само по себе пантеистическое понимание бога-природы как не сверх- и внеприродного, а внутреннего начала мира исключает религиозно-теологический путь познания и сводит на нет всяческие притязания теологии на истину.

Не только в книгах, но и на своем последнем, и наиболее опасном, диспуте во время многолетнего инквизиционного следствия Бруно даже из тактических соображений не прячется за прикрытие «двоякой истины». Мы не говорим о формальных покаяниях в некатолическом образе жизни, об отказе признать обвинения в кощунстве и т. п. Речь идет об основных идеях философии Бруно, притом представших на процессе в виде проблем теологических. Пока он говорит о своих выступлениях на публичных диспутах, он еще ссылается на разрешение начальствующих лиц защищать положения его философии «согласно естественным началам», но так, чтобы они не противоречили «истине согласно свету веры». Это различение исчезает, когда дело доходит до изложения собственных его воззрений на природу и атрибуты божества и божественной троицы. Признание Бруно в сомнениях относительно второго и третьего лиц троицы означает не что иное, как отказ от согласования его философской (т. е. пантеистической) позиции с верой.

Учение Бруно о бесконечном божественном могуществе и зависящей от него бесконечной Вселенной, о совпадении атрибутов в боге, о «божественном присутствии» во всех вещах, о понимании ипостасей божества как ума, интеллекта и любви, к тому же различимых

только в нашем познании, а не субстанциально, — все это рассматривается и излагается им на процессе исключительно с «философской» точки зрения, из которой, как он признает, «косвенным образом вытекает отрицание истины, основанной на вере» (см. 24, 342—344). Он подчеркивал на допросе, что его сомнения «относительно имени лица сына божия и святого духа» не могли быть разрешены в сфере христианской теологии («говоря по-христиански, согласно богословию и всему тому, во что должен веровать каждый истинный христианин и католик»). Перед судьями предстал не Помпонацци, заявлявший, что он верует как католик в то, что опровергает как философ. Бруно видит путь разрешения своих сомнений лишь «на основании изложенного ранее философского взгляда» (там же, 345), т. е. в понятиях своего натуралистического пантеизма. Костер на Поле цветов в Риме явился логическим завершением спора именно потому, что речь шла не только об атрибутах бога и бесконечности Вселенной, но прежде всего об истине.

На последний, трагический этап истории итальянской натурфилософии — начало XVII столетия, период времени между казнью Джордано Бруно и осуждением Галилея, — приходится и завершающий этап борьбы за право философии и науки на постижение истины, независимой от религиозного откровения. Возникшее в эту эпоху учение о «двух книгах» — Писания и природы — лишь внешне может напомнить «двоякую истину» аверроистов: независимо от разрешения вопроса об искренности религиозных убеждений его создателей оно представляет собой гораздо более радикальную и решительную попытку защиты независимости философии. Учение это разрабатывают одновременно (и, по всей видимости, вполне независимо друг от друга, но тем знаменательнее подобное совпадение) два, по выражению французского мыслителя начала XVII в. М. Мерсенна, «величайших сына Италии» — Томмазо Кампанелла и Галилео Галилей. Его принцип по существу уже был сформулирован у Бруно, хотя само выражение «две книги» у него не встречается. Кампанелла, как известно, лишь мельком упоминает осужденного еретика. Галилей имени Нолана не назвал ни разу. Но их позиция едина.

Существуют две божественные книги, в которых мы черпаем истину, говорит Кампанелла в трактате «Против

языческой философии», — это природа и Писание. Живую книгу природы человек познает с помощью разума и ощущений; познание природы — дело философии и науки. Вторая книга — Священное писание. Она «не лучше» книги природы (см. 72, 22), а лишь «более подходит» обыденному человеческому сознанию. Две эти книги созданы богом с разной целью. Если первая, природа, открывает перед человеческим разумом безграничные возможности познания мира, то предметом второй книги, Писания, является наставление в вере.

Между этими двумя книгами, природы и Писания, нет и не может быть, по мысли Кампанеллы, никакого противоречия, ибо Писание вообще не имеет целью излагать законы природы. «Ни устами Моисея, ни устами Давида не излагал господь строение мира» (86, 156), — пишет Кампанелла в третьей книге «Богословия». В Библии не следует искать ответ на вопросы об устройстве мира. «Так как Моисей излагал свою историю грубому народу грубым языком, он описал лишь то, что мог сделать очевидным для его ощущений» (там же, 86). Писание «более легко» для понимания, чем книга природы: оно передает нам скрытое богом, как детям, «человеческим и детским образом, подобно тому как отец невразумительно говорит с ребенком, употребляя уменьшительные слова» (там же, 22). «Писание учит людей лишь тому, что относится к их спасению», — подчеркивает он в «Космологии» (там же, 108—110), отвергая попытки противопоставлять тексты Библии новейшим научным открытиям. Моисей говорит «применительно к людям нашей системы» (там же, 138). Это метафорический язык, не допускающий буквального истолкования и перенесения в науку и философию (см. там же, 150).

Еще в ранней своей работе «Философия, доказанная ощущениями» Кампанелла отрицал ссылку на церковный авторитет в вопросах науки. И в «Апологии Галилея», отвергая ссылки на Библию в полемике против коперниканства, он подчеркивал: «Христос в Евангелии никогда не спорил о физике или астрономии, но говорил лишь о том, что относится к нравственности и обещанию вечной жизни» (70, 21).

Теория «двух книг» в истолковании Кампанеллы означала принципиальный отказ от согласования научных

теорий и гипотез с буквальным истолкованием библейских текстов, а стало быть, освобождала научное исследование от подгонки его результатов к теологической доктрине. При такой постановке вопроса оказывалось, что любой научный вывод, любая научная теория могут быть приведены в соответствие с Библией, коль скоро за ней не признавалось значения научного и философского авторитета.

Таким образом устанавливалась независимость науки и философии от религии и богословия при провозглашении их глубочайшего единства и согласия. Согласие это достигалось путем отстранения веры от области научного рационального знания. И сколько бы ни ссылался Кампанелла на постановления церковных соборов, сколько бы ни цитировал мнения отцов церкви, сколько бы ни повторял средневековую формулу о философии — служанке богословия, действительный смысл его принципиальной позиции был только один — научное познание мира не может быть подчинено однозначному и буквальному истолкованию Библии, любая система мира, если она основана на наблюдениях и опыте, на рациональном знании, может быть приемлема и согласована с верой. Если что и подвергалось при этом перетолкованию, то не данные науки, а именно Священное писание. Если верны наблюдения Коперника и Галилея, писал Кампанелла в своей «Космологии», то, стало быть, «Священное писание должно быть истолковано иначе» (86, 136). Именно в этом смысл позиции Кампанеллы в «деле Галилея», его выступления в поддержку флорентийского ученого. Речь шла не просто о защите некой космологической теории, а именно о принципиальной возможности, допустимости любой научной теории, от которой не требовалось согласования с буквальным толкованием Библии.

Галилей развивает свои мысли (в примерно тождественных выражениях) в двух почти одновременно написанных посланиях к Бенедетто Кастелли и к герцогине Христине Лотарингской. Так же как и аналогичные сочинения Кампанеллы, эти послания Галилея были вызваны к жизни усилившимися к тому времени спорами о коперниканстве в связи с подготовлявшимся тогда и осуществленным в 1616 г. официальным запрещением гелиоцентрического учения. «Я полагал бы, — писал Гали-

лей, — что авторитет Священного писания имел целью единственно убедить людей в тех положениях, которые необходимы для их спасения и, превосходя человеческое понимание, не могли стать предметом веры посредством иной науки или иначе как устами святого духа. Но чтобы тот же самый бог, который дал нам чувства, речь и разум, захотел бы, отставив в сторону употребление этих орудий, дать нам иным способом сведения, которые мы могли бы получить посредством их, — не думаю, что необходимо в это верить, особенно в тех науках, лишь ничтожные частицы которых в раздельных заключениях могут быть обнаружены в Писании, — а именно так обстоит дело с астрономией» (106, *5*, 284). Отвергая «авторитет цитат из Писания» в естественных науках, Галилей требует исходить из «чувственного опыта и необходимых доказательств», т. е. доказательств неопровержимых, логически обязательных (там же, 316).

Вслед за Бруно Кампанелла и Галилей отстаивают точку зрения единой и единственной истины — истины научного и философского знания. «При этом, — заявляет Галилей, повторяя и переосмысливая положение V Латеранского собора, — поскольку совершенно очевидно, что две истины никак не могут противоречить друг другу, задача мудрых толкователей заключается в том, чтобы приложить усилия к нахождению истинного смысла священных текстов, согласующихся с теми естественными выводами, в которых убедили нас очевидные ощущения и неопровержимые доказательства» (там же, 283). Так натурфилософия предлагает свой вариант единой истины, лишь формально созвучный требованию Латеранского собора. Не истина философии и науки должна согласовываться и подчиняться догматам веры, а положения Священного писания должны получать новое истолкование в свете данных нового естествознания.

Однако ни Тридентский собор, ни теория и практика церкви эпохи Контрреформации не допускали такой свободы научного исследования, которая заставляла бы не научные выводы подгонять под тексты Библии, а давать вольное истолкование Священного писания в соответствии с новейшими научными открытиями. Именно поэтому были занесены в Индекс запрещенных книг творения Телезио, Коперника, Патриции. Во имя

теологических истин эпохи Контрреформации был сожжен Джордано Бруно. Конгрегация индекса запрещенных книг, Святая служба — Римская инквизиция, теологи-доминиканцы и иезуиты не приняли концепцию «двух книг», предложенную натурфилософией. Галилей был осужден. Произошло именно то, против чего предупреждал католических прелатов Кампанелла в своей «Апологии»: «Поэтому, если окажется прав Галилей, наши богословы выставят римскую веру на посмеяние в глазах еретиков, ибо в Германии, Франции, Англии, Польше, Дании, Швеции и других странах уже многие жадно восприняли это учение и открытие телескопа» (70, 29).

Сопоставляя позицию Кампанеллы и Галилея не с современным им католицизмом, а с модернизированным католицизмом XX в., новейшие католические историки видят в ней «блестящее предвосхищение позиции, занятой в новейшее время церковью», и ссылаются при этом на рационалистическое объяснение библейских чудес в современном католическом богословии (см. 55, 37). Кампанелла «предвосхитил современные каноны библейской экзегетики», — пишет католический историк Джованни Ди Наполи. «Учение Кампанеллы об отношении веры и знания, — продолжает он, — полностью согласуется с учением томизма и, что важнее, с линией Ватиканского собора» (имеется в виду Первый Ватиканский собор. — *А. Г.*) (98,348). При этом Ди Наполи ссылается на совпадение некоторых теологических воззрений Кампанеллы с мнением, высказанным в книге одного новейшего богослова, изданной в 1945 г.

Подобный подход свидетельствует о недопустимой модернизации и антиисторизме. Определять историческое значение позиции натурфилософии по отношению к богословию исходя не из реальной истории католицизма XVI—XVII вв., а сопоставляя взгляды мыслителя того времени с новой позицией католического богословия, выработанной триста лет спустя, — подобный метод исследования не может дать научно значимых результатов.

Кроме того, если католическая церковь в XIX—XX вв. под давлением определенных исторических факторов, и прежде всего развития естествознания, перешла на позицию, которую триста лет назад выдвигали Кампа-

нелла и Галилей, можно ли на этом основании задним числом «снимать» непримиримый конфликт философии и науки с силами контрреформационного движения и католицизма? Но и сами эти позиции не совпадают: современное богословие, принимая новую теорию соотношения веры и знания, защищает основы теологии от натиска науки, между тем как теория «двух книг» XVII в. освобождала развитие науки и философии от притязаний тогдашней схоластической теологии и философии, расчищая путь для свободного научного поиска и ограничивая сферу теологии во имя развития науки.

Обращение к книге природы означало не только освобождение философии от роли служанки богословия; оно было полемически направлено против средневековой схоластической традиции книжного знания с ее культом авторитета. В этом заключался следующий не менее важный аспект борьбы новой философии за право на истину — истину «свою», добытую собственными усилиями разума.

Натурфилософия выступает против закостенелого, вневременного принципа авторитета средневековой схоластики, воплотившего в себе метафизический, чуждый диалектическому подходу метод догматического мышления, согласно которому истина дана от века, раз и навсегда, будь то в Священном писании, в творениях отцов церкви или в сочинениях Стагирита и его толкователей, а поиск истины сводится к наилучшему истолкованию данного текста.

Начало антисхоластической полемике было положено гуманистами. Как ни парадоксально, именно «очищение» Аристотеля, восстановление подлинного текста его сочинений в греческом оригинале, создание новых, филологически грамотных и добротных латинских переводов в большей степени подорвали его авторитет, чем прямая полемика. Текст, имеющий свою историю, уточняемый на основе сличения рукописей, улучшаемый и подвергаемый критике в процессе создания новых переводов, текст, который можно откорректировать и следует объяснить, утрачивает вневременной ореол, перестает быть «авторитетом» в средневековом смысле слова — источником цитат — и становится объектом историко-философского исследования, объектом анализа и полемики.

Продолжением и завершением гуманистической критики схоластики явилось в XVI в. выступление Марио Низолио с трактатом «Об истинных началах и истинном смысле философствования против псевдофилософов» (1553 г.). Он сформулировал пять принципов, или правил, философии, враждебных «школьной», профессиональной философии университетов. Первым принципом является знание древних языков — греческого и латыни; вторым — глубокое усвоение правил грамматики и риторики, «без которых всякая ученость оборачивается невежеством»; третьим — изучение лучших греческих и латинских авторов и «понимание обычного способа речи как их, так и народа». Так вслед за гуманистами XIV—XV вв. Низолио выступает против схоластического «псевдоязыка», за возвращение философии в общий поток литературы и образованности. Антисхоластический характер носит и четвертый, особенно важный принцип, выдвинутый Низолио, — принцип свободы. «Свобода суждения во всех вещах» есть обязательное условие философии; она подразумевает прежде всего свободу мыслителя от обязательной традиции, от следования «секте», школе или авторитету. Все эти альбертисты, томисты, скотисты, аверроисты — «не подлинные философы, а жалкие подражатели, поистине рабский скот». Подлинное философствование должно опираться не на Платона или Аристотеля, или любого иного древнего или новейшего автора, а на ощущение, разум и опыт, ибо именно они — настоящие «учителя и наставники» философа. И последний, опять, казалось бы, чисто «филологический» принцип — требование чистоты и ясности стиля — направлен против «темноты» и многословия схоластических построений, против рассуждений о «пустых предметах», против «абсурдных вопросов», софизмов и парадоксов (см. 135, *1*, 22—29).

Не только извне, из чуждых схоластике гуманистических кругов, но и изнутри разрушается твердыня традиционного аристотелизма. Авторитетнейший профессор перипатетической философии в Италии первой четверти XVI в. Пьетро Помпонацци ставит под сомнение традиционные ценности схоластики. Помпонацци сомневается, и, быть может, это главная его черта. Такое было внове: схоласты не любили предаваться сомнениям, а еще менее того — делиться ими со слушателями. Ме-

жду тем Перетто Мантуанец так завершал свои курсы: «Государи мои, вы окажетесь при бóльших сомнениях к концу, чем были в начале...» (134, 280). Он сомневается в толковании Аверроэса, в авторитете Аристотеля, в истинах веры, ибо «сомнение вовсе не чуждо науке, и никто не достигнет истинного знания, если сначала не усомнится» (148, 115). Недаром в своих лекциях он часто повторял вслед за Сократом: «Я знаю только одно: что я ничего не знаю» (132, 123).

«Против собственного невежества» написал Перетто свою последнюю книгу — «О фатуме, свободе воли и предопределении». Сомнения, нагромождаемые одно на другое, — не риторический прием. Автор высказывает свое мнение, «не упорствуя в своих суждениях, не отстаивая их, пока не появятся лучшие. Ибо я познал свои силы и знаю, что нет человека, свободного от ошибок... и к тому же многажды испытал не только на других, но и на себе самом, что когда я полагаю, что сужу о чем-то наилучшим образом и лучше других, то затем, когда с очей спадает туман, я убеждаюсь в своей ошибке... и стыдно бывает вспомнить о великих заблуждениях...» (150, 229—230). «Вот что мучит меня, — с болью признается он в одном из труднейших разделов трактата, — вот что гнетет и лишает сна!» (там же, 262).

Оставив в стороне авторитет «законов», философ не щадит и человеческий авторитет. Признанный глава аристотеликов своего времени провозглашает: «Авторитет же Аристотеля и его подражателей здесь недопустим» (там же, 42). Нужно оценить смелость подобного заявления. Речь идет не только о выпаде против традиции. Гораздо важнее, что Помпонацци отказывается на эту традицию опереться, прикрыться и защититься ею, как он делал еще недавно, обороняясь от нападок врагов, ссылаясь на то, что толковал мнения Аристотеля согласно университетскому уставу.

Помпонацци делает и следующий не менее решительный шаг — отбрасывает авторитет Фомы Аквината. И это несмотря на им же приводимое общепринятое и повсеместно распространенное («особенно среди монахов доминиканского ордена») убеждение, что «святой Фома подлинно, в присутствии многих слушателей, а не в своем воображении, получал от спасителя нашего подтверждение, что все им, Фомой, написанное в области

богословия истинно в высшей мере». Как будто уже готовый (но с характерной оговоркой — «если это правда») повиноваться божественному авторитету, Помпонацци тут же излагает все свои сомнения и заявляет, что суждения Фомы представляются ему «ложными, невозможными, скорее обманом и заблуждением, нежели разрешением вопроса» (там же, 417—418). Доводы Фомы он называет «не только легкомысленными, но и очевидно ложными». Главное возражение у него вызывает попытка «ангельского доктора» согласовать догматы веры и учение Аристотеля: «Я не согласен с теми, кто верит в совпадение пути веры с Аристотелем; мне представляется, что эти два пути несовместимы». И хотя он признается, что его «страшит авторитет» столь серьезных мужей, как Боэций и Фома, а то он назвал бы их мнения о божественном провидении «бредом и ребяческим самообманом» (там же, 329), мы видим, что страх этот лишь потому и провозглашен, что внутренне преодолен мыслителем.

Натурфилософы XVI столетия упорно и уверенно отстаивали свое право на собственное мнение, на разрыв с традицией. «Я уже знаю, что скажут иные, — писал Кардано. — Что ты за смельчак, что решаешься мыслить вопреки Философу?» И продолжал: «Он был человек... и во многом заблуждался... Итак, если ему можно было оставить Платона ради истины, почему же нам не дозволено ради нее же отвергнуть его?» (89, 25). «Мы почитаем как святыню имя и память Галена, — вторил ему Фракасторо, — но если к чему и стремимся, то поступаем из любви к истине и философии, в которой нельзя клясться чьими бы то ни было словами» (105, 49).

Даже следуя Аристотелю, философы и ученые нового направления подчеркивали, что пользуются им лишь как подспорьем на пути к истине и отвергают сам метод приумножения толкований. «Столь великая возникла тьма, — писал Чезальпино, — что из-за бесчисленных комментариев к комментариям философия погрязла в неисчислимых заблуждениях» (90, 227). Он отказывался «переписывать то, что уже написано», и видел свою задачу в самостоятельном открытии новых истин.

Отрицая схоластическую премудрость, Марчелло Палинджении Стеллато восклицал:

Все это бред и безумные выдумки тех, кто стремится
Славу стяжать у людей. Удивительно, право,
Сколько рождает земля любомудров, в уме помраченных!
Небезопасно впадать в легковерье, усердно внимая
Самовлюбленным речам достославных писак, что марают
Попусту сотни листов, излагая свои измышленья.

Он отвергал принцип авторитета в философском и научном исследовании:

И от великих случалось услышать нам ложные речи.
Нет мудреца на земле, что порой не впадал в заблужденье.

Истина — не в суждениях сколь угодно великого предшественника; выше него — собственный суд разума:

Разум нужно сперва вопрошать и вверяться
Разуму лишь одному в разрешении спорных вопросов,
А не сужденьям людей, ибо часто сужденья их ложны
(125, 307).

Против следования книжной, и прежде всего аристотелевской, традиции направлен основной пафос книги Бернардино Телезио «О природе согласно ее собственным началам». «Мы не удовлетворяемся, — писал он в предисловии к первому изданию своего труда, — учением Аристотеля, которому вот уже на протяжении многих веков весь род человеческий поклоняется, словно идолу, и выслушивает его, как если бы он был учеником и истолкователем самого бога, с величайшим восхищением и благоговением» (173, *1*, 669). Антиаристотелевская полемика Бернардино Телезио направлена против тех, кто «не считает нужным изучать и исследовать природу вещей, но лишь рассматривает, что об этом думал Аристотель. Поэтому не простят нас люди такого образа мыслей, так как мы, если и тратим силы на изучение взглядов Аристотеля, то осмеливаемся и не соглашаться с ним и не почитаем его, как идола... Ибо сам Аристотель учит нас, что истину следует ставить выше друзей. Мы же движимы именно любовью к истине и поклоняемся ей одной, и не можем успокоиться на том, что было сказано древними, ибо долгое время изучали природу вещей» (там же).

Во имя изучения природы вещей Телезио выступает против тех, кто «блеском имени Аристотеля стремится притупить зрение людей», кто подкрепляет свои догмы

«не разумом и не — что более бы следовало — ощущением, но одним только авторитетом Аристотеля». «Последователи Аристотеля кажутся околдованными им, — пишет он, — ибо, видя много раз суетность и абсурдность его мнений, они тем не менее благоговеют перед ними, как если бы они были изречены каким-то оракулом, и объявляют их истинными, не останавливаясь перед тем, чтобы привести любое абсурдное, бессмысленное или невозможное суждение». Предупреждая бесполезную полемику, Телезио требует от своих оппонентов, чтобы в споре с ним аргументировали не словами, как если бы он был последователем Аристотеля, но чтобы ему как противнику Аристотеля представили доказательства, основанные на разуме и ощущении, «каковым одним только следует придавать веру в изучении природы» (там же, 670).

Антиаристотелизм Телезио последователен, сдержан, не впадает в полемические крайности и тем более убедителен. Выступая против культа Аристотеля, Телезио стремился к ниспровержению власти авторитета в науке и в философии. В своей полемике с перипатетиками он ссылался на данные опыта, наблюдений, прокладывая тем самым путь экспериментальному естествознанию. Антиаристотелизм Телезио не исключителен. Ему враждебна всякая априорная и противоречащая изучению природы в соответствии с ее собственными началами философская система, ищущая объяснения сущности вещей вне самой природы. Поэтому он осуждает философов, которые ограничиваются повторением «слов и суждений Аристотеля и Платона», оспаривает учение Платона об идеях, воззрения неоплатоников и т. д.

Задачу разрушить до основания твердыню аристотелизма поставил перед собой в «Перипатетических дискуссиях» Франческо Патрици. Он стремится уничтожить философский, исторический и нравственный авторитет Стагирита. В четырех томах своего труда Патрици дает бой традиции на ее собственной почве, тщательно и последовательно доказывая необходимость лишить философию Аристотеля ее исключительного положения единственно мыслимой философии, средоточия высшей мудрости и знания.

Первый том «Перипатетических дискуссий» посвящен критическому разбору биографических сведений

об Аристотеле, его нравственности, составу его сочинений, данным о вековой истории аристотелизма от первых учеников до позднейших средневековых толкователей.

Стремясь определить подлинный свод сочинений Аристотеля, Патрици исходит при этом из внутренней критики текстов и выдвигает шесть оснований для установления авторства Стагирита: тождество стиля; тождество основных положений; совпадение часто встречающихся суждений; цитирование в несомненно принадлежавших Аристотелю произведениях; свидетельства учеников; суждение последователей перипатетической философии. И хотя сам он, применяя эти принципы, доходит порой до сверхкритических выводов, подход этот, не имеющий ничего общего с раболепным преклонением перед традицией, был воспринят и развит последующей исторической критикой.

Патрици пытается построить периодизацию почти двухтысячелетней истории аристотелизма, разделив ее на этапы и отметив, что каждому из них свойствен «свой способ как толкования Аристотеля, так и философствования на основе его положений». Так вслед за самим Аристотелем лишались своей внеисторической безупречности и его многочисленные комментаторы: школа, имеющая свою историю, уже не может претендовать на вневременной авторитет.

Второй том книги посвящен «согласию» Аристотеля с Платоном «и иными древними философами». Но в отличие от Пико, Франческо Патрици не ставит перед собой задачу показать внутреннее единство философских систем классической древности. Его цель — разбить миф об исключительности аристотелизма, показать прямую зависимость Аристотеля как от Платона, так и от его предшественников, древних натурфилософов. Вместе с платонизмом здесь реабилитируются и все иные системы античной философии. Правда, при этом сам аристотелизм оказывается несправедливо обделенным и лишенным оригинальности; Патрици не щадит поверженного им кумира.

Третий том Патрици посвятил «расхождениям» Аристотеля с другими философами, доказывая, что аристотелизм не только не единственная, но и далеко не лучшая из существующих философских традиций.

Собственно критике основных положений аристотелизма посвящен четвертый том «Перипатетических дискуссий». Здесь не место излагать содержание полемики. Главное — Патрици выходит за рамки ниспровержения авторитета и говорит о принципах философствования, и здесь объектом нападок оказывается уже не столько сам Аристотель и его многочисленные и недостойные приверженцы, сколько «книжное» знание схоластики. «Мы философствуем на основе разума, а не авторитета», — заявляет Патрици, и, когда ему случается сослаться на чье-то суждение, он спешит с оговоркой, что пользуется авторитетом «скорее для украшения, чем для обоснования» (141, 19).

Одобрив «честную войну», которую вел против Аристотеля Телезио, резко осудив педантизм Патрици, Джордано Бруно видел проявление ненавистной ему «святой ослиности» в равной мере в косноязычии схоластов и в грамматических ухищрениях поздних эпигонов гуманизма. Пародийную апологию схоластики он влагает в уста Буркия в диалоге «О бесконечности, Вселенной и мирах»: «Так вы желаете считать тщетными все эти усилия, труды, написанные в поте лица трактаты «о физических вопросах», «о небе и мире», относительно которых ломали себе голову столько великих комментаторов, толкователей, глоссаторов, составителей компендиумов и сумм, схоластов, переводчиков, составителей вопросов и теорем, на которых построили свои основы глубокие, тонкие, златоустые, великие, непобедимые, неопровержимые, ангельские, серафические, херувимские и божественные доктора?» (8, 386—387).

В одном этом гневном высказывании оскорбленного в своих чувствах и привязанностях схоласта нашла выражение вся полнота отрицания Бруно средневековой традиции, изжившей себя в XVI столетии. В пародийный контекст включены у него и названия наиболее комментируемых в университетах сочинений Аристотеля, и жанровые разновидности схоластических трактатов, и хвалебные эпитеты величайших авторитетов — Фомы, Альберта, Бонавентуры, Дунса Скота и иных. Далеко не случайно философские диалоги Джордано Бруно восходят в своем построении не только к гуманистическому диалогу эпохи Кваттроченто, но и к комедии Возрождения, и сатирические образы педантов играют в них роль

не меньшую, чем собственно логические доказательства, а комедия Бруно «Подсвечник» при внимательном чтении оказывается теснейшим образом связанной с основным направлением его философской полемики. Пародия у Бруно вообще служит существенным средством борьбы за новое философское знание. Он пародирует не только сочинения и аргументацию схоластов, но и церковную проповедь, и формулу инквизиционного приговора.

Выступая против господствовавшей на протяжении столетий власти авторитетов, против догматического мышления, ограничивавшего научные и философские искания системой априорных положений, будь то тексты Священного писания, мнения отцов церкви, постановления церковных соборов и богословских факультетов или суждения Аристотеля и его толкователей, Ноланец выдвинул требование свободы мысли. «Ведь до того дошла бесстыднейшая опасливость отцов невежества, — с возмущением вспоминал он свой горький опыт выступлений на диспутах в Оксфорде и Париже, — что они даже наложили запрет на диспуты, предписали постоянство в лекциях и провозгласили похвальным придерживаться единожды воспринятого мнения» (19, 165).

Первым шагом в занятиях философией должно стать сомнение. «Кто желает философствовать, должен вначале во всем сомневаться», — писал Бруно в поэме «О тройном наименьшем и мере» (65, *1*, ч. 3, 137). Это не было призывом к пустому отрицанию и скептицизму. Бруно не сомневался ни в существовании объективного мира, ни в возможности его достоверного познания. Он страстно выступал против пирронистов, «которые сомневались в возможности определения каждой вещи» и «считали истину чем-то смутным и непознаваемым» (8, 503). Сомнение Бруно направлено на суждения о мире, на истинность этих суждений. Право подвергнуть сомнению освященные вековой традицией догмы и предрассудки есть первейшее право и обязанность мыслителя. Философ должен отбросить «привычку к вере, установления властей и предков», общепринятые прописные истины здравого смысла, писал Бруно в предисловии к своему сочинению «Сто шестьдесят тезисов против математиков и философов нашего времени», опубликованному в Праге в 1588 г. «Предосудительно давать

определение неизученным вещам; низко думать чужим умом; продажно, раболепно и недостойно человеческой свободы покоряться; глупо верить по обычаю; бессмысленно соглашаться с мнением толпы, как будто плутающая во тьме и навязчивая толпа сто́ит и видит больше или столько же, сколько тот один, кого она выбрала и назначила себе вождем», ибо в познании «не может служить аргументом авторитет любого, сколь угодно великолепного и знаменитого мужа» (65, *1*, ч. 3, 4—6).

С бунта против схоластики, с опровержения направленного против Телезио доносительского трактата Джакомо Антонио Марты «Крепость Аристотеля», начал свой путь в философии Томмазо Кампанелла. Учителя, писал он в предисловии к «Философии, доказанной ощущениями», «вместо того чтобы исследовать природу, изучали высказывания, и даже не самих философов, а только их истолкователей... Они отвергают всякие данные ощущения, если они противоречат Аристотелю... Поэтому я никогда не видел, чтобы кто-нибудь из них занялся наблюдением, отправился в поле, на море, в горы, чтобы изучать природу; они не делают этого и у себя дома, а заботятся только о книгах Аристотеля, над которыми проводят целые дни» (68, 3).

Авторитет одного имени, утверждал Кампанелла, закрывает путь к накоплению и прогрессу знаний. «Если бы имелся столь блистательный ученый, что никто не стремился бы ничего сверх него прибавить или понять, до́лжно было бы следовать ему одному. Но так как не бывает человека, свободного от заблуждений, сколь бы свят и учен он ни был, ибо постоянное открытие новых вещей возвышает и обновляет науки, то не следует отвергать многообразного исследования», — писал Кампанелла в трактате «Против языческой философии» (72, 60). Не до́лжно «клясться именем учителя», но необходимо предоставить самую широкую свободу научному исследованию. И если о чем и следует беспокоиться, то о том, чтобы «не издавались книги, до тошноты повторяющие то, чему учили предки». Поэтому «вредно для государства замыкать умы одной книгой, ибо тогда оно ослабнет и лишится изобретений и научных открытий» (там же, 59; 61).

Борьба против авторитета наряду со стремлением освободить философскую мысль от воздействия теоло-

гических догм важна была не сама по себе: она отражала стремление к самостоятельному независимо от традиции прочтению книги природы, которая противопоставлялась таким образом не только книге Писания, но и множеству книг, воплощающих мертвую традицию.

Стремление изучать природу «согласно ее собственным началам» требовало обратиться к истинным и действительным источникам познания — ощущению и разуму. Речь идет сейчас не о расхождении сенсуализма и рационализма в теории познания натурфилософов XVI в. Вопрос об источнике познания они решали поразному. Но характерно, что, к какому бы решению тот или иной из них ни приходил, все они признавали и отстаивали права ощущения и разума прежде всего как единственно доступных человеку орудий познания окружающего мира. В этом плане ощущение и разум противостоят не друг другу, а догматическому и авторитарному книжному знанию. «Склонить мой ум может один лишь разум: ибо разум — верный вожатый мудрых; его возлюбит, за ним прежде всего пойдет исследователь истины», — писал Марчелло Палинджении Стеллато (125, 191).

Бернардино Телезио методу «прежних философов», которые, «рассматривая вещи и их природу, не приписывали им, как то было необходимо, ни той природы, ни тех свойств, которые им были присущи, но... измышляли этот мир по своему желанию и произволу», противопоставляет познание, основанное на опыте, на чувстве, на ощущениях: «Мы же решили рассматривать этот мир, и каждую часть его, и совокупность действий содержащихся в нем вещей... следуя собственным ощущениям и природе» (173, *1*, 28).

Разумеется, противопоставление ощущений разуму, чувственного познания рациональному, сделанное у Телезио в очень резкой форме, вызванной полемическим характером сочинения, свидетельствовало об известной ограниченности, которую вскоре почувствовал и сам философ. Отвечая на возражения Франческо Патрици, он объяснил, что не отвергает разум как орудие познания, но считает, что больше следует доверять ощущениям. А еще позднее, в изложении философии Телезио, сделанном его учеником Серторио Кваттромани под прямым воздействием учителя, разум и ощущение постав-

лены рядом: только тот достигнет истины, кто следует ощущению и разуму и не удаляется от природы (см. 156).

«В истинной философии мы не допускаем доводов, не согласованных с чувственным опытом» — таким выводом завершал свою антиаристотелевскую полемику в «Перипатетических дискуссиях» Франческо Патрици (140, 396). В предисловии к «Новой философии Вселенной» он провозглашал права разума, но здесь разум противостоял не ощущению, а вере и авторитету: «Одним разумом ведóм человеческий ум, только разуму следует он охотно, только разумом волей-неволей влеком и, стало быть, разумом дóлжно вести человека к богу». Поэтому свою «новую, истинную и божественную философию» он собирался строить «единственно на основе разумá», подтверждая свои положения «божественными прорицаниями, геометрической необходимостью, философскими доводами и очевидными опытными данными» (3, *2*, 148). И так как «всякое познание берет начало от разума и исходит от чувств», в основу своей системы он положил метафизику света как воспринимаемого зрением — первым из человеческих органов чувств «по благородству природы, по превосходству сил и по достоинству действий».

Джордано Бруно в противоположность схоластическому умозрению защищал «регулируемый опыт и живое суждение», «рассуждение» и «живое чувство» (8, 387; 96).

Томмазо Кампанелла в письме к Антонио Кверенго противопоставлял эмпирический метод познания прежней книжной традиции: «Я больше узнаю из строения муравья или травинки (не говоря уж о восхитительном устройстве мира), чем из всех книг, какие были написаны от начала веков до сих пор, после того как научился философствовать и читать божественную книгу природы» (78, 134).

Новое отношение к знанию и истине вело за собой представление о прогрессе познания. Истина оказывалась не «сзади», не погребенной в прошедших веках, не в творениях предков, а впереди; ее следовало не отыскивать, а наново открывать. Из данности истина превращается в процесс, в постоянное завоевание человеческого познания.

Мысль о прогрессе научного знания и философии по сравнению с классической древностью положена в основу трактата Томмазо Кампанеллы «Против языческой философии» (буквально его название переводится: «О том, что не должно придерживаться язычества»). С внешней стороны это сочинение выглядит апологией христианской культуры. Но необходимо при этом учитывать, что в христианстве автор подчеркивает не иррациональное начало, а воплощение высшего разума. Он противопоставляет не веру языческому земному, мирскому знанию, а достижения христианской цивилизации и культуры, научный и технический прогресс европейских народов застывшему авторитету классической древности. «Те, кто запрещает христианам занятия философией, — полемически заявлял он в «Апологии Галилея», — не понимают, что значит быть христианином» (70, 25).

Эта новая рациональная философия должна исходить из достижений эпохи великих открытий. «В христианские времена христианами изобретено книгопечатание; несмотря на возражения богословов и философов, Колумбом открыт Новый свет, неведомый древним и отрицавшийся ими, и существование жизни на экваторе... Галилей открыл новые небесные тела... Коперник — движение Солнца, а португальцы совершили путешествие вокруг Земли... Поэтому необходимо было преобразовать астрономию благодаря трудам Коперника и Тихо, на основании наблюдения небесных явлений, и реформировать календарь... Также были изобретены артиллерия и употребление компаса... и иные удивительные искусства...» (72, 5—6).

Новые открытия и изобретения невозможны без рационального обновления наук и решительного отказа от поклонения древним авторитетам. «Следовательно, по необходимости должно создать также и новое учение о природе...» Отрицать это — значит преградить путь дальнейшим научным открытиям, остановить научный и технический прогресс человечества. «Кто отрицает это, отрицает и открытия...» (79, 6).

Научный прогресс требует неограниченной свободы исследования: «Если бы оказались под запретом различные стремления в философии, не были бы открыты ни новое полушарие, ни новые звезды, не были бы изобре-

тены ни телескоп, ни магнит, ни книгопечатание, ни артиллерия» (72, 60). Требование свободы философствования сопровождалось признанием неоспоримого права мыслителя на новаторство. Нельзя не напомнить в этой связи, что в средневековой традиции само слово «новатор» имело оттенок одиозный: человек, вводивший новшества, противоречащие освященной стариной традиции (особенно в вопросах веры, но и не только в них), не мог рассчитывать на одобрение. Поэтому нужно было немало мужества для открытой апологии новаторства, включенной Кампанеллой в трактат «Против языческой философии». В разделе «О новаторе» он отстаивал право ученого и философа на новое знание, доказывая, что «не всякое новаторство в государстве и церкви заслуживает подозрения», что если и будет сделано что-либо неверное, излишнее, оно не переживет своего создателя, «а необходимое останется навсегда». Отсюда главное требование прогресса знаний: «никому не следует запрещать открытия» (там же, 61). Так, отвоевывая в борьбе с теологией и схоластикой право на новизну, на свободу исследования, на познание истины, натурфилософы обратились к открытой сознанию, освобожденному от вековых догм, книге природы.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ



НОВАЯ КАРТИНА МИРА

Борьба за истину в условиях XVI столетия была интеллектуальным и нравственным подвигом, ибо речь шла о создании новой картины мира, противостоящей теологии и схоластической традиции. Провозглашенная философами свобода мысли находила свое первейшее выражение в новой трактовке материи, формы, движения, времени, пространства и имела конечным результатом принципиальное переосмысление места и роли природного и божественного начал. Это был не только объективный результат, но и сознательная изначальная установка, отчетливо прозвучавшая в том пафосе, с каким Марчелло Палинджении Стеллато открывал космологический раздел своей поэмы «Зодиак жизни»:

> К общей праматери нашей природе любовь и к открытью
> Тайных причин всех вещей врожденная страсть побуждает
> Вновь меня к аонийским истокам припасть и к тенистой
> Сени парнасских дерев...
>
> (125, 288).

Гимном всепорождающей (в другом месте поэмы она названа и «всемогущей») природе, на которую, таким образом, переносятся атрибуты бога, прозвучит и останется в веках натурфилософия итальянского Возрождения.

Все начиналось с «реабилитации» материи. Это означало полемику против перипатетической традиции, против понимания материи как чистой возможности. Но вместе с тем, и в первую очередь, это подразумевало полемику со схоластической, и в особенности с томистской, трактовкой материи как «почти ничто». В «Своде

против язычников» Фома Аквинский подчеркивал, что «материя не является субстанцией тела», что существование не есть собственный акт материи, и только форма придает ей реальное существование (174, 150).

В противовес схоластике виднейший представитель натурфилософии итальянского Возрождения Джироламо Кардано, используя материалистическое наследие античности, обосновывает реальность бытия материи: «Что материя существует, показывает постоянное порождение вещей... Во всяком порождении пребывает нечто общее, что мы называем первой материей» (89, 3). Непрерывная смена возникающих и погибающих форм служит доказательством того, что существует нечто, не подверженное возникновению и гибели. Провозглашение материи как действительно сущего сразу же оказывается направленным против религиозного креационизма: «Нет столь ничтожной вещи, которая бы возникла из ничего» (там же). Первоматерия не возникает и не подвержена гибели.

Реально существующая материя, далее, уже не может быть чистой возможностью. Кардано показывает, что материя может быть названа потенцией лишь «по сравнению с формой». Сама по себе она существует актуально. Не будучи качественно определенной, она обладает некоторой количественной определенностью, границей и пределом. Некое количество «присутствует в ней актуально», из чего следует, что сама первоматерия «обладает актуальным бытием и существованием». Материя существует повсюду, равно как и форма, без которой она не может существовать (см. там же, 4). Вечную и заполняющую весь мир материю Кардано уподобляет «некоему Протею», принимающему все возможные формы. Количественное ограничение материи связано у Кардано с отрицанием пустоты и принятием конечности мира.

Однако, приняв субстанциальность материи, Кардано не разработал вопрос о соотношении материи и формы. Им был сделан лишь первый шаг по пути преодоления схоластического дуализма. Форма остается у него необходимым активным началом, причиной порождения вещей.

Признанный и наиболее значительный в Италии после Помпонацци глава аристотеликов Симоне Порцио

не только очищает наследие Стагирита от средневековых наслоений и искажений, но и дает новую трактовку кардинальной проблемы Аристотелевой философии. В трактате «О началах природных вещей» он настаивает на единстве субстанции. Материя существует одновременно и актуально и потенциально. Поскольку она является постоянным и обязательным началом возникающих вещей, она обладает действительным, актуальным существованием. Но, будучи способной к восприятию различных форм, она благодаря своей неопределенности является потенцией по отношению к самим сформированным вещам. Актуальное существование самой материи не нуждается в форме; форма нужна лишь для возникающих в процессе порождения вещей.

Таким образом, единая субстанция состоит из двух равно еще несовершенных субстанций — материи и формы, которые лишь в соединении приводят к возникновению цельной и совершенной субстанции. Эта порожденная субстанция от материи получает количественную определенность и способность к делению, от формы — вид и единство. Только в результате их взаимодействия может возникнуть качественно определенное и чувственно воспринимаемое тело. Истинно актуальным существованием обладает лишь этот совершенный результат взаимодействия материи и формы. Собственное же их изначальное раздельное бытие хотя и актуально, но несовершенно.

Раздельность материи и формы, однако, чисто логическая. В действительности материя «всегда существует вместе с формой, от которой никогда по сущности своей не отделяется» (154, 17).

Материя есть «начало и рассадник, из коего состоит все, что движется и существует под небом; и что является источником и началом движения». Из нее, но именно в равном взаимодействии с формой, «происходит» субстанция. Материя не есть «нечто, вымышленное умом», она — «источник всех вещей и вечная причина, первая по отношению к форме». Она есть «возможность для всякой формы», но «пресуществующая» форме.

Потенциальность материи Порцио понимает двояко, как и Кардано: по отношению ко всякому совершенствованию она — возможность, но она не является потенцией, возможностью «по отношению к своему соб-

ственному бытию». Она не есть потенция материи — самой себя.

Материя, согласно Порцио, — и в этом он делает следующий шаг по пути ренессансной реабилитации первоначала бытия — телесна; телесность вещей происходит не от формы, а от материи. Этот вывод необходимо следовал из признания актуальности материи. Однако актуальным природным телом материя делается благодаря формам стихий-элементов.

Материя едина, в ней сходятся и активное и пассивное начала. Материя и форма, по определению Порцио, являются «взаимными причинами», или, как он уточняет в другом месте, «сопричинами». Актуализация и преодоление дуализма приводят Порцио к отрицанию того различения бытия и существования, которое было характерно для томистской интерпретации аристотелизма. Сущность не есть нечто отличное от существования. Само бытие есть результат формы, ее причастности материи. Бытие вещи есть бытие формы и материи. Поскольку сущность обозначает наличие в возникшей вещи материи и формы, а существование есть бытие формы и материи в вещи, то различие сущности и существования у Порцио свойственно не самим вещам, где они в действительности совпадают, а лишь нашему разуму (см. там же, 25).

При таком понимании природных начал не остается места божественному творению. Материя — «от бога», говорит Порцио (что означает ее причинную зависимость от первопричины всяческого бытия), но она «не создана богом». Будучи созданной, она была бы сотворена «из ничего», но она вечна. Материя, «будучи вечной и не созданной, существует не потенциально, а актуально», «всегда обладает актуальным бытием и существованием» (там же). Формы тоже не сотворены из ничего, они не творятся, а порождаются от элементов, придающих форму материи в ее недрах. Процесс этот естественный, а не насильственный, каким он был бы при допущении творения.

Творение «из ничего» не допускает и другой последовательный итальянский аристотелик XVI столетия — Андреа Чезальпино. В своих «Перипатетических вопросах» он именно потому не считает возможным видеть в материи «не сущее», что тогда придется принять поро-

ждение вещей «из ничего», «что невозможно». «Мы же, — заявляет он, — считаем первоматерию последним подлежащим, в котором разрешаются изменчивые вещи... Мы считаем также, что она частично есть акт и частично потенция, а именно: она есть акт, поскольку она есть некий субъект, потенция же, поскольку она устремлена к совершенству, ради которого она определена» (90, 85). Таким образом понимаемая материя обладает конкретным, определенным существованием, она является субстанцией. Чезальпино считает материю телесной: «Мы говорим, стало быть, что тело в качестве тела есть материальная субстанция, существующая актуально и познаваемая благодаря ощущению» (там же, 87).

Строго натуралистическое истолкование аристотелизма приводит Чезальпино к выводам, весьма радикально противоречащим господствующей схоластической традиции. Он прямо говорит, что «в известном смысле материя первоначальна *, а все остальное есть лишь ее расположение... Если рассматривать порядок причин, то следует сказать, что материя есть субстанция» (166, *2*, 635).

Новое, антиаристотелевское учение о материи разработал, создавая натуралистическую картину мира, Бернардино Телезио. Согласно его взглядам, непрерывное рождение и гибель вещей, наблюдаемые в мире, в действительности представляют собой бесконечное изменение: в природе ничто не рождается и не уничтожается. Все вещи состоят из двух начал. Одно из них пребывает вечно, второе рождается и погибает. Первое придает вещам телесность и массу, второе — свойства и формы. Первое, вечное и нетленное начало, телесно, всегда тождественно самому себе, неподвижно и пассивно. Оно воспринимает второе, активное начало, обладающее способностью к действию и движению.

Материю Телезио определяет как первое начало и считает ее «телесной массой». Она не обладает никакими активными свойствами, неподвижна, невидима, «как бы мертва». В то же время для Козентинца мате-

* Мы сознательно избегаем в нашем переводе понятия «первичность» как более позднего и не отвечающего ни терминологии, ни, что более существенно, духу и содержанию натурфилософии Возрождения, не ставящей под сомнение существование бога как первопричины бытия.

рия отнюдь не схоластическое «почти ничто». «Материя в действительности никогда не погибает и не рождается, но постоянно пребывает во всех вещах» (173, *1*, 688). При всей своей пассивности она является главным, единственным, вечным и нетленным началом всех вещей. Если для схоластов материя не существует реально, вне и помимо формы, то в философии Бернардино Телезио, напротив, активные начала, борющиеся между собой за обладание материей, «будучи бестелесными, не могут существовать сами по себе». «В вещах, созданных природой (сущность и природу которых мы и исследуем), не наблюдается никакое действие, которое бы зависело от бестелесной субстанции, не связанной с каким-либо телом» (там же, 691—692). Мысль эту разъяснил Сертории Кваттромани: «Бестелесная природа не могла бы держаться сама собой, если бы не опиралась на какое-нибудь тело, и потому никогда нельзя увидеть ее одну, но всегда соединенной с телом, которое ее поддерживает» (156, 99).

Телезио рассматривает два активных начала — тепло и холод — как вечные начала движения, ведущие между собой непрерывную борьбу. Будучи бестелесны, они существуют в самой природе, не действуют и не могут действовать извне. Таким образом, уже эта первоначальная схема Телезио, в которой природа раскрывается как совокупность материи и борющихся между собой активных начал, исключает какое бы то ни было вмешательство сверхъестественного, трансцендентного, потустороннего. Мир в философии Телезио получает самостоятельное значение, объясняется из взаимодействия природных, материальных начал.

Вслед за Телезио Франческо Патрици отвергает Аристотелево понимание материи как «лишенности»: «Мы заключаем по праву, что бессмысленно было устанавливать в качестве начала вещей не необходимую лишенность, бессмысленно в благородную науку вводить начало, которое существует лишь акцидентально... бессмысленно делать началом сущего лишенность, которая сама по себе не является сущим» (140, 379).

Из всех атрибутов материи, которые встречаются у Аристотеля и его последователей, Патрици считает возможным, не впадая в неразрешимые противоречия, сохранить четыре: материя есть начало вещей, она есть

стихия (элемент), но не всех, а лишь первичных, изначальных тел, она есть причина и сопричина вещей. Материя в системе аристотелизма, доказывает Патрици, должна быть важнее, первичнее, существеннее формы. Именно ей, а не форме приличествует имя субстанции. «Ведь материя — причина бытия формы, а не форма — причина бытия материи. Материя является материей актуально, форма же скорее потенциально заключена во чреве материи, акт же — совершеннее потенции. После того как форма извлечена из чрева материи, она тоже обретает актуальное существование, первоначально же она менее совершенна, нежели материя, которая является материей актуально» (там же, 384).

Именно материя, по Патрици, является действительной причиной: «Материя, так как она первичнее формы и является причиной существования формы, есть более совершенное сущее, нежели форма. По всем этим основаниям материя совершеннее, чем форма, и в большей мере, чем форма, является сущим, и более совершенным образом, нежели форма, является субстанцией» (там же). Так материя в Патрициевой трактовке аристотелизма оказывается истинно сущей, первопричиной и субстанцией вещей. Материя не только реально существует, она есть телесная субстанция, она обладает изначально всеми формами вещей.

В дальнейшем Патрици вообще отказывается от перипатетической терминологии и пытается преодолеть аристотелевский дуализм материи и формы, приняв иные начала вещей. «Все тела, — пишет он в «Новой философии Вселенной», — состоят из четырех внутренних начал: пространства, света, тепла и потока» (141, 79). Активным началом при этом объявляется свет — как зримый свет элементарного мира, так и порождающий его запредельный божественный свет. Свет «порождает семена всех видов и отдельных вещей и их изначальные силы и влечет их за собой во Вселенной». Исходящее от него тепло есть «непосредственный создатель телесных вещей», порождаемых в непрерывном потоке материи (там же, 83).

Такая картина мира неизбежно ведет к отрицанию божественного творения. «Из ничего ничто не происходит», — говорит Патрици, заменяя творение во времени неоплатонической эманацией (там же, 13). «Течение»,

«поток» — так именует он материю всех вещей. Это важнейшее понятие в философии Франческо Патрици. Наряду с пространством, светом и теплом «поток» — одно из четырех начал бытия. «Изначальный поток есть четвертое начало тел, он изнутри присущ всем вещам, являясь как бы элементом» (там же, 79). Речь идет не только о замене понятий материи и формы метафорами света и потока. Материя предстает у Патрици в виде телесной субстанции, находящейся в непрерывном движении. Она не противостоит свету как чисто пассивное начало; сам свет и тепло уподобляются потоку в своем постоянном движении. В отличие от схоластического «почти ничто» и от телезианской «черной», «темной», лишенной света телесной массы «поток» Патрици есть живая, наделенная яркими красками, одушевленная материя. Враждебность подобных представлений ортодоксальному богословию ясно разглядел снабдивший книгу Патрици примечаниями теолог Якопо дель Луго, который именно к главе о «потоке» в «Новой философии Вселенной» дал оговорку в защиту непосредственного творения «из ничего»: «Заблуждаются иные древние философы, полагающие, что вещи постепенно происходят от бога... Ибо все телесные и бестелесные существа непосредственно сотворены богом» (там же).

Джордано Бруно уже в первые годы своего бунта против схоластики восстал против такого определения материи, которое отвергало за ней самостоятельное бытие и активное воздействие на формирование реального мира природы. «Материя не является каким-то *почти ничем*, т. е. чистой возможностью, голой, без действительности, без силы и совершенства», — писал он в диалоге «О причине, начале и едином» (8, 264). «Нельзя и выдумать ничего ничтожней, чем эта первая материя Аристотеля», — заявлял он на диспуте в коллеже Камбре и пояснял, что главный порок определения материи в философии Стагирита — его чисто логический, а не физический характер. Материя Аристотеля, лишенная жизни и красок, есть не что иное, как логическая фикция (см. 65, *1*, ч. 1, 101—102). Однако «нельзя считать ее чем-то вымышленным и как бы чисто логическим» (65, *3*, 25).

Но сама по себе «реабилитация» материи была недостаточной. Дело было не только в том, что́ объявить

первоначалом, а в тех свойствах, которыми это начало обладает. Аристотелева материя не годилась для той роли, которую она должна была играть в ноланской философии. Не удовлетворило Ноланца и разработанное античными материалистами учение, согласно которому порождение вещей есть результат столкновения атомов, а формы «являются не чем иным, как известными случайными расположениями материи» (8, 226).

За случайным расположением атомов, за непрерывным потоком меняющихся форм, возникающих и исчезающих, Бруно стремился увидеть некое внутреннее постоянство смены явлений. Выступив против схоластического отрицания материи, Бруно вместе с тем не принимал и низведение форм к неким случайным акциденциям материи. Он отвергал мнение Авицеброна (Ибн-Гебироля), который рассматривал форму как «вещь уничтожимую, а не только переменяющуюся благодаря материи», «обесценивая и принижая» ее в сравнении с материей (там же, 236).

Отвергая и аристотелевскую форму, и платоновские идеи как активное первоначало мира, отбрасывая схоластическое понятие материи как чистой возможности и неоплатоническое учение о ней как о «небытии», Бруно опирался на пантеистическую традицию средневековой философии и разрабатывал учение о материи как об активном, творческом начале, преисполненном жизненных сил.

Бруно отказался от разделения субстанции на материю и форму: субстанция едина, материя и форма вместе «являются постояннейшими началами» (там же, 214). Материя «не является частью, которая фактически была бы лишена формы, как полагает Аристотель, который никогда не перестает разделять разумом то, что неделимо сообразно с природой и истиной» (там же, 215). Форма не может существовать без материи, она может быть понята лишь как существующая в недрах материи, а не как привносимая в нее извне. Материальное и формальное начала постоянны и вечны.

Материя, говорит Бруно, может быть рассмотрена двояким способом: во-первых, в качестве возможности, во-вторых, в качестве субстрата. Но возможность бытия не предшествует бытию, она дана вместе с бытием в действительности. «Первое и наилучшее начало» в действи-

тельности «есть все то, что может быть», оно «не было бы всем, если бы не могло быть всем» - возможное и действительное в нем совпадают (там же, 242). И поскольку все «сообразно субстанции» едино, то материя в качестве субстрата едина, она обладает актуальным существованием, она не может быть чистой возможностью, лишенной совершенства. Материя совпадает с формой, как совпадают возможность и действительность.

Материя в самой себе содержит все формы, она является источником действительности, «вещью, из которой происходят все естественные виды», она «производит формы из своего лона». «Следовательно, — говорит Бруно, — она, развертывающая то, что содержит в себе свернутым, должна быть названа божественной вещью и наилучшей родительницей, породительницей и матерью естественных вещей, а также всей природы и субстанции» (там же, 267). «Формы, — развивает он эту мысль в «Камераценском акротизме», — коль скоро они выводятся из потенции материи, а не вводятся извне действующей причиной, более истинным образом находятся в материи, и основание своего бытия имеют в ней» (65, *1*, ч. 1, 304). Материя не только обладает реальным бытием, она выступает как постоянное и вечное начало природных вещей. В ней разрешаются все формы, и после гибели формы, или вида, в вещах ничего не остается от прежних форм, но вечно пребывает материя.

В одном из последних своих трактатов, в не опубликованном при жизни сочинении «Светильник тридцати статуй», Бруно для характеристики соотношения материального и формального начал в единой субстанции прибегает (подобно позднему Патрици, одновременно с ним и независимо от него) к метафорам ночи и света. Ночь — первоматерия, по природе своей древнейшая из богов (для метафорического и образного воплощения понятий своей философии Бруно в этом трактате широко использует античную мифологию). Она — «подлежащее, тьма, наполняющая весь хаос (пространство. — *А. Г.*)». Тьму следует понимать, подчеркивает Бруно, не как возможность, а как «постояннейшую природу», в которой происходит возникновение и разрушение всех вещей. Она есть их необходимое созидающее начало. «Материя в действительности неотделима от света, но раз-

личима лишь с помощью разума... Материя — это природа или вид природы, неотделимый от другого вида или другой природы, каковая есть свет, и от влияния их рождаются все природные вещи» (65, *3*, 29—30). Духовная и телесная субстанции «в конечном счете сводятся к одному бытию и к одному корню» (8, 247).

Не удивительно, что конечным итогом подобной трактовки материи является провозглашение ее «божественности» (см. там же, 236). Она «свидетельствует о себе, что она есть богиня (а именно обладает подобием с богом), так как она есть беспричинная причина» (65, *3*, 32). Божественность материи означает ее самодовлеющий характер; материя, понятая как обладающая всем совершенством, не нуждается во внешней причине своего бытия и движения. «Реабилитация» материи есть прямой путь к пантеизму, к отрицанию не только творения, но и зависимости мира от бога как от внешнего по отношению к миру начала.

Подобный пантеистический радикализм оказался чужд философской системе Кампанеллы, и это сказалось уже в трактовке им материи. Опровергая схоластику и принимая подобно другим натурфилософам субстанциальность материи, Кампанелла подчеркивает реальность ее существования. «Материя не есть ничто, но является сущим», — писал он в «Вопросах к «Реальной философии»». «Следовательно, она обнаруживается в мире, а не в одном лишь разуме перипатетиков. Ибо сущности возникают из той материи, которая имеется в мире, а не из той, что находится в нашем уме» (74, 26). Он отвергает суждения тех, кто считает, что материя существует лишь благодаря форме. При гибели форм материя всегда пребывает тождественной самой себе. «Она едина и бессмертна, формы же изменчивы, множественны и тленны, подвержены рождению и гибели». Из этого следует вывод, что материя «в большей мере, нежели формы, обладает сущностью» (там же, 27). Материя дает формам «материальное бытие», сама же «воспринимает от них лишь формальное бытие как таковое. Ибо она их воспринимает, и не воспринимала бы, если бы по природе не предшествовала формам» (73, 4).

Но для того чтобы вопреки мнению Аристотеля обладать реальной определенностью, действительным существованием, для того чтобы из «чистой возможности»

превратиться в «субстанцию и основание мира форм», материя в философии Кампанеллы должна стать физическим телом. «Бестелесная материя — не что иное, как Аристотелева химера, — писал он в «Кратком своде философии природы», — ибо материальность есть то же, что и телесность» (69, 32). «Материя и субстанциональное тело тождественны, — продолжал он в «Главном итоге», — поскольку тело по природе пассивно, а не активно. И если бы это было не так, то тело возникало бы из бестелесной материи и из бестелесных действующих форм, что невозможно. Я говорю при этом, — подчеркивал Кампанелла, — о материи, находящейся в бытии, из которой образуются вещи, а не о воображаемой материи, положенной Аристотелем, которая не есть ни «что», ни «какая», ни «сколь великая», над которой смеется святой Василий и относительно которой Аверроэс признался, что она не существует вне человеческого ума» (79, 193). «А если бы она находилась лишь в уме, — развивал он эту мысль в книге «О способности вещей к ощущению», — то ясно, что она не могла бы быть подлежащим вещей, находящихся вне ума». Поэтому Кампанелла определяет «всеобщую материю» как «телесную массу» (77, 37).

Но эта лежащая в основе вещей реальная и телесная материя сама по себе еще недостаточна для их возникновения. Являясь пассивным началом вещей, предшествуя формам по сущности и бытию, обладая реальным существованием и телесной природой, она не способна порождать вещи из собственного лона. Материя — не просто тело, она — «пассивное тело», или, как говорит Кампанелла в «Кратком своде философии природы», «неустроенное тело» (см. 69, 31). Это тело бесформенно, лишено числа и фигуры, неспособно к действию и неподвижно, поясняет он в «Реальной философии». Зато оно способно «к восприятию идей, действий и чисел, так что может становиться единством и множеством, т. е. соединяться и разделяться, расширяться и сжиматься, приобретать качества и принимать любую фигуру» (73, 4). А следовательно, материя нуждается в воздействии «активных причин, находящихся вне ее» — так завершает определение материи «Метафизика» Кампанеллы (75, ч. 2, 200). Вслед за Телезио он вводит в качестве активных начал, или «сил», тепло и холод. Эти два «мастера», создающие

многообразный мир вещей из бесформенной телесной массы, материи, бестелесны, но не могут существовать без тела. Сами они рождаются и гибнут, не обладают самостоятельным и независимым от материи существованием, но именно они являются причинами возникновения вещей. Враждебные друг другу, вечно стремящиеся к взаимному уничтожению, они находятся между собой в непрерывной борьбе за обладание материей.

Этой трактовкой материи как пассивного начала, отказом признать за ней «божественность» определяется расхождение Кампанеллы с натуралистическим пантеизмом Джордано Бруно. Если материя «формируется и украшается активными началами, внешними по отношению к ней», как говорит вслед за Телезио Кампанелла в своей «Метафизике» (там же), то тем самым закрывается путь к отождествлению бога как активной первопричины бытия с материей и природой.

В вопросе о строении материи итальянская натурфилософия пытается пересмотреть традиционное, идущее от античности и сохранившееся в средневековой схоластике учение о четырех элементах — стихиях. Кардано свел количество элементов к трем: земле, воздуху и посредствующей между ними воде, отрицая за огнем качество первоэлемента (см. 89, 83—85). Телезио и вслед за ним Кампанелла принимают только два противостоящих первоначальных тела — землю и небо — в качестве однородной материи, находящейся во власти одной из двух активных сил — тепла и холода. Патриции первоэлементами космоса считает пространство, свет, тепло и поток, «которые мы с большей истинностью называем элементами, чем древние — огонь, воздух, воду и землю». Эти последние (из числа которых, как и у Кардано, исключен огонь) «служат лишь материальным смешениям и составляют лишь материальный мир. Наши же элементы присущи всем телам: и материальным, и эфирным, и эмпирею». В огне как обособленном элементе не оказывается нужды: его заменяет тепло в соединении со светом. «Ибо эмпирейный, эфирный мир вместе с тремя материальными элементами — воздухом, водой и землей — достаточны для всякого соединения и смешения» (141, 120). Сами эти «низшие» вещества — воздух, вода и земля — не являются в собственном смысле элементами, простыми веществами; они суть результат воздействия

четырех высших начал, пронизывающих все мироздание, — пространства, света, тепла и потока.

Единственный из итальянских философов XVI в. Джордано Бруно в своем учении о строении материи обращается к традициям античного атомизма. «Когда мы стремимся... к началу и субстанции вещей, мы продвигаемся по направлению к неделимости», — писал он в диалоге «О причине, начале и едином» (8, 285). В диалоге «О бесконечности, Вселенной и мирах» Бруно развивал представление о том, что Вселенная состоит из прерывных, дискретных частиц, находящихся в непрерывной бесконечности — пространстве.

«Непрерывное состоит из неделимых» — так звучит 42-й тезис, выдвинутый Бруно на диспуте в коллеже Камбре и получивший обоснование в «Камераценском акротизме»: «Существует предел деления в природе — нечто неделимое, что уже не делится на другие части. Природа осуществляет деление, которое может достичь предельно малых частиц, к которым не может приблизиться никакое искусство с помощью своих орудий» (65, *1*, ч. 1, 254).

Атом недоступен непосредственному ощущению, признает Бруно. Но это не довод против реальности существования неделимых частиц. Дело лишь в несовершенстве наших органов чувств. Действительно, писал Бруно в своем сочинении «Сто шестьдесят тезисов против математиков и философов нашего времени», «реальный минимум весьма далеко отстоит от чувственно воспринимаемого... ибо природа чудесным образом в гораздо большей степени делит величину, нежели может воспринимать чье бы то ни было и какое бы то ни было зрение». «Чувственно воспринимаемый минимум» — не предел деления, он состоит из множества физических минимумов. И хотя воспринять атомы нельзя, само ощущение убедительно показывает, что «это деление существует в вещах» (65, *1*, ч. 3, 24—27).

Минимум в философии Бруно — «первая материя и субстанция вещей»: «Я считаю, что поистине не существует ничего, кроме минимума и неделимого» (там же, 22; 24). Атомы — основа всякого бытия; именно их материальная природа определяет единство всех вещей, единство их субстанции. Разделенное на атомы тело теряет свою форму, свой вид: «кость перестает быть костью,

мясо — мясом, камень — камнем», ибо атомы — это «первичные частицы, из которых составляются все тела и которые состоят из свойственной всем телесным вещам материи» (65, *1*, ч. 1, 155). Только соединение, сочетание и расположение атомов придает различия реальным предметам.

Все бесконечное многообразие вещей объясняется вечным движением атомов. Все тела, наполняющие Вселенную, подвергаются непрестанным изменениям: «Ничто изменчивое и сложное в два отдельных мгновения не состоит из тех же частей, расположенных в том же порядке. Ибо во всех вещах происходит непрерывный прилив и отлив, благодаря чему ничто нельзя дважды назвать тождественным самому себе, чтобы дважды одним и тем же именем была обозначена совершенно одна и та же вещь» (65, *1*, ч. 3, 208).

Бруно отвергал случайное движение и столкновение атомов. Источник движения заложен в самой материи, а стало быть, и в мельчайших ее частицах. «Движение атомов, — говорил он в трактате «О магии», — происходит от внутреннего начала» (65, *3*, 532). Каждая мельчайшая частица материи обладает той же способностью к движению, что и вся материя — природа в целом: «Минимум количественный есть по способности своей максимум, подобно тому как возможность всего огня заключена в способности одной искры. Следовательно, в минимуме, который скрыт от человеческих глаз, заключена вся сила, и поэтому он есть максимум всех вещей» (65, *1*, ч. 3, 24).

Атомистика Бруно есть «частный случай» разработанного им учения о минимуме и монаде. Ноланец различает родовой и абсолютный минимум: минимум данного рода есть лишь наименьшее в определенном ряду явлений и предметов; минимум же абсолютный совпадает в материальном мире с атомом, в математике — с точкой, в области метафизических понятий — с монадой.

Монада как обобщающее понятие неделимого единства отражает внутренние свойства всей Вселенной. При этом речь идет о материальной природе атома-минимума, обладающего внутренней способностью к движению. В монадологии Бруно отождествляются материя и движение, природа и бог, мельчайшая частица бытия и бог, определяемый как «монада, источник всех чисел, про-

стота всякой величины и субстанция состава» (там же, 136). Связь атомизма и пантеизма Бруно точно отметил Т. Кампанелла. Оспаривая в своей «Метафизике» материалистическое и инфинитезимальное учение некоего «новейшего лукрецианца» (им прямо не названного, но, судя по всему, речь могла идти именно о Бруно, со взглядами которого он мог познакомиться по последним изданным сочинениям, а возможно, и в личных беседах в римской инквизиционной тюрьме), он приписывал ему как логический вывод из учения о бесконечности Вселенной и атомном строении мира заключение, что «точка и атом и есть бог» (75, ч. 2, 242).

Коренное отличие позиции Кампанеллы от атомизма Бруно состоит именно в трактовке материи. Если материя, как у Бруно, активна, если она обладает достаточными внутренними силами для движения, если атом есть искра всеобщего огня, то Кампанелла безусловно прав, приписывая Бруно конечный пантеистический вывод о тождестве атома и бога, т. е. о «божественности» материи. В отличие от динамичного понимания материи в философии Джордано Бруно Кампанелла, как мы уже видели, считает материю телесной, но пассивной. Она не может сама по себе служить достаточным основанием движения. За ней Кампанелла стремится обнаружить активные и нематериальные силы, каковыми он вслед за Телезио объявляет тепло и холод.

Вместе с тем, отвергая атомизм, Кампанелла выступал не только против Бруно, но и против неоэпикуреизма Пьера Гассенди. «Что же касается эпикурейской философии, которая заключается в учении об атомах и пустоте, — писал он своему французскому другу Клоду Пейреску, — то я... считаю эту философию недостаточной для объяснения причин всех вещей» (78, 302). Столь же решительно оспаривал он и механистическую трактовку атомизма в физике Галилея: «Если следовать его учению, то придется отвергнуть... и действия качеств, так что согревание свелось бы к движению остроконечных атомов, а охлаждение — к движению атомов тупых, и оказалось бы, что существует только местное движение без движущихся причин, и пришлось бы изгнать из философии причины, и начала, и прималитеты» (73, 195).

Полемика эта явилась выражением конфликта старой органистической картины мира натурфилософов с меха-

нистической картиной мира, вырабатываемой новым естествознанием и философией XVII столетия. В натурфилософии Кампанеллы старая качественная физика противостоит механике Галилея. При полном сочувствии к подвигу Галилея, к его борьбе против аристотелизма сам Кампанелла по-прежнему стоит на архаичных позициях в постановке и решении физических проблем. Его трактовка материи как антропоморфной представляет собой чуждое новому естествознанию объяснение движения и качественных изменений в мире. Так, он приходит к мысли о «прималитетах» — трех «первичностях», первооснова бытия: «мощи, мудрости и любви». Ссылаясь на свою «Метафизику», он следующим образом объяснял эволюцию собственных воззрений: «Не удовлетворившись причинами, я пошел к исследованию начал и далее к прималитетам, видя, что ни атомы, ни элементы, ни их физические качества не могут дать удовлетворительное объяснение явлений природы» (78, 323). Поскольку материя в философии Кампанеллы лишена самостоятельных сил и способности к порождению вещей, лишена внутренней динамики, внутренних источников движения, она неизбежно нуждается во внешнем воздействии. «Так как тело действует не само по себе, но только благодаря активным способностям, — писал он в «Побежденном атеизме», — то, стало быть, активная сила есть первая мощь, которая действует потому, что может, знает и хочет, и следовательно, является бестелесной» (71, 34).

Так представления о природе приобретают антропоморфный характер. Оказывается, что ей свойственны чувства и стремления, перенесенные из мира живой природы и человеческого сознания. В борьбе за пассивную материю активные начала движимы стремлением к самосохранению. Но для того чтобы это свое стремление осуществить, они должны обладать способностью к бытию, осознанием своего бытия и всего, что этому их бытию враждебно, и любовью к своему бытию: «Ведь всякое сущее обладает бытием постольку, поскольку может быть... А то, что может быть, осознает свое бытие: ибо если бы оно не ощущало самого себя, то и не любило бы свое бытие, не стремилось бы избежать пагубного врага и не следовало за другом, оберегающим его бытие... Знание же исходит из мощи: мы ведь не знаем того, чего

не можем знать, и, напротив, можем знать многое, чего в действительности еще не знаем... И все сущности испытывают всегда и повсюду любовь к самим себе» (82, *1*, 134)

Таким образом, от сенсуалистского представления о всеобщей способности вещей к ощущению Кампанелла приходит к учению о прималитетах. Сформулированное в «Метафизике» и «Теологии», оно звучало как проекция в философской картине мира христианского догмата о святой троице: «Всякое сущее состоит из возможности бытия, ощущения бытия и любви к бытию, подобно богу, чей образ они несут» (75, ч. 2, 39). Дж. Ди Наполи видит в этих словах «Метафизики» «вдохновение таинством троицы» (98, 238). В действительности путь был обратным: Кампанелла шел от сенсуализма к прималитетам и от прималитетов к принятию сотворения мира и связи его структуры с троякой природой «первого разума». «Весь мир и всякая его частица состоят из мощи, мудрости и любви», — писал он в «Главном итоге» (79, 186). И жители «Города Солнца» равным образом полагали, что «все существа метафизически состоят из мощи, мудрости и любви, поскольку они имеют бытие» (28, 115).

Осуществленный в философии итальянского Возрождения радикальный пересмотр перипатетической картины мира требовал нового решения проблемы основных условий существования материи — пространства и времени. Аристотелеву учению о пространстве-месте и о времени — мере движения, статическому неподвижному представлению о системе «естественных» мест физических тел противостояла динамическая трактовка пространства и времени, возникшая в культуре Возрождения в связи с разработкой учения о перспективе, с первыми представлениями об однородности пространства. Абсолютности «естественного» места Аристотеля противостоит абсолютное понимание пространства как объективной реальности, в которой происходит движение.

Б. Телезио выступил против отрицания пустоты в физике перипатетиков, утверждая однородность пространства, подчеркивая, что пространство следует отличать от заполняющих его тел: «Само ощущение убеждает нас в том, что существа находятся в пространстве, отличном от их массы». При этом принятие пустоты нужно

Телезио лишь для отличения пространства как условия существования материи от самой материи. Реально пустота не существует: «Никакой участок пространства никогда не остается пустым, но Вселенная повсюду заполнена каким-нибудь телом» (173, *1*, 218). Телезио еще далек от мысли о бесконечности Вселенной, однако его полемика со взглядами перипатетиков на пространство в немалой мере подготовила почву для выступления Джордано Бруно. Не почувствовал ли эту опасность в телезианской философии его ортодоксальный оппонент Джакомо Антонио Марта, включивший в свое полемическое сочинение «Крепость Аристотеля» без видимой связи с тезисами Телезио обширные доказательства конечности мира и невозможности существования многих миров?

Следующий шаг в развитии представлений о пространстве был сделан в «Новой философии Вселенной» Франческо Патрици. Наряду со светом, потоком и теплом пространство является одним из четырех главнейших природных начал и занимает среди них первое место. «Пространство ранее иных сущностей произошло от первоединства», — пишет Патрици в «Панкосмии» — второй части своего труда (141, 61). Если не во времени (творение во времени «из ничего» Патрици не признает), то логически и субстанциально пространство первично как первооснова всяческого бытия. Пространство «существует, оно есть нечто, оно трехмерно, оно обнаруживается в телесных сущностях и во всех телах» (там же, 62). Оно является первейшей из всех субстанций, хотя и не подходит под обычное определение, не обладая ни материей, ни формой. «Если субстанция — то, что существует само по себе, то пространство — субстанция в наибольшей мере, ибо в наибольшей мере оно существует само по себе... Оно ни в чем не нуждается для своего бытия, но все остальные сущности нуждаются в нем для своего существования... Оно — первейшее из всех сущностей» (там же, 65). Пространство одновременно и нетелесно, и не бестелесно, но есть среднее между ними; оно не телесно, ибо является вместилищем тел, но и не вполне бестелесно, ибо трехмерно. Оно есть «бестелесное тело и телесное нетело». Оно соединяет в себе конечность и бесконечность: оно конечно, ибо заключает в себе материальный и конечный мир, и вместе

с тем бесконечно, будучи бесконечным внемировым запредельным пространством (там же, 65).

Аристотелево представление о пространстве-месте отвергает и Джордано Бруно, разрабатывая новое учение о пространстве-вместилище, о тождестве бесконечного пространства с бесконечной Вселенной. В мире «нет ничего непрерывного и единого, кроме атомов и всеобщего пространства» (65, *1*, ч. 3, 201). Рассматривая пространство как необходимое условие существования движущейся материи, Джордано Бруно выступил против Аристотелева отрицания пустоты. Полемика эта имела главной целью показать ограниченность определения «места» в «Физике» Аристотеля, «реабилитировать» бесконечное пространство как условие существования бесконечной Вселенной.

«Пустота, место, пространство, наполнение и хаос Гесиода — одно и то же» (там же, 73), — заявил Бруно на диспуте в коллеже Камбре, а в «Светильнике тридцати статуй» дал развернутое определение хаоса-пустоты. Пространство изначально. Это не значит, что оно предшествует материи во времени или в качестве ее причины. Оно является необходимым условием существования самой материи: «Ибо не существует тела, если оно не может быть где-то; оно не может существовать, если нет пространства. Это и есть пустота». Вне пространства нет ничего. «Пустота есть пространство, обладающее способностью бесконечной величины». «Хаос» обладает истинным и необходимым бытием (см. 65, *3*, 9—13). Только в этом смысле может идти речь о «пустоте». Реального же существования незаполненного пространства, абсолютного пространства без материи Бруно не допускает: «Где нет тела, там нет ни места, ни пространства, ни пустоты» (65, *1*, ч. 1, 319).

Существование «пустоты»-пространства является необходимым условием движения: «Если бы не было пустоты, тело не могло бы передвигаться туда, где было другое тело. Движение возможно не туда, где нечто есть, а туда, где нечто перестает быть». В действительности же пространство неотделимо от движущейся материи. «Пустота-пространство — это то, в чем находятся тела, а не то, в чем ничего нет, — писал Бруно в «Камераценском акротизме». — Когда же мы говорим о пустоте как месте без тела, мы отделяем его от тела не реаль-

но, но лишь мысленно» (там же, 131). Атомы движутся не в абсолютной пустоте, а в пространстве, наполненном некоей материальной средой — эфиром. «В пространстве же, в котором, как кажется, ничего нет, определенно имеется воздух, а между чувственно воспринимаемым телом и воздухом физически ничего среднего нет» (там же, 132).

Не делая столь радикальных выводов о бесконечности пространства, Т. Кампанелла также развивает учение о пространстве-вместилище, в котором находится материя и действующие на нее бестелесные активные начала — «силы». Пространством, или «местом», Кампанелла называет «первую бестелесную субстанцию, неподвижную и способную к восприятию всякого тела». Пространство есть вместилище материи. И хотя часто Кампанелла именует его «пустотой», в действительности «в природе нет пустого пространства». Понятия пустоты, пространства, места, утверждает Кампанелла, необходимы для того, чтобы подчеркнуть объективность пространства-вместилища, его отличие от самой материи. Это пространство предшествует материи, но предшествует не во времени, а в качестве «основы существования мира», необходимого условия существования материи (см. 69, 28; см. также 73, 3).

Аристотелеву представлению о времени как мере движения натурфилософы итальянского Возрождения противопоставляют концепцию объективного и абсолютного времени. Телезио соглашается с Аристотелем, что мы воспринимаем время благодаря движению, однако, пишет он, Аристотель не прав, когда делает из этого вывод, что время «не существует без движения и изменения». Время, по Телезио, «не зависит от движения, но существует само по себе». Понятию времени как меры движения Телезио противопоставил определение времени как условия существования движения, как «длительности», «не сверх которой и не благодаря которой, но в которой происходит движение и изменение» (см. 173, *I*, 224—226).

Ф. Патрици подверг тщательному разбору Аристотелево определение времени. Главнейшим его недостатком он считает то, что Аристотель «меру и число, которые суть действия нашей мысли», приписал времени, «вещи, существующей самой по себе... как если бы наша мысль

придавала бытие природной вещи». Между тем время «есть длительность, независимо от какой бы то ни было нашей меры или счисления». Первейшим свойством времени, опущенным в определении Аристотеля, Патриции считает именно «длительность». Не время есть мера движения, а скорее, напротив, само движение есть мера времени. «Время же поистине есть длительность, общая и движению, и покою»; оно есть «пребывание и длительность тел и телесных вещей» (см. 141, 45—46).

Бруно тоже отстаивал объективное существование времени, оспаривая Аристотелево определение времени как «меры движения». Время есть необходимое условие существования материи, тогда как само понятие «меры» имеет в виду воспринимающий время человеческий разум.

«Физически, реально и истинно время бесконечно» (65, *1*, ч. 1, 157), оно не имеет ни начала, ни конца. Оно одновременно есть и мера, и измеримое. Бруно подчеркивает диалектическое единство мгновения и непрерывного процесса движения во времени: «Всякая длительность есть начало без конца и конец без начала. Следовательно, вся длительность есть бесконечное мгновение, тождество начала и конца» (65, *1*, ч. 3, 153).

Джордано Бруно отвергает абсолютизацию времени, его независимость от материи. Лишь человеческий разум может рассматривать категорию времени обособленно от самого материального мира: «Время есть некая длительность, которая, хотя разумом может быть воспринята и определена отвлеченно, однако не может быть отделена от вещей» (65, *1*, ч. 1, 146).

Объективное существование времени в самих вещах, в самом процессе движения мира подчеркивает и Т. Кампанелла. «Эта смена дня и ночи, тепла и холода, единства и множественности, движения и покоя... именуется временем. Мы познаем его по движению Солнца, наиболее явному для нас... Но всякая мера кроме того, что она мера, является еще чем-то и сама по себе, только поэтому мы и можем ею пользоваться в качестве меры... Время... есть также и мера покоя, и движение Солнца есть мера времени скорее, чем время есть мера его движения», — пишет Кампанелла в «Главном итоге» (79, 211). «Время неотделимо от вещей», — говорит он в «Вопросах к «Реальной философии»» (74, 20). Оно «есть переменчивый

поток бытия, производящий изменения в вещах», — развивает Кампанелла эту мысль в первой книге своей «Теологии». «Время есть последовательная длительность, или сама последовательность, или смена вещей, в соответствии с которой вещь наследует вещи или себе самой в различном состоянии... Ведь именно эта последовательность собственно производит инакость или изменение вещи: ибо всегда вещь временная отличается от самой себя, и все вместе они составляют всеобщность вещей, которая также всегда иная, как вода потока... Время же есть такая последовательность, которая существует в процессе изменения... Поэтому время состоит из сменяющих друг друга бытия и небытия» (82, *1*, 238—240).

Главное, в чем натурфилософия XVI в. способствовала упразднению средневековой картины мира и созданию предпосылок нового естествознания, была ее борьба за новую космологию. Проблемы мироустройства далеко не случайно выдвинулись на первый план в философской и научной (а равно и теологической) полемике этой эпохи, и не случайно именно книга Коперника «О вращении небесных сфер» оказалась «главной книгой» XVI столетия. Мировоззренческая роль коперниканства несоизмерима со значением других, тоже немаловажных научных открытий XVI столетия, даже таких, как великие географические открытия, как новая анатомия Везалия, как учение о контагии Фракасторо, о кровообращении Чезальпино и т. п.

Ибо именно в космологии с наибольшей полнотой был выражен теоцентризм средневекового сознания. В геоцентризме Птолемея — Аристотеля, соответственно переработанном в духе христианского вероучения, была наглядно воплощена иерархическая структура мироздания. В средневековой космологии мир низший, земной, «элементарный», состоящий из четырех элементов-стихий, подверженный рождению, изменению и гибели, противостоит миру горнему, нетленному, небесному, состоящему из вечной, нерушимой субстанции, где все постоянно и неизменно, где светила движутся по совершенным круговым орбитам именно в силу своего «неземного» совершенства, приводимые в движение неподвижным двигателем, отождествленным в схоластике с богом христианства.

В этой схеме высшее духовное начало противостоит низшему, материальному. Геоцентризм в наибольшей мере отвечал теоцентризму и антропоцентризму одновременно: неподвижная Земля оказалась центром сотворенного мира, и тем самым гарантировалось центральное положение человека как божественного творения. Оппозиция «земли» и «неба» обретала не столько физический, сколько нравственный смысл. В схоластической переработке перипатетическая физика превращалась уже не только в метафизику, как у Аристотеля, она становилась теологией.

В полной мере подобное отождествление физической и ценностной иерархии предстает в «Божественной комедии» Данте, являющейся гениальным синтезом поэзии, науки, философии и теологии средневековья. Физическое восхождение из глубин ада, являющегося воплощением материального и морального «низа» мироздания, к вершинам рая по небесным сферам к лицезрению божественного триединства есть вместе с тем и возвышение нравственное. Шкала морально-религиозных ценностей совпадает с физической структурой мироздания. При этом физическая структура космоса оказывается лишь внешним выражением его сакральной сущности.

Именно поэтому онтологическое и теологическое значение космологии определило первостепенную важность астрономических проблем для всей культуры XVI столетия. Вовсе не интересом кардиналов римско-католической церкви к астрономическим наблюдениям и расчетам было продиктовано их ревнивое отношение к тем или иным вариантам космологической схемы. Не случайно собственно математический аппарат новой астрономии не вызвал у них ни принципиальных возражений, ни существенного интереса. Церковь готова была мириться с любыми расчетами, полезными для практических нужд и не выходившими за чисто «профессиональные» рамки. Поэтому так легко было принято «охранительное» и конформистское предисловие богослова Осиандера к первому изданию книги Коперника. Признать же реальность представленных в коперниканстве небесных движений церковь не могла не только из-за их противоречия текстам Священного писания (тут-то как раз могли бы найтись — и нашлись — ловкие экзегеты, способные приспособить в духе Кампанеллова уче-

ния о «двух книгах» толкование текстов к новым научным концепциям), но и из-за происходившего при этом крушения теологической картины мира, из-за десакрализации космоса, неизбежно следовавшей из гелиоцентризма.

В мире, постигаемом с помощью новых расчетов Коперника, а позднее посредством Галилеева телескопа, не оставалось места ни для сакральной структуры мироздания, ни для соответствующей ценностной иерархии. Отношение Солнца и других небесных тел к Земле становилось отношением чисто физическим. Мир небесный превращался в объект физики и астрономии: для теологии в нем не оставалось места. Мир, наблюдаемый и изучаемый новым естествознанием в физической Вселенной, уже не мог быть отождествлен с сакральным космосом христианства. Путешествия в межзвездных мирах, о которых заговорили ученики Галилея, не могли уже иметь ничего общего с тем восхождением, которое под водительством Беатриче совершил Данте Алигьери. Менялось не просто положение Земли в мировом пространстве, менялась сама структура и содержание этого пространства.

Поэтому путь развития представлений «от замкнутого мира к бесконечной Вселенной» (см. 120) не мог быть просто путем замены одного астрономического представления другим: он должен был стать пересмотром всей системы воззрений, процессом десакрализации космоса. И совершался он не в сфере одной только «чистой» науки, но прежде всего в натурфилософии. Он начался до Коперника и долгое время шел параллельно коперниканству и независимо от него, пока эти линии не сошлись в космологической системе Джордано Бруно.

Бернардино Телезио, еще остающийся в рамках геоцентризма, отвергает теологическое и метафизическое противопоставление неба и земли. Материя мира едина, это одна и та же материя, находящаяся во власти враждующих между собой активных природных начал — холода и тепла. Земля оказывается средоточием «холодного» начала и неподвижности, небо — во власти активного и движущего миром тепла. Таким образом, в космологии Телезио снимается богословское и схоластическое противопоставление земного и небесного, отвергается учение перипатетиков об особой небесной, нетленной

«пятой сущности», из которой состоят небесные тела в отличие от четырех элементов земных тел. По учению Козентинца, земля и небо «состоят из одной и той же материи, но разного характера». Небо телесно, его природа та же, что и природа подлунного мира. «От высших частей земли и моря вплоть до высших частей неба все тела состоят из той же субстанции, что и небо, то есть теплой, подвижной, тонкой и светлой, они отличаются друг от друга только большей или меньшей чистотой, большей или меньшей тонкостью» (14, 127).

Противопоставление земли и неба в философии Телезио имеет не теологический, а натуралистический характер. Вслед за ним и Патрици, отбросив Аристотелеву «пятую субстанцию», настаивал на единстве материи неба и земли. Он шел и дальше, утверждая, что небесные тела так же, как и земные, подвержены законам изменения, в доказательство чего ссылался на появление и последующее исчезновение новой звезды в созвездии Кассиопеи (см. 141, 104).

Томмазо Кампанелла первоначально принял телезианскую картину мира: земля и небо состоят из одной и той же материи, из одной и той же телесной массы, их противоположность не качественная, а физическая. Объясняя конкретную форму, которую приобретает под воздействием тепла и холода единая телесная материя, степенью ее разогревания или охлаждения под воздействием активных начал, Кампанелла высказывал мысль о связи с теплом различных состояний вещества: «стихии» (земля, вода, воздух и огонь) зависят от воздействия тепла на единую материю, а не являются раз навсегда данными и неизменными первоначальными «элементами» мироздания. «Физическая материя неба и земли и всех тел, — писал Кампанелла в «Космологии», — тождественна, как учат все философы, какие только были в мире, и все древние богословы, кроме Аристотеля, который ввел пятое неизменное и нетленное тело, которое есть небо, и четыре элемента, из коих состоит низший мир» (86, 90).

Доказывая материальную однородность Вселенной, Кампанелла дополнял доводы телезианской натурфилософии данными новейших астрономических открытий Тихо Браге и Галилея. Он ссылался на наблюдения над «сверхновой» звездой и кометами, на обнаружение спут-

ников Юпитера, фаз Венеры, на изучение солнечных пятен и поверхности Луны благодаря применению телескопа, на обнаруженное Галилеем строение Млечного пути (см. там же, 92). Все это свидетельствует об «изменчивости» неба и «небесной» субстанции: мир небесный оказывается частью единого космоса, подверженного общим законам природы.

«Эта пятая сущность небес, божественно-телесная... не причастная ни тяжести, ни легкости, не подвластная ни рождению, ни гибели, отвергающая изменение... с ее восемью, или девятью, или десятью, или одиннадцатью, или бóльшим количеством кругов, которою ограничивается все конечное...» — так иронически писал Бруно о «квинтэссенции» Аристотеля в поэме «О безмерном и неисчислимых» (65, *1*, ч. 2, 6). Все небесные тела, к которым относятся и Солнце, и наша Земля, и планеты, и звезды, «состоят из одних и тех же элементов, имеют ту же форму, тот же вид движения и изменения, место и расположение». Пародируя формулу инквизиционного приговора, Бруно окончательно разделывался со схоластической «пятой субстанцией»: «Это благороднейшее и авторитетнейшее порождение человеческой фантазии подлежит рассмотрению, испытанию, исследованию, осуждению и преданию затем в руки светских властей» (там же).

Мысль о материальном единстве земли и неба явилась важнейшей предпосылкой нового подхода к изучению движения небесных тел и построению новой космологии, порывающей с традиционной метафизикой и богословием. Небесные тела лишались своего привилегированного положения, они оказывались во власти единых физических законов. Изменения из области тленного «подлунного» мира переходили в единое пространство нового космоса. И если в результате коперниканского гелиоцентризма Земля утрачивала привилегированное положение неподвижного центра Вселенной, то благодаря развитию натурфилософских представлений о единстве мира небесные тела в свою очередь приравнивались к Земле: все они оказывались равноправными частями единого космоса. Не случайно с таким восторгом были восприняты наблюдения Тихо Браге над кометами и открытие «сверхновой» звезды в 1572 г. Само воздействие этих открытий могло быть столь значительным

только потому, что совпало с процессом формирования новой космологии. В схоластической системе они не сыграли бы такой роли и получили бы иное объяснение.

Ренессансная натурфилософия, исходя из равноправности земной и небесной материи, равноправности Земли и небесных тел, вырабатывает учение об однородности пространства и по существу отбрасывает представление о неподвижном перводвигателе. При этом она вступает в конфликт с теологизированной схоластикой, которая положила в основу своей космологической аргументации знаменитый тезис «Физики» Аристотеля: «Все движущиеся тела приводятся в движение чем-нибудь». «Следовательно, — развивал эту мысль Фома Аквинский в «Своде богословия», — необходимо придти к некоему первому двигателю, который не движим ничем, и под ним все понимают бога» (175, 18). Те же доводы мы находим и в его «Своде против язычников»: «Все движущееся приводится в движение чем-нибудь... Этот двигатель сам либо движется, либо нет. Если не движется, следовательно, предполагаем, что необходимо принять некий неподвижный двигатель, и его мы называем богом. Если же он движется, то приводится в движение другим двигателем, тогда следует либо продолжать до бесконечности, либо придти к некоему неподвижному двигателю. Но продолжать до бесконечности нельзя, следовательно, необходимо принять первый неподвижный двигатель» (174, 11). Для обоснования этих положений Фома Аквинский, используя аргументацию Аристотеля, считал необходимым доказать, во-первых, что всякое движущееся тело приводится в движение чем-нибудь и, во-вторых, что в рассмотрении причин движения нельзя идти до бесконечности (см. там же, 14).

В противоположность этой схоластической схеме натурфилософия исходит из принципа самодвижения тел, вследствие чего в физически однородном космосе не остается места для «духовного двигателя», внешнего по отношению к небесным телам. Разрабатывая новую картину мира, натурфилософия выступала против антропоморфных и антропоцентрических представлений. Бог создал мир «лишь ради себя» как высшей цели бытия, «а не для нас, как иные твердят безрассудно, в храмах взывая», — писал Марчелло Палинджении (125, 90).

Поэт-философ стремился освободить космологию от представлений о внешних двигателях небесных тел и едко высмеивал подобные представления:

Но полагают иные, что боги вращают светила,
Каждый навек прикреплен соответственно к сфере небесной,
Словно бы мельничий жернов тягчайший вращать принужденный,
Ночью и днем непрестанно таща на себе эту ношу,
И на мгновенье не смея устроить себе передышку.
Счастлива участь богов у светил в услужении рабском!
(125, 307).

В учении об «интеллигенциях» («богах», согласно языческой терминологии гуманистов), приводящих в движение небесные сферы, он видел проявление все того же смехотворного антропоцентризма:

Что же за честь и корысть, что за выгода и наслажденье
Заключены для богов во вращенье небесного круга?
Чтоб для бессмысленных смертных устраивать жизни удобства,
Жизнью зверей и скотов, или птиц, или рыб управляя?
Видано ль, чтоб господа находились у слуг в услуженьи?
Боги себя обрекли на вечное рабство у смертных,
Им обеспечив питанье и пастбище глупой скотине?
Разве не высшей свободы достойны бессмертные боги,
Чтобы нестись без препон, куда лишь возникнет желанье?
(там же).

Впрочем, не заботой о свободе богов продиктованы эти строки «Зодиака жизни». Речь идет об ином: об освобождении космоса от богов, о новом понимании неба, которое из обители богов превращается в сферу действия природных закономерностей, о новом понимании природы как воплощенного в вещах нерушимого закона, пусть и исходящего от бога, но вечного и неизменного, не подверженного божественному произволу. Задаваясь вопросом: «Движимы звезды и небо силой богов, иль своей, или некоей силой природной?» (там же), он безоговорочно утверждал первенство природного начала:

...тела небесные сами
Движимы формой своей, наподобье того как стихии,
Ибо мощнее природы нет в мире причины движенья.
Бог лишь властен над ней, и помимо всевышнего бога
В мире нет ничего ни выше, ни лучше природы
(там же, 309).

Отказ от внешних по отношению к природе, чуждых ей причин и источников движения ведет к трактовке движения как самодвижения, возникающего от внутрен-

них, имманентных причин. Именно в этом смысл ренессансного натурфилософского гилозоизма: источником движения оказывается свойственная материи и природе всеобщая одушевленность, жизненное начало, разлитое в космосе. Унаследованное от неоплатонической традиции представление о мировой душе получает в итальянских натурфилософских системах XVI столетия натуралистическую трактовку. Одушевленность как причина движения живых существ переносится на космос в целом. Тот же Марчелло Палинджении писал:

> ...ибо причина движенья
> Тел — это жизнь: ведь всякое мертвое тело
> Чуждо движенью
>
> (там же, 156).

Джироламо Кардано одушевленностью объяснял постоянное и неизменное движение неба: «Небо же, хотя никогда не знает покоя, не ведает и утомления, поскольку обладает повсюду пребывающей душой» (89, 94). Вслед за «абсолютно бесконечной» и «самой по себе вечной» природой, т. е. богом, он располагает «относительно», или «вторично», бесконечную природу — «душу всех сущностей или жизней», которая расчленяет изначальное единство, и мировую душу, которая является единой во множественности вещей и обладает вечностью уже не сама по себе, но от бога, и душу, движущую мир, уже «ограниченную развернутой вечностью» (см. 110, *2*, 624—625). В этой иерархии мировая душа отождествляется с вечным, пусть и зависящим от божественного первоначала, природным началом: «душа», природа и жизнь оказываются понятиями почти тождественными и синонимическими.

Джироламо Фракасторо отвергает «интеллигенции» перипатетиков как двигатели небесных кругов: «ум», направляющий движение этих кругов, «не есть мировая душа, но некая особая природа, получающая от мировой души и бытие, и силу» (105, 150). Причину гармонии мира он усматривает в «симпатии и антипатии» вещей, в скрытом в самой природе внутреннем согласии, которое определяется стремлением к самосохранению (см. там же, 56—76).

Бернардино Телезио видит источник движения в природе вообще и в космосе в частности в активном начале,

тепле; поскольку тепло находится в самой материи природных тел, то и источник их движения следует искать в них самих, а не во внешних по отношению к ним двигателях. Небо, как и другие тела, обладает способностью к движению «по своей собственной природе» и «движется от своей собственной сущности», так как оно «горячее и состоит из огня», а «движение является действием, присущим огню» (172, 63). Поэтому и не следует искать абстрактные обособленные и неподвижные двигатели.

Учение Аристотеля о перводвигателе Телезио называет «темным». Его нельзя воспринять воображением, оно противоречит ощущениям и покоится на весьма слабых основаниях. «Ибо небо, будучи конечным и телесным, не нуждается в этом бестелесном и неподвижном двигателе... Для того чтобы нечто существовало вечно и в бесконечном времени, чтобы оно бесконечно действовало соответственно своей природе, нет необходимости, чтобы оно было бесконечно или бестелесно или нуждалось в чем-либо ином такого рода, нужно только, чтобы... оно не подвергалось воздействию противоположности и изменению, и тогда будет существовать вечно и никогда не прекратит своего движения и не будет для этого нуждаться ни в чьей помощи. Поэтому небо, будучи конечным и не подвергаясь изменению от какой-либо противоположности, будет существовать бесконечное время и никогда не прекратит своего движения, никогда не утомится от своего действия, но от него самого будет сохранять свою природу, постоянно набирая силу движения и мощь» (173, *2*, 757).

В качестве «некоего полностью одушевленного существа» трактует Вселенную в «Перипатетических вопросах» Андреа Чезальпино: «некоторым образом все сущее исполнено души», в космосе существует «некое живое тепло», являющееся причиной движения и жизни (90, 22; см. также 166, *2*, 231; 246).

Одушевленностью объясняет движение Земли и небесных тел Франческо Патрици: «Все звезды — это живые существа, одаренные разумом» (141, 102). Всеобщая одушевленность природы есть единственное объяснение движения. Движение объясняется жизнью, но и сама жизнь трактуется как общее начало движения: «Все, что движется, движется потому, что причастно жизни. Жизнь есть не что иное, как движение сущности в самой себе.

Стало быть, если сущность и сущее движутся, они движутся благодаря внутренне присущей им жизни» (там же, 30). Жизнь — это внутреннее движение, или, вернее, присущее всем вещам начало самодвижения.

Одушевленность присуща всему миру: «...не только небеса и их части, но также и элементы, сколько их есть, и отдельные их части, не отторженные от целого, одушевлены» (3, *2*, 151). Подобное понимание одушевленности как внутреннего начала движения потребовало от Патриции пересмотра Аристотелева определения души. Душа у Патриции — широко понимаемая способность к движению; у нее нет необходимости обладать специальными органами: каждое существо в одушевленном мире живет своей особенной и не похожей на жизнь органических тел жизнью, заключающейся в способности к самодвижению.

«Мир — совершеннейшее из всех тел. Следовательно, он совершеннее тел муравьев, тараканов и иных такого же рода неисчислимых ничтожеств мира. А все они одушевлены и живут, обладая каждый свойственной ему душой. Почему же самое совершенное из всех тел должно быть лишено души и уподобиться трупу? Элементы, которые своей массой заполняют массу мира и своим совершенством восполняют его совершенство, — почему и они должны быть лишены своих душ?» Мир как величайшее тело пассивен. Не располагая активными силами, он не мог бы противиться распаду, и, «чтобы сохраняться в своей сущности, он нуждается в высшей и более мощной природе, и именно в бестелесной...». Эта бестелесная сила — душа, которая пронизывает мир, проникает в него и, являясь «нерасторжимой связью целого», «одушевляет, оживляет и движет» мир (там же, 153). Если бы не было души, пишет Патриции, то «не было бы ни возникновения, ни гибели, ни изменения, ни превращения вещей, и мир лежал бы неподвижным телом, подобно трупу...». Именно благодаря мировой душе мир «прекрасен и заслуживает наименования космоса» (там же, 154).

С понятием мировой души у Патриции связано и представление о природе. Все тела причастны природе, «ибо от нее получают свое состояние, движение и жизнь». Сама же природа есть «не что иное, как единая жизнь всего мира, зависящая от души как от своей причины». Душе же природа причастна потому, что дает жизнь, дви-

жение и покой мировому телу. Душа получает свои силы от мирового ума, ум — от жизни, жизнь — от сущности, сущность — «от идеи природы и от первого ее единства». Каковое единство «есть и цвет, и источник самой природы». В результате такого иерархического круговорота мы от природы восходим к природе и от всеобщей природы вещей — единого — нисходим к природе, воплощенной в теле мира: «А это единое переносит свойственные ему силы через первую сущность природы, через первую ее жизнь, через ум ее первый и через первую ее душу в природу, пребывающую и обитающую в мировом теле» (141, 27).

В философии Джордано Бруно «душой мира» именуется внутренняя способность материи к движению и образованию форм. Она является всеобщей формой мира, формальным образующим началом всех вещей. Душа мира противопоставляется у Бруно чистым формам, отделенным от материи идеальным отпечаткам и иным «химерам и фантазиям»; в отличие от них она — внутренняя действующая причина вещей. Ее главная способность — всеобщий ум, который, будучи физической действующей причиной, «наполняет все, освещает Вселенную и побуждает природу производить свои виды». Всеобщий ум является внешней причиной по отношению к отдельным вещам; по отношению к материи он — «внутренний художник», «потому что формирует материю и фигуру изнутри» (8, 204).

Считая «насильственным и случайным» движение от внешней силы, Бруно настаивает на внутренних источниках движения, на принципе самодвижения вещей. Естественное, говорит он, «начало внутреннее, которое само по себе движет вещь куда следует» (там же, 143). Именно в идее самодвижения смысл гилозоизма Бруно, его учения о всеобщей одушевленности в природе. Говоря, что «мир одушевлен вместе с его членами», Бруно имеет в виду прежде всего именно эту способность к движению, разлитое в природе «жизненное начало»: «Сколь бы незначительной и малейшей ни была вещь, она имеет в себе часть духовной субстанции, каковая, если находит субъект, стремится стать растением, стать животным, и получает члены любого тела, которое обычно называется одушевленным...» (там же, 211). Речь идет именно о возможности жизни и сознания, прису-

щей всей природе в целом: «...если они в действительности не обладают одушевленностью и жизнью, то все же они обладают ими сообразно началу и известному первому действию». Сама же степень одушевленности связана с «подходящим субъектом», с особенностями строения материи (там же, 212).

Существенно и другое: материя и форма, Вселенная и мировая душа в реальной действительности совпадают. «Материя, — писал Бруно в «Светильнике тридцати статуй», — в действительности не отделима от света, но различима только лишь с помощью разума... Материя — это природа или вид природы, неотделимый от другого вида или от другой природы, каковая есть свет, и от слияния их рождаются все природные вещи» (65, *3*, 29—30). Этот свет, именуемый также душой мира, все проникает и присутствует во всем. Духовная и телесная субстанции «в конечном счете сводятся к одному бытию и к одному корню» (8, 247). Эту мысль Джордано Бруно излагал студентам Сорбонны, когда читал лекции об атрибутах божества, об их совпадении в высшем единстве. Эту же мысль развивал он перед инквизиторами: «...в божестве все атрибуты представляют собой одно и то же... различия в божестве возникают вследствие деятельности разума, а не вследствие субстанциальной истины» (25, 362—363).

На принципе самодвижения настаивает и Томмазо Кампанелла. «Все, что движется естественно, получает движение от самого себя, а не от особого двигателя», — говорит он в «Философии, доказанной ощущениями» (68, 515). На смену внешним двигателям небесных сфер и светил приходит в космологии (и в этом он последователь Телезио) внутренний источник движения. «Нет насильственного движения в небе... — поясняет он в «Главном итоге». — Достаточно тепла, чтобы приводить в движение небо». Тепло оказывается причиной не только механического движения земных тел и небесных светил, но и причиной всякого вообще движения и изменения в природе: оно есть «истинная причина возникновения, изменения и гибели вещей» (79, 220; 224).

Природе в целом, ее пассивному и активному началам, всем вещам свойственно заложенное в них стремление к самосохранению. Но для того чтобы стремление это осуществить, для того чтобы бороться с противополож-

ным, враждебным началом, одна противоположность должна знать о существовании другой. Таким образом, всей природе должна быть, по мысли Кампанеллы, свойственна всеобщая способность к ощущению. «Следовательно, все вещи чувствуют», — формулирует свой вывод калабрийский философ в работе «О способности вещей к ощущению» (77, 12).

Ощущение пронизывает весь космос. Оно присуще «основе бытия» — пространству, которому свойственна «любовь к самосохранению», в силу чего оно, страшась пустоты, вовлекает в себя материю; оно заложено в материи: ведь она стремится к формам, а «следовательно, ощущает, ибо всякое стремление рождается от сознания»; оно свойственно и активным началам, ведущим борьбу за обладание материей; оно присутствует во всех вещах, которые «испытывают наслаждение от самосохранения и неудовольствие от собственной гибели».

Итак, весь мир «есть чувствующее животное, и все его части наслаждаются общей жизнью» (там же, 26). Это не значит, что способность к ощущению свойственна всем материальным телам в равной мере. «Все вещи обладают способностью к ощущению в такой мере, в какой это необходимо для их самосохранения, а поэтому одни — в большей, другие — в меньшей степени» (там же, 17). Говоря об ощущении, свойственном материи, Кампанелла подчеркивает, что это — не «животное», а «естественное», т. е. присущее всей природе, ощущение.

Одушевленность есть главная причина движения небесных тел. В гимне «К Солнцу», написанном в подземелье неаполитанской тюрьмы, Кампанелла писал:

> В чувстве и жизни тебе отказали пустые писаки,
> Тем перед мошкой тебя тщились они умалить.
> Я написал, что они — еретики и злодеи,
> Ими в отместку за то заживо я погребен.

В примечании Кампанелла пояснял: «Многие утверждают, что мошка благороднее Солнца, поскольку она обладает душой; автор же говорит, что Солнце само есть чувство и жизнь, и оно дарует ее низшим существам» (67, 229).

Мысль об одушевленности самодвижущегося космоса служила важнейшей предпосылкой новых космологических теорий.

ГЛАВА ПЯТАЯ



БЕСКОНЕЧНАЯ ВСЕЛЕННАЯ И БОГ

Центральное место в кругу проблем философской мысли XVI столетия принадлежит проблеме бесконечности. Ее значение выходит далеко за рамки истории естествознания и собственно космологии. Переход от представления о замкнутом мире к концепции бесконечной Вселенной означал радикальный пересмотр основных онтологических категорий. Вместе с тем проблема космологии оказалась неразрывно связанной с теологией, ибо прежде всего необходимо было выяснить вопрос об отношении конечного (или бесконечного) мира к бесконечному (или ограниченному) божественному могуществу.

Именно такова была постановка проблемы бесконечности в средневековой философской и теологической традиции. Перенесенная в средневековую идеологическую атмосферу, старая проблема античной философской мысли приобретала совершенно новое звучание. Одновременно с усвоением аристотелизма возник вопрос о его толковании в свете христианского богословия.

По Аристотелю, перводвигатель, придающий движение небесным сферам и через них всему ограниченному космосу, бесконечен во времени. Тем самым обеспечивается вечное существование (конечного в пространстве) мира и его вечное движение. Вместе с тем перводвигатель оказывается неизбежно конечным в своем могуществе: если мир конечен в пространстве, то нет нужды в бесконечном по силе источнике его движения. Более того, эта бесконечная мощь становится не только ненужной, но и невозможной: обладая бесконечной си-

лой, перводвигатель мгновенно передавал бы движение конечному миру, что противоречит самой природе движения как последовательности.

Созданная Аристотелем стройная система мироздания приходила в непримиримое противоречие с религиозным учением о бесконечном божественном могуществе, и противоречие это оказывалось не менее глубоким и разительным, нежели другое, тоже связанное с адаптацией аристотелизма христианским средневековьем: учение Стагирита о вечности мира не могло быть согласовано с догмой о сотворении мира «из ничего» и во времени.

Приняв учение Аристотеля о перводвигателе как причине бытия, включив в своды схоластического богословия «первый путь» доказательства бытия божия «от движения», ортодоксальная философско-теологическая доктрина не могла смириться с учением о вечности и несотворенности мира, отнеся, впрочем, догмат о сотворении мира к числу философски и рационально недоказуемых и долженствующих быть принятыми на веру. Приняв же Аристотелево учение о конечности мира в пространстве, теологизированная философия правоверных схоластов не могла принять следующее из космологии ограниченной Вселенной умаление божественного могущества.

Конфликт резко обозначился в последней трети XIII столетия в связи с выступлением парижских аверроистов. Стремясь сохранить верность аристотелизму в его натуралистическом истолковании, воспринятом от Великого Комментатора из Кордовы, они, приняв вечность мира, отвергали не только актуальную бесконечность Вселенной, но и бесконечность божественной мощи, не согласуемой (в рамках «философской» истины) с конечностью мироздания. Выводы эти были осуждены в 1277 г. епископом Парижским Этьеном Тампье во втором антиаверроистском эдикте. Среди осужденных тезисов мы встречаем и такие: «Бог обладает бесконечной силой во времени, но не в деянии»; «первая причина не может создать многие миры» (100, *2*, 38; 76). Такая позиция на протяжении веков будет характерна для независимого от постулатов веры университетского аристотелизма вплоть до Пьетро Помпонацци и автора анонимных лекций, читанных в Падуанском университете в начале XVI столетия. Последний пришел к выводу о двояком отношении

бога к бесконечности: в качестве конечной (целевой) причины он бесконечен во времени, так как определяет собой вечное существование мира; в качестве же причины действующей он конечен, так как придает движение конечному космосу, ограниченному в пространстве (см. 151, 211).

Нельзя, однако, согласиться с французским историком науки П. Дюэмом и его новейшими последователями, готовыми видеть в запрете 1277 г. чуть ли не момент зарождения новой науки: осуждая аверроистские тезисы об ограничении божественного могущества, епископ Тампье якобы тем самым допускал возможность бесконечности Вселенной и множественности миров. Полемика против аверроистов носила сугубо теологический характер. Осуждая тезис о том, что бог не может создать многие миры в силу ограниченности божественного могущества, богословы защищали свободу божественной воли, божественного творения — и только. Об актуальной множественности миров, равно как и об актуально бесконечной Вселенной, речи не было. Ортодоксальная позиция исходила из того, что бог в силу своего совершенства и всемогущества мог бы создать и бесконечную Вселенную, и множество миров, но, обладая свободой, не хочет сделать это, да и не должен, ибо это нецелесообразно.

Истолковав аристотелевский перводвигатель как бога-творца, как всемогущего, совершенного и свободного в своем деянии бога религиозного откровения, ортодоксальное богословие, прежде всего в лице Фомы Аквинского и Иоанна Дунса Скота, направило острие своей полемики уже не столько против аристотелевско-аверроистского ограничения бога, сколько против тех инфинитистских выводов, которые могли быть сделаны из представления о боге, как ничем не ограниченном активном начале Вселенной.

Иоанн Дунс Скот, отстаивая бесконечность божественной мощи, подчеркивал, что бога следует понимать не только как перводвигатель, но и как «первое сущее», которое «требует бесконечного совершенства»; если бы оно не являлось само по себе бесконечным, оно не могло бы обладать совершенством. В то же время, пытаясь согласовать это утверждение с учением о конечности мира, он видел в самоограничении творения (конечным ми-

ром) проявление безграничной божественной свободы (см. там же, 67—92).

Фома Аквинский посвятил проблеме бесконечности как атрибута бога (и исключительно бога) седьмой «вопрос» первой части своего «Свода богословия» (см. 175, 47—51). Бесконечность, по учению Фомы, является неизбежным атрибутом божества, предполагаемым его совершенством; творение не может быть равным богу в одном из его атрибутов. «Один лишь бог по сущности и абсолютно бесконечен; все же прочее само по себе конечно и является бесконечным лишь в определенном отношении». Эта последняя оговорка означает только потенциальную бесконечность. Все актуально сущее обладает определенной формой и, стало быть, формой этой ограничено. Будучи ограниченной в каждый данный момент бытия одной определенной субстанциальной формой, материя потенциально может принять любое число других форм. Это и значит, что актуально она всегда конечна, и ее «бесконечность в известном отношении» означает лишь то, что она «находится в потенции к бесконечному числу фигур» (там же, 47—48).

Отвергая бесконечность материального мира, Фома связывает это с представлением о сотворении материи и о материи как чистой возможности: «Первая материя не существует в природе сама по себе, так как она не есть актуально сущее, но является лишь возможностью». Она «и потенциально бесконечна не абсолютно, но лишь в известном отношении: ибо ее потенция простирается лишь по отношению к природным формам» (там же, 48).

Не может быть бесконечным природное тело, ибо оно обладает определенной субстанциальной формой и определенной количественной мерой. Кроме того, всякое природное тело обладает движением, бесконечное же (и здесь Фома повторяет известную аргументацию из «Физики» Аристотеля) не может обладать ни прямым, ни круговым движением. Движение в соответствии с Аристотелевым учением о движении к «естественному» месту означало бы, что движущееся находится вне своего места, что невозможно для материально бесконечного, «ибо оно займет все место, и всякое без различия место окажется его местом» (там же, 48—49). Невозможно далее, утверждает Фома, и существование актуально бесконечного множества, ибо «всякое сущее в природе множе-

ство сотворено, а все сотворенное ограничено определенной волей творца» и должно быть ограничено определенным (конечным) числом (там же, 50—51).

В аргументации Фомы Аквинского особенно существенно глубокое понимание неразрывной связи проблемы бесконечности с исходными онтологическими предпосылками. Представление о бесконечной Вселенной требовало полного и решительного переосмысления всех основных понятий, прежде всего понятия бога и материи, ибо только бог, ограничивающий свое деяние волей, совместим с конечным, замкнутым миром; и только сотворенная (и во всяком случае пассивная), остающаяся чистой возможностью материя могла быть лишена атрибута бесконечности. Представление о конечной Вселенной связывалось с ограничивающей, определяющей ролью формы в возникновении природных сущностей.

В строгой системе томизма явственно ощутима и передана та опасность, которую представляла инфинитистская космология для ортодоксальной теологии и базирующегося на ней философствования: принятие бесконечной Вселенной требовало полного пересмотра традиционных и в схоластическом аристотелизме, и в богословии представлений о материи и форме, о пространстве и движении и, наконец, о боге. Все это в полной мере станет очевидным три столетия спустя, когда при обосновании новой космологии Джордано Бруно возникнут и найдут новое решение все эти проблемы. Не случайно бесконечная Вселенная Бруно окажется «бесформенной», «неизмеримой» и «неподвижной». В ней не будет места для аристотелевской трактовки пространства, в ней иначе будут сформулированы законы движения, материя окажется «божественной», а бог отождествится с природным и даже материальным началом. Между томистским противопоставлением бога и природы и пантеистическим их отождествлением и лежит путь развития инфинитистской космологии в европейской философии XIV—XVI вв.

Средневековая мысль как в ортодоксальном, томистском или скотистском ее варианте, так и в варианте аверроистском не знала бесконечной Вселенной. Несоизмеримость бесконечности бога и ограниченности мироздания подчеркивал и Данте:

Тот, кто очертил
Окружность мира, где и сокровенный,
И явный строй вещей распределил,
Не мог запечатлеть во всей вселенной
Свой разум так, чтобы ее предел
Он не превысил в мере несравненной
(21, 396).

Правда, проблема актуальной бесконечности подвергалась в поздней схоластике (преимущественно в первой трети XIV столетия) всестороннему обсуждению, но применительно не к бесконечности пространства или материальной Вселенной, а к вечному существованию мира. Это был единственный аспект проблемы бесконечности, вместимый в рамки аристотелизма. Впрочем, и здесь, разумеется, не подвергался сомнению принцип сотворения мира. Речь шла о сотворении мира «от века», о чисто логической допустимости вечного существования мира. Анализу подвергался вопрос о том, является ли представление о сотворенном и вместе с тем от века существующем мире внутренне противоречивым. Оксфордские, парижские и болонские «мастера диалектики» обсуждали вопрос о том, мог ли бы бог сотворить вечный мир.

Из трех допустимых решений (первое аристотелевское: мир вечен; второе церковное: мир не вечен и вечным быть не может; третье: мир не вечен, однако мог бы быть вечным) самые смелые «инфинитисты» XIV столетия останавливались на последнем и тем самым допускали возможность бесконечности во времени. Доходило дело и до признания возможности для бога создать актуально бесконечное «в отношении величины, множества, совершенства и силы», но не «абсолютно бесконечное», а лишь «бесконечное в известном отношении», что означало исключение для сотворенного мира всякой возможности достичь хотя бы в каком-то смысле полноты божественного совершенства (см. 100, *1*, 41—85).

Не случайно один из участников дискуссии заключал свой трактат о вечности мира и проблеме бесконечности словами, достаточно четко выражавшими безвыходность ситуации даже для наиболее изощренных мыслителей эпохи: «Я не хочу далее углубляться в этот софизм, ибо это бесконечный хаос» (там же, 84—85). В упорядоченную систему схоластического знания проблема актуаль-

ной бесконечности вносила нечто чужеродное, воспринимавшееся как хаос, как нарушение гармонии. Ограниченные двойными рамками религиозной догмы и аристотелизма, притом не только Аристотелевой физики и космологии, но и онтологии, схоласты не могли даже и поставить проблему бесконечности Вселенной. В пределах аристотелизма, в границах схоластического метода проблема оставалась принципиально неразрешимой.

Первые в средневековой философии попытки выйти за пределы замкнутого космоса аристотелизма возникают вне схоластической традиции и вопреки ей. Живший в XIV — начале XV в. в Испании еврейский философ Хасдаи Крескас снова выдвинул «идею бесконечного мира» (47, 49). Характерно, что мысль эта была связана с полемикой против всех основных положений Аристотелевой физики и космологии. Крескас отверг учение о перводвигателе, полагая, что зависимость мира от бога не нуждается в доказательстве «от движения». Он доказывал возможность существования пустоты, понимая пространство как абсолютную протяженность, независимую от тела, считал время длительностью, независимой от движения, утверждал, что мир вечен во времени и бесконечен в пространстве. Однако идеи эти, не получившие развернутого обоснования и облаченные еще в значительной мере в мистическую форму, не имели распространения в латинской философской литературе и (до Спинозы, знакомого с сочинениями Крескаса) не оказали на нее сколько-нибудь заметного влияния.

Действительный поворот в космологических идеях средневековья в сторону представления о бесконечности связан с творчеством Николая Кузанского. Учение о безграничности космоса является у Кузанца прямым следствием его мистического пантеизма. Бог в его отношении к миру трактуется им вне категорий схоластической теологии и перипатетического учения о перводвигателе. Бог есть всеохватывающее и всепроникающее начало, а не принцип, извне творящий и организующий материальную Вселенную. Он «есть окружность и центр, так как он везде и нигде» (36, 100). Мир, поглощаемый таким образом богом, не может иметь самостоятельного, отграниченного от бога существования, а стало быть, и замкнутой фигуры с самостоятельными окружностью и центром в духе традиционной Аристотелевой космоло-

гии. Нигде в космосе «вне бога нельзя отыскать точной, равноотстоящей от различных точек, окружности, потому что он один — бесконечное равенство» (там же, 97).

В результате такого отождествления природного космоса с богом (а не бога с природой, и в этом состоит кардинальное отличие мистического пантеизма Кузанца от натуралистической его переработки в натурфилософии итальянского Возрождения) мир имеет «свой центр повсюду, а окружность нигде» (там же, 100). Тем самым Земля лишается своего традиционно привилегированного положения центра Вселенной; не она, а бог «является и центром земли, и всех сфер, и всего того, что есть в мире...». Поэтому бессмысленно приписывать Земле неподвижность, равно как и полюсам замкнутой небесной сферы: «...нельзя найти для звезд середины, равноотстоящей от полюсов» (там же, 98). Подобно тому как Земля при такой системе мироздания не может являться неподвижным центром мира, так сфера неподвижных (фиксированных) звезд не может считаться его замыкающей окружностью.

Было бы неверно видеть в космологических теориях Николая Кузанского «предвосхищение» коперниканства: отвергая неподвижность Земли, он вовсе не отдавал предпочтения какой-либо, скажем гелиоцентрической, схеме движения небесных тел по сравнению с Птолемеевой картиной мира. Но, расшатывая традиционное представление о космосе, он открывал путь к десакрализации данной космологической схемы. Он снимал теологическое оправдание привилегированного положения Земли. Точно так же замкнутость мира означала бы, что он «имел бы, таким образом, в себе свое начало и конец, и сам был бы завершен в отношении чего-то другого». В то же время признание актуальной бесконечности материальной Вселенной означало бы такое уравнение мира с богом, на которое Николай Кузанский не решался. Поскольку «невозможно, чтобы мир был заключен между материальным центром и окружностью», и поскольку мир вместе с тем «не бесконечен», «нельзя считать его конечным потому, что он не имеет границ, между которыми заключен» (там же, 97).

Безграничность космоса оказывалась лишь проявлением бесконечности божественного первоначала. Поглощаемый богом мир не обладал собственной бесконечно-

стью. Но философия Николая Кузанского, несомненно, явилась одной из предпосылок космологической революции XVI столетия. Не меньшее значение имели возрожденные гуманистами традиции античного атомизма и пантеистические тенденции Платоновской академии.

Впрочем, учитывая несомненное воздействие на натурфилософию итальянского Возрождения инфинитистских представлений Демокрита — Эпикура — Лукреция, следует иметь в виду важность их преломления в теологизированной философской мысли эпохи. Выводы античных мыслителей о бесконечности Вселенной не могли быть механически перенесены в иную структуру философского знания, характерную для европейского XVI века. Необходимо было решение этих проблем в связи с центральной проблемой отношения бога и мира.

Идея бесконечности Вселенной требовала отказа не только от геоцентризма старой астрономии, но и от антропоцентризма средневекового и ренессансного мировоззрения. В своей поэме «Зодиак жизни» Марчелло Палинджении Стеллато отказывается признать привилегированное положение людей в (бесконечной!) Вселенной. Человек не может претендовать на особое и исключительное положение в мире, если мир этот бесконечен. Бесконечность Вселенной есть необходимый результат божественного всемогущества, правда, при условии, что бог оказывается при этом лишенным свободы воли и воплощает необходимость природного закона. Марчелло Палинджении опровергает тех, кто считает, что

> ...нет ничего за пределами неба
> И что предел бытия ограничен эфирною сферой,
> Дальше ее не дано простирать свои силы природе.
> Скована сферой, она пребывает в бессильном покое.
> Разум, однако, велит нам считать, что все это ложно
> (125, 325).

Аргументация «Зодиака жизни» направлена против схоластического ортодоксального представления о боге, чье могущество может быть ограничено его волей. Полемика ведется в области не столько теологической, сколько собственно философской. Речь идет о преодолении антропоморфных представлений о боге:

> Если вещам наступает предел за эфирною сферой,
> Что же не создал их бог? Иль ему не хватило уменья,

Или в безделье он сник, к своему неспособный искусству?
Или не смог? Но и то, и другое отвергнем по праву,
Ибо знание бога не замкнуто внешним пределом;
Сила и мощь божества никакой не потерпят границы,
В мире ведь нет ничего, что его бы в себе заключало,
Ставя деянью предел. И сам он себе — не помеха
(там же).

Если могущество бога безгранично, то и божественная свобода не может поставить предел этой мощи, ибо свобода — не в ограничении, а в осуществлении:

Стало быть, нет ничего, что его ограничит пределы.
Но и себя самого обуздать не захочет всесильный.
Кто же, свободен вполне, сам поставит предел своим силам,
Если он может их распространить без конца и без края?
(там же).

Ортодоксальное учение о самоограничении божественной воли, полагающей предел творению, опровергается в «Зодиаке жизни» доказательством внутренней противоречивости такого представления о боге. Тем самым, обосновывая учение о бесконечности Вселенной, автор решительно трансформирует и учение о боге, заменяя антропоморфное его изображение в духе религии откровения трактовкой очевидно пантеистической:

Разум нас в том убедил, и мы заключаем неложно:
Быть бесконечным должно всемогущего бога деянье,
Чтоб милосердие не было тщетным и мудрость бесплодной.
Ибо когда за пределом небес он умеет и может
Бóльшим мир сотворить и сам же того не желает,
Тщетным окажется это уменье и мощь бесполезной.
Если же он, обладая бескрайнею силой творенья,
Не захотел воплотить в бесконечности это искусство,
То не напрасно ль присвоил себе он создателя имя?
Втуне оставшийся дар назовем ли великим искусством?
(там же, 326).

Итак, возможность и действительность должны совпасть в боге, неизбежным следствием чего является бесконечность Вселенной:

Все, что способен создать, созидает господь всемогущий,
Так чтобы сила его не томилась в ленивом безделье.
Если он мог сотворить бесконечность, то, значит, и создал
Мир бесконечным, явив целиком безграничную силу
(там же).

Однако бесконечная Вселенная платоника Марчелло Палинджении нематериальна. Это бесконечное пространство, заполненное бесконечным бестелесным светом. Телесную, материальную бесконечность автор «Зодиака жизни» отвергает:

Но что может телесное быть бесконечным, то отрицает
Аристотель ученый, и я с ним в этом согласен.
А потому и считаем мы, что за пределами неба
Тела нет, но лишь свет бестелесный, безмерный и чистый,
Свет, пред коим померкнет сияние нашего Солнца,
Свет запредельный и неразличимый земными очами,
Свет бесконечный, всегда из себя излучаемый богом
(там же, 326—327).

Космология бесконечности Марчелло Палинджении еще уживается с геоцентризмом, и в этом ее несомненное внутреннее противоречие: отказ от замкнутой Вселенной не должен был сочетаться с признанием неподвижного центра мира. Приняв Птолемееву схему мироздания, автор «Зодиака жизни» сохранил и качественную разнородность пространства: телесной материальной Вселенной от Земли до звездной сферы противостоит бесконечная область бестелесного света. В рамках геоцентризма противоречие это оставалось непреодолимым. Путь к подлинно новой картине мира шел через коперниканскую революцию.

Вместе с тем противопоставление Палинджении и Коперника, во многих отношениях справедливое, представляется недостаточным. Поэтому не совсем прав А. Койре, который пишет: «Между ними нет ничего или почти ничего общего. Они были так далеки друг от друга, как если бы их разделяли столетия» (120, 28). Поэтические прозрения феррарского философа и строгие научные построения великого польского астронома вели в одном направлении.

Несмотря на сохранение в «Зодиаке жизни» геоцентрической картины мира, мысль о бесконечности Вселенной подрывала основы старой космологии. Оставив Землю в центре, Палинджении лишил ее права на привилегированное положение в космосе. Мир создан не для людей, Земля не обладает никакими преимуществами перед небесными телами, само понятие центра бесконечного пространства оказывается крайне сомнительным.

Геоцентризм лишается теологического и общефилософского оправдания. Даже наличие разумных существ не является исключительным свойством «земного круга»:

> Ибо своих поселенцев и воздух, и небо, и звезды
> Тоже имеют, а кто отрицает, тот завистью движим
> К этим блаженным и неразумно поносит
> Божье величье. Ведь разве же не богохульство
> Небо пустыней считать, лишенной своих поселенцев?
> (125, 162—163).

Резкая полемика против антропоцентрических представлений (вплоть до допущения иных форм разумной жизни на других небесных телах) делала центральное положение Земли по меньшей мере необязательным.

Роль коперниканства в научной революции XVI столетия достаточно очевидна. Представляется особо существенным отметить философское значение открытия Николая Коперника, тем более что именно вокруг мировоззренческих выводов из новой картины мира шла основная полемика: собственно математическая часть книги Коперника «О вращении небесных сфер» ни у кого, кажется, не вызывала сомнений.

Новая «система мира» наносила удар прежде всего по иерархической структуре мироздания, по принятой в схоластике иерархии сущностей. Вот как, например, представлял себе строение мира один из самых свободомыслящих деятелей университетской науки и философии начала XVI в. Пьетро Помпонацци. «Прежде всего, — писал он в трактате «О фатуме, свободе воли и предопределении», — следует рассмотреть неравенство, существующее во Вселенной. Во-первых, среди самих интеллигенций, поскольку, как это всеми принято, нет двух интеллигенций, обладающих одинаковым совершенством, но одна менее совершенна, чем другая, и одна подчинена другой. Подобным же образом, как это очевидно, обстоит дело и с небесными телами, ибо одно содержимо другим, и низшее как бы восхищается высшим. Спустимся, далее, к сущностям подлунного мира и увидим четыре элемента, неравные по силе и совершенству. Затем перейдем к несовершенным вещам, состоящим из соединения элементов, и к совершенным неодушевленным предметам, потом к растениям, затем к низшим животным, пока не достигнем человеческой природы, кото-

рая, как это общепринято, является совершеннейшей в подлунном мире. При таком рассуждении становится с любой стороны очевидно, что нельзя найти и двух видов, которые бы обладали равной степенью совершенства» (150, 193). Помпонацци здесь не оригинален. Недаром он постоянно ссылается на общеизвестность и самоочевидность излагаемых им положений. Это общее место тогдашнего философского сознания.

Превращение Солнца в центр движения планет, а Земли — в одно из движущихся небесных тел упразднило иерархию небесных сфер. Но дело не ограничивалось только космологией. Коперниканство отменяло Аристотелеву физику с ее системой «естественных» мест, ликвидировало иерархию четырех элементов, среди которых Земля должна была находиться в центре и «внизу», а огонь — «вверху» (понятно поэтому, что Телезио не мог воспринять систему Коперника, а Кампанелле пришлось мучительно изживать элементы телезианской натурфилософии по мере принятия коперниканства). Гелиоцентризм неизбежно вел к отказу от противопоставления «подлунного» «элементарного» мира Земли нетленному небесному миру «пятой сущности». Он означал отказ от принципа неоднородности пространства, вводил принцип относительности движения. Движение Земли объявлялось столь же естественным, как и движение планет. Все это вело к пересмотру всей Аристотелевой физики, и не случайно столь большое значение для утверждения новой картины мира имело творчество Галилея — создателя новой механики.

Коперниканство означало ликвидацию противопоставления неизменного и подвижного (неизменно движущегося и совершенного в этой своей неизменности) неба и меняющейся, тленной, но вместе с тем неподвижной Земли. Включенная в число движущихся планет Земля отождествлялась с небом, а движущееся небо — с Землей.

Правда, как известно, гелиоцентрический космос Коперника конечен, он по-прежнему ограничен сферой фиксированных звезд. Но мир Коперника оказался не только иначе построенным, нежели мир Птолемея; он был очищен от физически существующих небесных сфер. Он оказался неизмеримо большим, в две тысячи раз бóльшим, чем полагали предшественники — древние

и средневековые астрономы. При этом, не став бесконечным, космос Коперника стал безмерно великим, и не случайно в книге «О вращении небесных сфер» появляется уподобление его бесконечности: «...небо неизмеримо велико по сравнению с Землей и представляет бесконечно большую величину; по оценке наших чувств Земля по отношению к небу, как точка к телу, а по величине — как конечное к бесконечному» (31, 24).

«Остановив» сферу неподвижных звезд, Коперник лишил ее существование того смысла, который придавала ей аристотелевско-схоластическая традиция — передавать движение небесным сферам от перводвигателя. Тем самым она лишалась и роли абсолютного предела мироздания. Во всяком случае сфера неподвижных звезд не представлялась необходимой в созданной Коперником картине мира. Пределы мира «неизвестны и непостижимы», замечает он и предоставляет «философам природы» (натурфилософам, а не «естествоиспытателям», как неточно сказано в русском переводе) судить о том, «является ли мир конечным или нет» (там же, 27). «Философы природы» не заставили себя долго ждать. Астрономы еще сомневались. Теологи (особенно протестантские) злобствовали. Натурфилософы верно оценили великое значение коперниканства для радикального пересмотра всей картины мироздания.

В «Новой философии Вселенной» Франческо Патрици мир предстает перед нами как некая бесконечность в бесконечном пространстве. Состоящий из четырех бесконечных начал мир «не может не быть бесконечным» (141, 83). По прошествии стольких веков, гордо заявляет Патрици, мы возобновляем этот вопрос: «конечен или бесконечен мир?» Можно спорить о приоритете. Лондонские диалоги Бруно вышли в свет в 1584 г. Натурфилософские сочинения Патрици, содержавшие первоначальный вариант его системы («О природе вещей» и «Новая геометрия»), опубликованы в 1587 г., и уже в следующем году он начал работать над «Новой философией Вселенной». Говорить о заимствовании не приходится. Следов его нам обнаружить не удалось. Куда симптоматичнее совпадения, связанные с общими источниками и с общим направлением мысли.

Бесконечность Патрици выводит из самого определения Вселенной. «Если миром, или Вселенной, мы име-

нуем то, что все в себе содержит, то мир, несомненно, бесконечен по своей массе» (там же). Бесконечно пространство, охватывающее и содержащее в себе все, и бесконечен мир, тождественный в этом отношении пространству.

Бесконечность Вселенной является, по Патрици, необходимым следствием бесконечности божественного всемогущества. Бог бесконечен по бытию и могуществу, он бесконечен и по благости своей, а стало быть, бесконечная природа бога с необходимостью требует своего осуществления в бесконечности Вселенной. Ограничить это осуществление божественного всемогущества не может и божественная воля: она тоже должна быть бесконечной, в том числе и во благе. «Бесконечное же деяние порождает соответствующий ему результат, образ самого себя. В бесконечном бытии бесконечно могущество, производящее бесконечное действие, которое по необходимости должно произвести соответствующий ему результат. Следовательно, величайшее могущество, величайшее благо, величайшая воля, к вящей славе божией, ради свидетельства величайшего его бытия создало бесконечный мир» (там же).

Признание необходимого характера отношений бога и мира, которое только и могло оправдать существование бесконечной Вселенной, шло вразрез с креационистскими и вообще ортодоксальными теологическими представлениями о боге как личностном, волевом начале, которое вовсе не по необходимости, а лишь по благости своей создает конечный мир. Это четко разъяснил богослов Якопо де Луго, сопроводивший ортодоксальными оговорками наиболее опасные места «Новой философии Вселенной»: «Бог не действует, осуществляя всю свою возможность, но производит, на основании свободной воли, сколько ему угодно». «Богословы не допускают, чтобы пространство во Вселенной было создано по необходимости, и отрицают, что бог действует по природной необходимости» (там же, 75; 77).

Ограниченные бесконечным пространством бестелесного света, размеры мира физического также приближаются к бесконечности. В космологии Патрици отверг существование небесных кругов и сфер, утверждая, что «звезды не прикреплены ни к каким кругам». Он отказывался принять сферу неподвижных звезд, считая, что

звезды находятся на разных расстояниях от Земли, и тем самым разрушая и упраздняя эту последнюю сферу.

Движение звезд по мнению Патрици, не может быть объяснено вращением сферы, даже если принять ее существование. Поэтому, заявляет он, следует согласиться с точкой зрения «величайшего астронома нашего времени Николая Коперника» о суточном вращении Земли (см. там же, 102—103).

Гораздо сдержаннее и осторожнее относится Патрици к гелиоцентризму Коперника. Он рассматривает построения польского астронома наряду с выдвигавшимися в то время теориями Фракасторо и Тихо Браге и ни одной из них не отдает решительного предпочтения. Заметим, однако, что в «Панаугии», первой части «Новой философии Вселенной», объясняя лунные затмения, он на своей схеме помещает Землю между находящимся в центре Солнцем и областью звезд. Осторожность Патрици объясняется не страхом: коперниканство было еще предметом самого свободного обсуждения. Здесь дело в том, что философу чуждо представление о центре мира, будь то Солнце или Земля. Он отвергает геоцентризм, но не в отношении Солнечной системы, а гораздо шире, в отношении Вселенной. Нелепо представлять себе, говорит Патрици, что звезды, «столь великие тела, гораздо больше Земли, в столь великом числе и столь прекрасные», существуют ради столь незначительного по размерам небесного тела, каким является Земля (там же, 216).

В то же время разделение космоса на физический мир и запредельную область бестелесного света не только мешало Патрици разработать последовательную космологию бесконечности, но и препятствовало подлинному и полному усвоению действительного научного и философского значения коперниканства.

В полной мере до Бруно и Галилея научное и методологическое значение новой космологии Николая Коперника не было осознано и оценено ни философами, ни астрономами, и, может быть, именно поэтому оно не подвергалось официальному запрету и осуждению. Наиболее распространенным было — в духе «охранительного» предисловия Осиандера — признание правильности и удобства математических расчетов Коперника вне зависимости от физической истинности описанных дви-

жений небесных тел. Такова в особенности была позиция ученых иезуитов, в частности знаменитого Христофора Клавия, не скупившегося на похвалы Копернику и предпочитавшего сохранять из теологических соображений Птолемееву схему. Эразм Рейнгольд положил расчеты Коперника в основу своих астрономических «Прусских таблиц», но гелиоцентризма не принял. Характерна была компромиссная позиция самого крупного представителя наблюдательной астрономии второй половины XVI в. Тихо Браге, согласно которой за Землей сохранялось центральное положение, а все остальные планеты вращались вокруг Солнца.

Даже лучшие умы эпохи оказались не в состоянии воспринять великую истину коперниканства. Смелый борец со схоластикой Петр Рамус проявил обычно не свойственную ему осторожность именно в вопросе о гелиоцентризме. Но и немногие сторонники коперниканства не шли дальше согласия с новой системой. Понтюс де Тийар сочувственно излагал ее в своих «Рассуждениях о природе мира и его частей». Джон Ди защищал ее от перипатетиков. Только Томас Диггс попытался сделать выводы инфинитистского характера, сопроводив свое изложение книги Коперника доводами в пользу бесконечности космоса. Он отверг сферу неподвижных звезд, утверждал их бесчисленность и неравное расстояние от Земли, однако подобно Палинджению и Патрици понимал бесконечное пространство как качественно отличное от изменчивого и тленного «круга» Земли и Луны, наполнив его бестелесными ангелами и духами.

Решающий поворот в утверждении новой космологии, исходящей из открытий Коперника, связан с деятельностью Джордано Бруно. Дело тут не только в личной смелости, каковою «академик без академии» намного превосходил придворного философа Патрици, но прежде всего в смелости интеллектуальной. Бруно потому и смог сделать радикальные выводы из гелиоцентризма, что включил его в свою общефилософскую систему натуралистического пантеизма. Коперниканство послужило для него отправной точкой для разработки космологии бесконечной Вселенной. Бруно отвергал трактовку коперниканства как математической гипотезы и требовал признания Коперника как «физика». Не огра-

ничиваясь этим, он шел от «физики» к «философии» — от замкнутого восьмой сферой мира к бесконечности.

Приняв учение Коперника, Джордано Бруно стал его страстным глашатаем и защитником. Одна из глав поэмы Бруно «О безмерном и неисчислимых» названа «О светоче Николая Коперника»:

Ныне взываю к тебе, о благородный Коперник!
Светлым умом одарен, преклоненья и славы достоин,
Гений твой не был затронут бесчестием темного века,
Голос твой не заглушен ропотом шумным безумцев.
В юные годы меня пробудили твои сочиненья,
В годы, когда я еще чужому уму доверялся
В том, что потом осознал, как бы вьявь прикоснувшись рукою,
После того как предстало сомнительным общее мненье
И показалось достойным глубокой и строгой проверки,
Хоть бы и ночи и дни Стагирит мой сковывал разум,
Перипатетиков быв окружен многоликой когортой,
Славной толпой мудрецов, италийцев, арабов и греков, —
И лишь затем, когда собственный разум направил сужденье,
Правды истоки открылись очам — и природа
В полной явилась красе. Ибо господь мне назначил
Жребий не средний в толпе, поручив непростое служенье
Истин глашатаем стать на рассвете лучшего века
(65, *1*, ч. 1, 380—381).

Восприняв и страстно поддержав коперниканскую космологию, Бруно вовсе не стал простым пропагандистом гелиоцентризма. Не случайно, воздавая хвалу Копернику, он постоянно подчеркивал преемственную связь новой картины мира с идеями Николая Кузанского (см. там же, 381—382). Связь эта существенна не столько для генезиса коперниканства, сколько для той трактовки, которую оно получает в системе философии Джордано Бруно: подлинное значение гелиоцентризма выявляется в учении о бесконечной Вселенной.

В этом же направлении идет и полемика в защиту Коперника, составляющая содержание диалогов и философских поэм Ноланца. Новое учение обосновывается сразу именно как отражающее физическую реальность. Первым делом Бруно отвергает приспособленческую и фальшивую трактовку, которую пытались придать гелиоцентризму на основе предисловия Осиандера. Бруно сразу же разоблачает подлог, показывая, что это предисловие не могло принадлежать автору книги «О вращении небесных сфер», но что оно принадлежит перу «самонадеянного и невежественного осла». Это не только

ругательство, не просто перехлест полемики: «ослиность» для Бруно есть порождение «святого невежества», результат подчинения философии богословским требованиям. Смысл этой полемики в утверждении реального, действительного характера описанных Коперником движений.

Дальнейшая аргументация выходит за рамки собственно защиты коперниканства и направлена против коренных положений перипатетической физики и космологии. На довод схоластов относительно неправдоподобности движения Земли, «раз она середина и центр вселенной, в которой занимает место фиксированной постоянной основы всякого движения» (8, 106), Бруно отвечает, исходя уже из совершенно иной, враждебной аристотелизму системы представлений. Фиксированному центру, показывает он, нет места в бесконечной Вселенной, а именно в бесконечной Вселенной вернее всего может быть обоснована истинность коперниканства, во Вселенной, где нет «естественных мест» физических тел, где пространство бесконечно, а движение относительно. Довод перипатетиков мог бы быть отнесен и к Солнцу, но он неуместен, ибо Вселенная бесконечна. Ноланец «считает мир бесконечным, и поэтому не признает в нем никакого тела, которому абсолютно необходимо было бы находиться в середине, или в конце, или между этими двумя пределами; всякому телу свойственно быть лишь в некоторых отношениях с другими телами и пределом, взятым произвольно» (там же, 107).

Аргументация Бруно не ограничивается доказательством движения Земли. Речь идет об основных закономерностях физического космоса. Отвергая в споре со схоластами главнейшие положения Аристотелевой физики, Бруно делает выводы, прямо не содержавшиеся в коперниканстве, но неизбежно следовавшие из него. Земля потому, в частности, и может обладать собственным движением, подобным движению иных небесных тел, что существует физическая однородность Вселенной, что нет деления на тленный «элементарный» подлунный мир и «квинтэссенцию» нетленной, высшей, небесной материи. Если другие небесные тела суть земли и ничем не отличаются от нашей Земли, то и движение Земли оказывается столь же естественным, как движение прочих планет. Место статической иерархии космоса, ограниченного

двумя неподвижными пределами — неподвижным центром с Землей, в нем помещенной, и находящимся вне мира неподвижным перводвигателем, — занимает динамическая картина находящейся в постоянном движении однородной Вселенной.

Все эти выводы не могли бы иметь места в рамках пусть даже и гелиоцентрической, но ограниченной в пространстве системы. Защита Ноланцем коперниканства есть одновременно его развитие, разрешение в концепции бесконечной Вселенной. При всем восхищении подвигом польского астронома Бруно делает существеннейшую оговорку касательно сохранения в коперниканстве пусть чрезвычайно отдаленной от центра Солнечной системы, но все же ограничивающей пространство сферы неподвижных (фиксированных) звезд. «Чего еще хотел бы я от Коперника, уже не как от математика, но как от философа, — писал Бруно в поэме «О безмерном и неисчислимых», — это чтобы не измышлял он пресловутую восьмую сферу в качестве единого местоположения всех звезд, равно отстоящих от центра» (65, *1*, ч. 1, 395).

Учение о бесконечности мира является центральным положением ноланской космологии. «Вселенная есть бесконечная субстанция, бесконечное тело в бесконечном пространстве, т. е. пустой и в то же время наполненной бесконечности. Поэтому Вселенная — одна, миры же бесчисленны. Хотя отдельные тела обладают конечной величиной, численность их бесконечна», — писал Бруно в «Камераценском акротизме» (там же, 173).

Вне Вселенной нет ничего, ибо она представляет собой все сущее, все бытие. Она вечна, не сотворена богом, неподвижна. Неподвижность Вселенной следует понимать лишь как невозможность перемещения ее в другое место, ибо такого места, такой пустоты вне ее не существует; в самой же Вселенной вечно происходит постоянное изменение, непрерывное движение и развитие.

Принятие представления о бесконечной Вселенной позволило Бруно по-новому поставить вопрос о центре мира. Он отбросил не только геоцентрическую, но и гелиоцентрическую систему. Бесконечная Вселенная предстает в ноланской философии в образе бесконечной сферы, центр которой повсюду, а поверхность нигде. Образ сферы условен, пояснял Бруно. Речь идет не о шаровид-

ной форме; подобно тому как в сфере равны все расстояния от поверхности до центра, так и во Вселенной, где центр всюду, равны между собой равно бесконечные расстояния от любого из центров. В этой сфере тождественны ширина и длина, правое и левое, верх и низ.

Аристотелево-томистскому представлению о единственном замкнутом мире Бруно противопоставил учение о бесчисленном множестве миров. Центрами этих миров-систем в безграничном пространстве Вселенной являются звезды. Эти отдаленные от нас светила «не светляки, не лампады и не факелы, но огромные тела миров, намного бóльшие, чем тот земной мир, который мы населяем» (65, *1*, ч. 2, 21).

Во Вселенной вечна только она сама, а каждый из составляющих ее миров (и наша Земля, и Солнце, Солнечная система и иные бесчисленные миры) не властны уйти от всеобщего закона, согласно которому все подвержено развитию, изменению и гибели. «Миры, следовательно, также рождаются и умирают, и невозможно, чтобы они были вечны, коль скоро они изменяются и состоят из подверженных изменению частей» (там же, 57).

Одним из следствий учения о физическом единстве мира явилась мысль о существовании жизни во Вселенной, в том числе и разумной жизни на других небесных телах. Жизнь есть вечное свойство материи, не зависящее ни от случая, ни от бога-творца: «Так возвысь же свой дух к другим звездам, я разумею — к иным мирам, чтобы увидеть там подобные друг другу виды; те же повсюду существуют материальные начала, та же действующая причина, та же активная и пассивная творческая способность, тот же порядок, обмен, движение... Ведь безрассудно было бы считать, что в бесконечном пространстве, в столь обширных, из единой материи возникающих сияющих мирах, многие из которых, как мы можем полагать, одарены лучшим жребием, нет ничего, кроме этого чувственно воспринимаемого света» (там же, 284).

Формы жизни во Вселенной не следует представлять себе тождественными земным. Возможны бесчисленные различия, и в этом Ноланец стремился преодолеть антропоцентрический взгляд на мир: «Мы полагаем, что для живых существ нашего рода обитаемые места редки... однако не подобает считать, что есть часть мира без

души, жизни, ощущения, а, следовательно, и без живых существ. Ведь глупо и нелепо считать, будто не могут существовать иные существа, иные виды разума, нежели те, что доступны нашим чувствам» (там же, 41).

Эту мысль Джордано Бруно мужественно отстаивал перед инквизиторами: «Я говорю, — заявил он на четырнадцатом допросе, — что в каждом мире с необходимостью имеются четыре элемента, как и на земле, то есть имеются моря, реки, горы, пропасти, огонь, животные и растения; что же касается людей, то есть разумных созданий, являющихся подобно нам телесными существами, то я предоставляю судить об этом тем, кто хочет их так называть. Однако следует полагать, что там имеются разумные животные» (25, 375). И в последней записи «Краткого изложения следственного дела Джордано Бруно», где приводятся его письменные показания, мы читаем: «Также считает, что существует множество миров и множество солнц, в которых с необходимостью имеются вещи, подобные в роде и виде тем, что имеются в этом мире, и даже люди...» (там же, 403).

Отстаивая представление о бесконечной Вселенной, Бруно должен был опровергнуть доводы как Аристотелевой онтологии, так и схоластического богословия, согласно которому бесконечность является исключительным атрибутом бога, созданный же им мир неизбежно ограничен в пространстве. В поэме «О безмерном и неисчислимых» Бруно опровергает схоластическое представление о замкнутом мире, вне которого нет ничего — ни тела, ни пустоты, ни пространства, но только бог-перводвигатель:

> Но Стагирит, пожелав ограничить пределы пространства,
> Все же не в силах его заключить в неприступные стены.
> И, вопрошая себя, где же высшие неба пределы,
> Если ни тело его не содержит в себе, ни поверхность,
> Ни пустота, ни пространство, ни что-либо рода такого,
> Что содержало б иное в себе, обнимая собою, —
> Делает вывод, что мир помещается «в собственном месте»
> (65, *1*, ч. 1, 221).

Этот ответ, вполне логичный с точки зрения перипатетического учения о пространстве-месте, есть, по мнению Бруно, не ответ, а словесная уловка. Схоластическое богословие, чтобы «избежать пустоты и небытия», утверждает, что «вне мира находится разумное и боже-

ственное существо, так как бог есть место всех вещей» (8, 305).

Что же, я жажду узнать, лежит за пределами неба?
Смысла лишенная речь софиста звучит мне ответом:
Вечное там божество, бесконечно блаженная сущность,
Самодовлеющий ум, извне управляющий миром
(65, *I*, ч. 1, 222).

Теологическое решение, исходящее из противостояния бесконечного бога и конечного мира, неприемлемо в философии. Во-первых, это речь не философа, рационально мыслящего, но «пророка», опирающегося на догму откровения:

Так отвечает мудрец, из философа ставший пророком,
Нить разуменья вконец потеряв в лабиринте софизмов
(там же).

Во-вторых, это противоречит даже схоластическому представлению о боге, оставляя невыясненным вопрос, «каким образом бестелесная, умопостигаемая и не имеющая измерений вещь может быть местом измеримой вещи» (8, 305).

В схоластической картине мироздания Бруно не устраивает не только замкнутое пространство мира, но и само понятие заключающего его в себе бога. Бог, как его трактует ноланская философия, «не может каким-либо образом ограничивать тело», так как «божество существует не для того, чтобы заполнять пустоту» (там же, 306). Бруно не только провозглашает бесконечность Вселенной. В конце концов об этом уже писал до него Марчелло Палинджении и независимо от него Патрици. Бруно же, и в этом заключено то принципиально новое, что он вносит в представление о бесконечности, отвергает деление мира на «здешний», материальный и конечный, и иной, запредельный и нематериальный, будь то перводвигатель перипатетиков, христианский бог или бестелесный свет «Зодиака жизни» и «Новой философии Вселенной»:

Я же на это спрошу: как могло получиться,
Чтоб ограничен телесный был мир бестелесным,
Непротяженность в себе заключала пространство?
(65, *I*, ч. 1, 222).

Бесконечность Вселенной есть у Бруно единая бесконечность материальной Вселенной, и его полемика в духе учения о единстве материи и формы направлена против любых проявлений и перипатетического и платонического дуализма. Восторженно прославив в «Прощальной речи» Марчелло Палинджению как одного из предшественников учения о бесконечности, он решительно и резко полемизирует с ним в заключительных главах поэмы «О безмерном и неисчислимых»: «Палингений еще глубже грезит с Платоном, полагая бесконечный и бестелесный свет вне этого конечного мира и видимых звезд» (65, *1*, ч. 2, 295). Заполняющий запредельное пространство бестелесный свет есть разновидность осуждаемых Ноланцем «актов или форм без материи». Все эти «абстрактные природы», «образцы», «архетипы» суть чудовищные порождения фантазии. Как нет формы без материи, так нет и пространства без тела (см. там же, 303—304), и поэтому необходимо оставить «эту химеру бесконечного и бестелесного света» (там же, 310).

Эта трактовка качественной однородности пространства (и заключенной в нем материи) есть лишь часть проблемы бесконечности, проявление другой, неизмеримо более важной и кардинальной проблемы соотношения божественного и природного начал. И тут уже полемика ведется со всей средневековой теологической традицией, ибо схоласты, противопоставляя конечность мира бесконечности бога, наносят ущерб «достоинству божественной и вселенской природы» (8, 306). Здесь важно подчеркнуть это сопоставление природы «божественной» и «вселенской»; дело в том, что в философии Бруно на смену противопоставлению этих двух начал приходит их отождествление. На возражение одного из участников диалога «О бесконечности, Вселенной и мирах», что «бесконечное благое, конечно, есть, но оно бестелесно», т. е. на традиционное противопоставление бестелесного бесконечного блага-бога конечному миру Филотей, устами которого Бруно излагает свое учение, отвечает, что и «бесконечное телесное бытие» также может быть «в достойнейшем смысле благим». Бесконечность бога есть «свернутая», нереализованная в бытии бесконечность; в развернутом виде она скорее должна бы существовать в бесконечном пространстве, в беспредельной Вселен-

ной, нежели «в этих столь тесных краях» конечного мира схоластики (там же, 311).

Пространство Вселенной бесконечно, и общее и единое его свойство, его способность воспринимать тело, материю в равной мере присуще ему как «здесь», так и «там».

Само это разделение на «здешнее» и «запредельное» пространство несостоятельно:

> Равно божественна в целом едином природа,
> Жребий один для нее и «внутри» и «снаружи»,
> Так что не место она и сама ни во что не вместима
> (65, *1*, ч. 1, 222).

Бесконечность Вселенной есть необходимое порождение бесконечности божественной мощи. Но чтобы допустить это, следовало отвергнуть, как и делает Бруно, теологическое представление и о боге, и о природе. На доводы священника (в поэме «О безмерном и неисчислимых»), что бог может сотворить бесконечные миры, но «природа к тому не способна», Бруно отвечает, что это бесконечное пространство и бесконечная масса материи в большей мере отвечают божественному могуществу: «Ты, полагая в боге активную потенцию этого деяния, не допускаешь, что ей отвечает такая же пассивная потенция» (там же, 320). Но именно «активной божественной мощи и пассивной силе природы» противна конечность вещей (там же, 212). И только из соединения «действенности активной потенции» и «предрасположения пассивной потенции» возникает то совершенство мира, которое заключено «в неисчислимом множестве, в безмерности величия и в очевидной красоте соответствия» (там же, 198).

Итак, Вселенная в одном из своих атрибутов, и притом в важнейшем, оказывается равной (о тождестве речь впереди) богу. Мысль эта решительно противостояла ортодоксальному богословию. И не только потому, что природа таким образом приравнивалась к богу, но и потому, что бог приравнивался к природе, ибо бог бесконечной Вселенной (и это ясно представляли себе противники Бруно) не мог быть прежним богом христианской религии, да и вообще религии откровения. Место свободной божественной воли заступала необходимость природного закона. «...От определенной и известной дея-

тельности, — писал Бруно, — неизменным образом зависит определенное и известное действие» (8, 317).

Этой краткой формуле диалога «О бесконечности, Вселенной и мирах» соответствует в поэме «О безмерном и неисчислимых» изложенная в двадцати тезисах развернутая аргументация, доказывающая необходимую связь бога и мира, неизбежность признания бесконечной Вселенной. Эти двадцать тезисов составляют основу полемики Бруно против теологии и прислуживающей ей философии.

Речь идет не о собственно космологической концепции, но о ее онтологическом и — в рамках философской системы Джордано Бруно — теологическом обосновании, т. е. о выработке такого представления о боге и его отношении к миру, которое не приходило бы в противоречие с идеей бесконечной Вселенной. Подобное теологическое оправдание бесконечности требовало решительного разрыва с догмой о сотворении мира, с традициями мистического и «рационалистического» богословия отцов церкви и средневековой схоластики. Коренному пересмотру подвергалось само понятие бога.

Именно поэтому натурфилософия Джордано Бруно отнюдь не сводима к «философии коперниканства», хотя бы и получившего дальнейшее развитие в сторону бесконечности. Коперниканство явилось важнейшей предпосылкой ноланской философии, но никак не исчерпывало ее. Более того, собственно космология (не говоря уже о гелиоцентризме в применении к данной планетной системе, но не к миру в целом) есть лишь частный случай натурфилософии и одновременно исходная предпосылка и результат онтологии Бруно. Не просто в пропаганде гелиоцентризма заключался научный и человеческий подвиг Джордано Бруно, и не за то, что «Земля вертится», был он сожжен (напомним еще раз, что официально коперниканство ко времени казни Бруно еще не было запрещено).

В тезисах Бруно, включенных в качестве основных принципов его трактовки соотношения мира и бога в прозаический комментарий к XI главе первой книги поэмы «О безмерном и неисчислимых», он провозглашал (см. 65, *1*, ч. 1, 242—244):

«1. Божественная сущность бесконечна».

Это первая посылка; она не вызвала бы возражения

ни у одного из самых ортодоксальных оппонентов Ноланца. Но далее начинается наступление на основные идеи религии откровения и обосновывающего ее богословия.

«2. Способ (модус) существования следует способу возможности бытия».

«3. Способу возможности следует способ деяния».

Так намечается переход от бесконечной сущности бога к бесконечности физической Вселенной. Из возможности бытия неизбежно вытекает реальное существование, осуществление этой возможности в действительности космоса — божественное деяние. Уже здесь, в этих первых формулировках, в переходе от бесконечности бога к миру (по теологической традиции конечному и сотворенному во времени) устраняется акт свободной божественной воли. О нем еще ничего не сказано, но его уже нет.

«4. Бог есть простейшая сущность, в которой невозможны ни сложность, ни внутреннее различие».

Это напоминает предмет первых, не дошедших до нас, но известных из показаний Бруно на следствии, его лекций в Париже о совпадении божественных атрибутов. В теологическом диспуте в Венецианской инквизиции это выразилось в отрицании различия лиц божественной троицы.

«5. Следовательно, в нем тождественны: быть, мочь, действовать и желать; или: сущность, возможность, деяние и воля и все, что только можно сказать о нем, ибо он есть сама истина».

Такое понимание совпадения божественных атрибутов противостоит не только схоластической теологии томизма, но и различению трех прималитетов Кампанеллы — первооснов бытия, в конечном счете возводимых к троичности божества (мощи, мудрости и любви).

«6. Следовательно, воля бога над всем, а потому она не может быть тщетной ни сама по себе, ни по отношению к иному».

Так осуществление божественной воли, т. е. переход от бесконечности бога к полному и исчерпывающему ее осуществлению в бесконечности пространства, в вечном существовании космоса, оказывается отнюдь не свободным актом божественной воли, который мог бы и не иметь места; напротив, именно величие божественной

воли требует ее актуализации и при этом не только в ней самой, но и в ином (об условиях этого различения речь впереди).

«7. Следовательно, божественная воля не только необходима, но даже и есть сама необходимость, а противоположное ей не только невозможно, но и есть сама невозможность».

При этом воля, совпадая с необходимостью, не может, согласно учению Бруно о совпадении атрибутов в высшем единстве, противостоять мощи и не может сама собою определять по собственному выбору осуществление (или неосуществление) возможности бытия мира.

«8. В простой сущности никоим образом не может наличествовать ни противоположность, ни первенство; я утверждаю, что воля не противоречит возможности и не первенствует перед ней».

И далее, снова подчеркивая главное положение о совпадении свободы и необходимости в боге, Бруно формулирует вывод, ведущий к откровенно пантеистическому заключению о совпадении, тождестве бога и природы.

«9. Необходимость и природа суть одно, а потому не следует ужасаться, что бог, действуя по необходимости природы, действует несвободно; напротив того, он скорее действовал бы вовсе несвободно, если бы поступал иначе, чем того требует необходимость и природа или даже необходимость природы».

Та же самая «необходимость природы», которую бдительные теологи усмотрели и опровергали (в богословских добавлениях Якопо дель Луго) в «Новой философии Вселенной» Патрици, справедливо видя в ней угрозу креационистским представлениям, и которая у Патрици лишь косвенно следовала из признания бесконечности, была открыто провозглашена в тезисах Бруно, заменив собой волю божества. При таком понимании бесконечность бога осталась бы звуком пустым, если бы она не получила реального выражения в действительном существовании бесконечной физической Вселенной. Бесконечной возможности бога должна отвечать бесконечная возможность природы.

«10. Бесконечная возможность не существует, если невозможна бесконечность. Я утверждаю, что не существует могущий создать бесконечность, если нет могуще-

го стать (бесконечным. — *А. Г.*), ибо как же может существовать возможность невозможного или к невозможному?»

Из этих первых десяти положений следуют содержащиеся в дальнейших тезисах выводы о необходимости существования бесконечного пространства, подобного пространству данного (т. е. известного нам и доступного наблюдению) мира, о невозможности доказать конечность пространства, об отсутствии противоречий между «этим» (т. е. данным) миром и миром «другим», находящимся за пределами видимого пространства (но качественно тождественным данному миру), об относительности пространства и отсутствии центра в бесконечности (тезисы 11—13). Бытие и деяние выше небытия, а потому правильнее предположить бесконечное бытие, нежели «допустить небытие» вне мира. Из бесконечной протяженности пространства с неизбежностью следует и его заполненность актуальным бытием, и, таким образом, в актуальной бесконечности пространства осуществляется возможное — экстенсивное и интенсивное — бытие материи, а стало быть, в нем существует бесчисленное множество подобных нашему миров (тезисы 14—17). Именно в этом, а не в замкнутой в себе и произвольно самоограниченной возможности бытия и заключено совершенство космоса, т. е. полное осуществление бытия. Только такая картина мира, говорит Бруно, отвечает наилучшему представлению о боге, только так может быть построено учение о мире, соответствующее «ощущению и разуму» (тезисы 18—20).

Эта ссылка на требования «разума и ощущения» сразу выводит все рассуждение за пределы теологии, как бы заданные предметом рассуждения, — о боге и Вселенной. Такое понимание бога оказывается несовместимым с религиозным, теологическим взглядом на мир. Космология бесконечности, будучи до конца последовательной, если и не отбрасывала понятие бога, то неизбежно вела к последовательному натуралистическому пантеизму.

В отличие от Бруно, рано воспринявшего коперниканство, в картине мира, разработанной в ранних натурфилософских сочинениях его младшего современника Томмазо Кампанеллы, не нашлось места для новой космологии. Кампанелла приписывал подвижность лишь небесным телам, Солнцу и планетам, Землю же считал

холодной и неподвижной, расположенной в центре мира (68, 20). Но, полемизируя со схоластами, он вслед за Телезио отвергал Аристотелево объяснение небесных движений, полагая, что тела, «движимые естественно... движутся от себя, а не от отдаленных двигателей», «так как нет никакой необходимости полагать в небе интеллигенции, ибо для его движения достаточно его собственной природы» (там же, 515; 518). Не решаясь еще поставить на базе телезианской космологии вопрос о множественности миров, Кампанелла принял вызов, брошенный Джакомо Антонио Мартой в книге «Крепость Аристотеля». Тот, как известно, включил в свое полемическое сочинение, без видимой связи с опровергаемым им Телезио, рассуждения о недопустимости множества миров. Кампанелла заявил, во-первых, что он не сомневается в возможности существования других миров, и, во-вторых, что доводы, приводимые защитниками традиционной точки зрения, «только вероятны и, обосновывая вывод о единственности мира, никоим образом не исключают возможную множественность миров» (там же, 291).

Но создатель «Философии, доказанной ощущениями» не мог не считаться с данными новейших научных открытий, даже если они приходили в противоречие с первоначальными установками его системы. «Мы считали вслед за Телезио, что все небо состоит из огня... — писал Кампанелла в «Космологии». — Однако после наблюдений Галилея я не считаю достаточно доказанной огненную природу планет» (86, 120). Если звезды таковы, как пишут о них Аристарх и Коперник, признавал он в «Главном итоге», то нужно принять «иной способ философствования» (79, 202). «Но даже если звезды состоят не из чистого огня, наша философия сохраняет истинность в применении к нашей системе», — делал он оговорку относительно строения Солнечной системы, в которой сохранял еще телезианское представление о неподвижности Земли (73, 8).

«Ни аристотелики с их гомоцентрическими кругами, — писал Кампанелла в «Реальной философии», — ни сторонники Птолемея с их эксцентриками и эпициклами, ни Коперник с его тремя движениями Земли и новыми эпициклами, ни Тихо, занимающий среднюю между ними позицию, не смогли дать точное объяснение строения мира, движения звезд и данных наблюдений,

В этой области работает Галилей — о, если бы он дал нам нечто лучшее!» (там же, 18). Сообщения о сделанных Галилеем невероятных и губительных для старой космологии открытиях — гор и морей на Луне, фаз Венеры, спутников Юпитера — разрушали до основания схоластическое представление об особой, отличной от земной небесной субстанции — «пятой сущности», давали новые убедительные доказательства истинного коперниканства. Кампанелла из неаполитанской тюрьмы откликнулся на издание «Звездного вестника» Галилея восторженным письмом. Он выражал сожаление, что не прочел его раньше, когда писал свою «Метафизику». «Но я хорошо сделал там, что... считал строение мира возможным в соответствии с гипотезой Коперника, хотя он во многом и ошибается» (78, 164).

Кампанелла ищет компромиссное решение. Солнце — воплощение огненного, теплого начала в космосе, оно должно двигаться. Принимая его неподвижность относительно планет, Кампанелла «спасает» его подвижную природу, приняв его движение вокруг своей оси, доказанное наблюдением над солнечными пятнами. В соответствии с телезианским учением о конфликте холода и тепла он в своей схеме мироустройства принимает два центра: Солнце как «источник огня» и «центр любви» и Землю как вместилище холода и «центр вражды» окружающих ее планет. «Планеты вращаются вокруг Солнца; но оно не является из-за этого центром мира... Все планеты вращаются вокруг Солнца, Солнце же — вокруг Земли, являющейся центром вражды» (74, 115). Так натурфилософия телезианства оказалась в противоречии с новой космологией. Компромиссное решение Кампанеллы исходило из космологической схемы Тихо Браге.

В последние годы жизни, уже после осуждения не только книги Коперника, но и учения Галилея, Кампанелла пытается найти выход из того весьма непоследовательного компромисса, к которому его вынудило стремление сохранить верность принципам телезианства. В письме к Галилею в связи с изданием «Звездного вестника» Кампанелла наметил путь к выходу из тупика: следовало найти собственный источник движения и для холодной, а стало быть, по Телезио, неподвижной Земли. Источник этот в духе гилозоизма, свойственного Кампанелловой натурфилософии, мог быть только в одушев-

ленности небесных тел, в данном случае — нашей планеты. В «Космологии» он допускает мысль о том, что Земля «тепла по природе и является животным» (86, 154). Но тогда исчезает исключительность Земли и ее неспособность к движению. Кампанелла ссылается и на данные опыта: существование вулканов и горячих источников, в том числе и в северных, холодных областях Земли, свидетельствует о наличии в ее недрах внутреннего тепла. Но «если тепло и свет исходят от всех планет и от нашей, то не существует центра вражды, а все планеты любовно вращаются вокруг Солнца» (там же, 158).

Это приводит в поздних добавлениях к «Метафизике» к полному отказу Кампанеллы от допущения неподвижного «центра вражды» в космологии. И в космологической схеме, опубликованной в «Метафизике», вышедшей в свет в Париже в 1638 г., Кампанелла, приведя строение Солнечной системы в соответствие со своей компромиссной схемой «двух центров» и сославшись на противоречие коперниканства его телезианскому представлению о неподвижности Земли, обозначил вместе с тем пунктиром орбиту, которую описывает Земля, «если она движется вокруг Солнца как неподвижного центра» (75, ч. 3, 72).

О мужестве Кампанеллы, не останавливающегося в своих космологических воззрениях перед радикальными выводами, нагляднее всего свидетельствует его позиция в вопросе о множественности миров. А ведь именно учение о множественности миров послужило одной из важнейших причин расправы инквизиции с Джордано Бруно. Между тем в этих вопросах Кампанелла идет гораздо дальше, нежели в своем отношении к гелиоцентризму.

Излагая астрономические воззрения соляриев, Кампанелла писал: «Относительно существования иных миров за пределами нашего, они находятся в сомнении, но считают безумием утверждать, что вне его ничего не существует, ибо, говорят они, небытия нет в мире, ни за его пределами, и с Богом, как существом бесконечным, никакое небытие несовместимо». В позднейшей редакции «Города Солнца» он сделал существенную оговорку: «Однако вещественно-бесконечного они не допускают» (28, 113—114; 205). Оговорка эта связана с отказом Кампанеллы принять бесконечность Вселенной. В пределах

же ограниченного мира Кампанелла допускает существование множества миров, или, как он точнее говорит, систем. Еще в письме к Галилею по поводу «Звездного вестника» он ссылался на допущение в его «Метафизике» существования «гораздо большего количества систем, чем это очевидно» (78, 164).

«Я определенно не верю, что бог исчерпал свое могущество этой маленькой сферой, хотя Копернику она кажется несравненно большей, чем другим; но я считаю, что могут существовать бесконечные вещи вне ее...» — писал Кампанелла в книге «О способности вещей к ощущению» (77, 32). А в «Главном итоге» он вложил в уста самого бога утверждение о допустимости множества миров и их физического единства: «И сказал господь: если бы надо было создать другие миры, каждый из них обладал бы собственной первой материей и первой противоположностью холода и тепла» (79, 196). «Если бы бесчисленные миры создал бог, все они следовали бы единому порядку», — развивал он свое представление о единстве космоса в «Космологии», ссылаясь при этом не только на единство божественного «порядка», но и на «единство материи» (см. 86, 56—58). Тогда и библейские слова о сотворении Земли следует относить не только к нашей планете, но и ко всем планетам иных систем; «и сколько существует звезд, столько систем и солнечных центров и вращающихся вокруг планет» (там же, 138).

Из этого следует, что «планеты не состоят из огня, — вносит Кампанелла поправку в телезианскую схему мироздания, — а Солнце и звезды огненны, и все звезды суть как бы солнца, вокруг которых вращаются другие планеты, хотя и невидимые для нас». В подтверждение этой догадки Кампанелла ссылается на наблюдения Галилея: «Ибо и четыре медицейские планеты, вращающиеся вокруг Юпитера, и две, вращающиеся вокруг Сатурна, мы можем увидеть лишь благодаря телескопу. И наша Луна, вращающаяся вокруг Земли, незаметна для глаз Юпитера и его возможных обитателей. Еще менее доступны зрению планеты звезд». «...Если же кто с новым телескопом, лучшим, чем Галилеев, покажет, что небесные тела вращаются вокруг неподвижных звезд, он даст аргумент величайшей важности в пользу того, что они являются солнцами» (там же, 74; 158).

Не только планеты, но и звезды-солнца находятся в постоянном движении. Речь идет, подчеркивает Кампанелла, о самостоятельном, не связанном с движением небесной сферы движении фиксированных звезд: «Я не сомневаюсь, что звезды подвижны сами по себе, а не влекутся за собой небом» (86, 148). Каждая звезда, по мнению Кампанеллы, обладает воздушной средой. Весь космос связан посредствующим телом, или «телесной средой», состоящей из некоего подобия пара или воздуха (см. там же, 150).

Процесс изменения охватывает подвижный космос. В планетной среде и в звездном небе образуются кометы, говорит Кампанелла, вступая в полемику с Галилеем, объяснявшим происхождение комет отражением солнечных лучей в испарениях Земли. И образование новых звезд он выводил не из галактической материи, как Тихо Браге, «коль скоро телескоп показал, что Галактика состоит из скоплений звезд, — а из звездной субстанции» (там же, 92).

В своих воззрениях относительно множественности миров и даже их населенности Кампанелла шел дальше современной ему астрономии и явился едва ли не единственным в то время убежденным последователем космологических идей Джордано Бруно. Все это никак не позволяет объяснить его непоследовательность в вопросах гелиоцентризма тактическими соображениями.

В письме к папе Урбану VIII в 1628 г. Кампанелла упоминал свою «Астрономию», направленную «против Коперника», а также Птолемея и других языческих, иудейских и магометанских астрономов». О той же «Астрономии» (но под названием «О движении звезд»), написанной «против Птолемея и Коперника», Кампанелла сообщал и ранее, в 1611 г., в письме к Галилею. И книга эта была написана, по словам Кампанеллы, «в большей мере физически, чем математически» (78, 167).

В этом и заключалось главное расхождение Кампанеллы и Галилея. Непонимание значения математической модели мира, отказ принять математико-механическое объяснение небесных движений, данное новой астрономией, — решающая причина компромиссной позиции Кампанеллы по отношению к коперниканскому

гелиоцентризму. И если он говорил о коперниканской схеме мира как о математической гипотезе, то не потому, что вслед за кардиналом Беллармино видел в признании реальности гелиоцентризма опасность для богословия, а потому, что в его космологии первостепенное значение придавалось не математическим расчетам астрономов и не механической картине небесных движений, а качественному объяснению мира на основе активных начал и прималитетов.

Колебания и сомнения Кампанеллы относительно вопроса о движении Земли и неба, его полемика против систем как Птолемея и Аристотеля, так и Коперника, не противоречат его твердой защите Галилея. Написанная им в 1616 г. «Апология Галилея» имела значение гораздо более широкое, нежели одобрение некой определенной астрономической теории. Задачей автора была защита от притязаний богословов воинствующей Контрреформации права и долга исследователя природы развивать любое представление о мире, соответствующее данным расчетов и наблюдений без обязанности ставить его в прямую зависимость от буквального истолкования Священного писания.

Точно так же отнюдь не тактическими соображениями продиктованы глубокие расхождения Кампанеллы с Джордано Бруно по коренному вопросу космологии — о бесконечности Вселенной. Приняв концепцию множества миров (систем), Кампанелла постоянно колеблется в отношении проблемы бесконечности. Его «Космология», посвященная вопросам творения и строения материального мира, отражает не явную, но постоянно наличествующую полемику против пантеистических идей и выводов Ноланца.

Имя Бруно даже не упомянуто в «Космологии», хотя в других сочинениях (в «Апологии Галилея», в «Метафизике» и в «Физиологических вопросах») Кампанелла приводит, одобряя их или нет, мнения своего великого современника. Оставляя в стороне хотя и весьма вероятное, но все же гипотетическое личное знакомство двух мыслителей, необходимо подчеркнуть, что не только наиболее значительные произведения Ноланца и центральные идеи бруновской философии были хорошо известны Кампанелле, но что проблематика последних больших сочинений Джордано Бруно находилась в цен-

тре мысленной работы Кампанеллы. Ответ принадлежал ему, но великая проблема бесконечности мира была поставлена и определена Ноланцем.

Необходимо было исследовать содержание инфинитистского решения проблемы со всеми его онтологическими последствиями. Шла ли речь о натуралистическом (если не прямо материалистическом) пантеизме Джордано Бруно или о более осторожной, но все же тяготеющей к пантеизму постановке вопроса у Франческо Патрици, центральная проблема представлялась как проблема отношения бога и природы.

Рассуждая о свойствах пространства, Кампанелла не соглашается принять его реальную бесконечность: «. . .мы не осмеливаемся, однако, назвать его бесконечным». А затем, развивая эту свою мысль и прилагая это ограничение как к пространству, так и к материи, он заключает: «. . .считать же вслед за Патрици пространство и тела бесконечными я не смею» (86, 88).

Что означает это «не смею»? Вряд ли в этих словах можно видеть выражение страха узника перед судьями инквизиции. Такое истолкование оказалось бы в противоречии с поведением философа, который в те же годы, когда он писал свою «Космологию», имел мужество отстаивать свободу мысли в своей защите Галилея. И, конечно, было бы неестественно выражать страх перед лицом тех самых теологов инквизиции, на рассмотрение которых была представлена «Теология».

Поэтому не убедительно мнение современного итальянского историка философии Николы Бадалони, который в приведенных словах Кампанеллы видит только «формулу благоразумия» (см. 60, 285). «Не смею» Томмазо Кампанеллы имеет не психологическое, а онтологическое значение. Эти слова вызваны желанием философа сохранить всю его метафизическую систему, которая неизбежно должна была бы рухнуть и разбиться вдребезги, если бы было принято представление о бесконечности материального мира. И сам Стилезец излагает нам достаточные основания своего отказа принять философию бесконечности как названного и открыто опровергаемого Патрици, так и не названного, но постоянно подразумеваемого Ноланца. (Только в этом опущении имени Джордано Бруно в полемическом месте «Космологии» можно видеть отрицательное выражение причин тактического и

условного характера: это было умолчание, предписанное Индексом запрещенных книг.)

Бесконечность Вселенной, объясняет в этом и в других местах «Космологии» Кампанелла, оказывается в неизбежном противоречии с теорией творения «из ничего». Философ не может принять существование двух бесконечностей и поэтому, введя в свою космологическую систему бесконечность мира, должен отвергнуть сотворение мира во времени: «Необходимо поэтому, чтобы было одно бесконечное; следовательно, если бы мир был бесконечным, я не вижу, каким образом можно дать ему начало» (86, 46). Устранение из онтологической системы принципа творения как одно из неизбежных следствий бесконечности Вселенной представлено здесь в виде определяющей линии кампанелловской полемики. «Мы же, принимающие начало творения тел и пространства, не можем считать творение бесконечным», — продолжает Стилезец. Бесконечное творение не зависело бы от своего творца. Более того, само понятие творения было бы поставлено под сомнение или было бы радикально изменено. Бесконечная Вселенная должна быть представлена как единственное и независимое бытие; она не может иметь внешнюю причину, «ибо то, что бесконечно по величине... не может принять причину от иного» (там же, 88).

Объясняя свое толкование сотворенного мира, Кампанелла подчеркнул: «Конечная вещь не является необходимой сама по себе» (там же, 12). Но бесконечный мир был бы как раз «сам по себе» необходим: бесконечность разрушает принцип свободного творения. В бесконечной Вселенной не остается места для божественной свободы. Она совпадает с необходимостью, как это прекрасно показал Джордано Бруно в своих франкфуртских поэмах.

Кроме того, продолжает Кампанелла, обнаруживая хорошее знание типично бруновской аргументации, «если бы мир был бесконечен, в нем сущность не отличалась бы от существования, как это имеет место в его частях» (там же). В бесконечном мире исчезает абсолютная граница между богом и Вселенной; последняя приобретает черты и свойства типично божественные. Так оказывается сделанным решающий и невозвратимый шаг к отождествлению творения с самим творцом, богом,

Мир уподобляется своему творцу, если в нем сущность неотделима от существования.

Бесконечность мира делает его «божественным», и «божественной» становится телесная материя бесконечной Вселенной. Таким образом послекоперниканское учение о бесконечности восстанавливает традицию средневекового пантеизма Давида Динанского. Бесконечный мир оказывается самодовлеющим, он сам становится богом, обладая в себе самом всеми необходимыми для его существования и развития причинами и силами. В бесконечной Вселенной, определяемой в своем вечном бытии своим собственным единством, распространяющимся в вечной длительности и в безграничном пространстве, не остается места для трансцендентного бога религии откровения. Естественный и логический результат инфинитистской концепции есть отождествление мира с внутренним началом движения, расположенным в самой активной природе. В бесконечном мире наличествуют тем самым все необходимые силы, которые приравнивают его к богу, превращают его в единого бога-Вселенную. «Ибо то, что бесконечно по величине, — продолжает Кампанелла, — бесконечно также и по мощи» (там же, 88). «Бесконечность по мощи» — вот центральное ядро всей проблемы бесконечности. Космическая материальная Вселенная, став «бесконечной по мощи», не зависит от бога, но мыслима лишь как отождествленная с ним.

Значение антиинфинитистской полемики Кампанеллы отнюдь не чисто негативное. Калабрийский философ углубил анализ проблемы бесконечности, извлек все необходимые последствия из пантеистической бруновской постановки проблемы и показал всю несовместимость понятия бесконечной Вселенной с принципом творения, с божественной свободой, с трансцендентным богом теологии и религии.

Кампанелла отверг решение, предложенное Патрици и Ноланцем, так как, приняв бесконечность мира, он должен был бы отказаться от кардинальных принципов своей метафизики. В его философской системе бог не был миром. «Бог не бесконечен телесно», — писал он в «Космологии» и повторял: «Мир не есть бог» (там же, 18; 54). Принцип «различения мира от бога» (там же, 56) составляет как бы одну из фундаментальных предпосы-

лок его онтологии. Его решение проблемы бога-Вселенной не пошло в направлении бруновского пантеизма. И главную причину этого различия надо искать в совершенно ином понимании материи. В философии Томмазо Кампанеллы материя хотя и антиаристотелевская, хотя и телесная, и реально существующая, но отнюдь не «божественная». Материя в философии природы Кампанеллы лишена творческих сил, достаточных для ее автономного существования, для ее независимого развития. Она подчинена бестелесным силам — теплу и холоду; она не имеет в себе самой источника движения. Весь материальный мир в метафизике Стилезца зависит от трех великих прималитетов: мощи, мудрости и любви. Но материальный мир, лишенный собственных движущих сил, не может обойтись без бога — творца Вселенной. Материалистические тенденции, унаследованные от телезианской традиции, элементы решений в духе пантеизма (не исключающие возможного влияния Джордано Бруно) не были достаточно развиты Кампанеллой, чтобы преобразовать его философскую систему в направлении пантеизма.

Кампанелла утверждает, что «бог может создать многие солнца, чрезвычайно далеко отстоящие друг от друга, и многие системы, подобные той, которая внутри сферы неподвижных звезд заключает в себе Солнце и планеты, и в этих системах вращать иные планеты, и создать и сохранить множество систем одного и того же мира» (там же, 74). Но эта множественность систем не нарушает принципиальной конечности мира: мир не исчерпывается нашей Солнечной системой, но тем не менее он конечен. Поэтому и пространство у Кампанеллы лишь уподобляется бесконечности, но не совпадает с нею актуально: «Я полагаю, однако, что пространство весьма подобно бесконечности, но не бесконечно само по себе» (там же, 88). Ни пространство, ни заполняющие его многие миры не могут исчерпать единственно существующую актуальную бесконечность бога: хотя «чем больше и более многочисленные возникают миры, тем более уменьшается небытие», однако «бесконечное небытие никогда не исчезнет, ибо мир никогда не сравняется с богом» (там же, 56). Так, приняв многие из идей новой космологии, Кампанелла не согласился с вытекающими из нее выводами последовательного пантеизма Джорда-

но Бруно. Опровержение бруновского пантеизма, осуществленное с полемической страстью, представляет решающий момент в развитии философской мысли Томмазо Кампанеллы, в процессе выработки его собственной системы, которая тяготела скорее к деистическому решению проблемы мира и бога.

Другой стороной проблемы соотношения мира и бога был вопрос о вечности. Мир, сотворенный богом или только зависимый от него, или с ним тождественный, бесконечный или ограниченный в пространстве, — как размещается он в потоке времени? Утверждение вечности мира, как правило, в форме совечности мира и бога противоречило традиционному креационизму. Аверроисты, отказываясь согласовывать Аристотеля со Священным писанием, исходили из вечности и несотворенности мира, лишь зависящего от перводвигателя как от источника бытия и движения и конечной цели всего сущего. В этом их продолжателем и последователем был Пьетро Помпонацци, исходивший из тех же общих принципов перипатетической философии, а за ним и вся линия враждебного христианской ортодоксии (или хотя бы свободного от нее) итальянского аристотелизма — через Симоне Порцио к Чезальпино и Кремонини.

Если невозможно было совместить признание бесконечности Вселенной в пространстве с христианским пониманием бога-гворца, то учение о вечности мира сразу же оказывалось в неразрешимом противоречии с книгой Бытия. Разум вступал здесь в очевидный конфликт с верой, и поэтому не столько оговоркой смущенного благочестия, сколько декларацией разрыва с ортодоксальной традицией оказывается изложенное в «Зодиаке жизни» исходное рассуждение Марчелло Палинджении:

> Сам же, когда б не религия и христословы,
> Что неусыпно на страже стоят Моисеевой догмы,
> Верил бы я не в иное, как в то лишь одно, что от века
> Вечно, как ныне, и мир, и стихии его пребывают,
> Ни начала не зная, ни в будущем веке предела
> (125, 313).

Однако признание вечности мира не завершает, а лишь открывает рассуждение, ибо главное впереди, главное — трактовка этой вечности и выявление соотношения вечного мира и бога. В вечности существует и пребывает именно оформленный мир, сформированная

материя, а не бесформенный и неподвижный хаос, предшествующий организованному космосу:

Мненье же тех, кто считает материю с хаосом вечной,
Вздорно: зачем бы господь попустил, чтобы долгое время
Втуне, без форм и без дела они пребывали, коль скоро
Мог сотворить этот мир изначально, от первых мгновений?
(там же, 315).

Так проблема вечности мира осложняется тем, что мир, по Марчелло Палинджению, вечен, но вместе с тем не вполне зависим от бога. Самостоятельность и несотворенность мира феррарский поэт-философ отвергает. Не будучи сотворен во времени, мир этот все же не безначален, его зависимость от божественного первоначала представляется автору «Зодиака жизни» несомненной:

Есть и иные, они полагают, что мир этот вечен
И, не будучи создан какою-то высшею силой,
Сам по себе, как и ныне, всегда пребывал безначально,
Сам по себе, как и ныне, во веки веков и пребудет.
Все это плод заблуждений, и разум одобрить не может
Существование бога и мира равно совершенных
(там же).

Палинджению отвергает не только независимость мира от бога, но и последовательно пантеистическое отождествление и приравнивание божественного и природного начал:

Два совершенства должны всегда враждовать меж собою.
Если же будут они в постоянном согласье и мире,
То ни к чему эти два: одного достаточно было б.
Первенством лишь одному надлежит обладать по природе,
Ибо первейший всегда неизбежно — причина другого.
Первый — причина всего, что следом за ним возникает
(там же).

Доказательство вечности сотворенного (не во времени, но лишь в смысле причинной зависимости) богом мира, его совечности богу напоминает в поэме доказательство бесконечности Вселенной в пространстве: оно связано с признанием необходимости вечного, всегдашнего сотворения (т. е. по существу порождения, понимаемого в духе неоплатонической эманации) мира:

Я же считаю, что мир, из ничего сотворенный
Богом, вместе и вечен.

Но как же? — Внимай, коль угодно!
Благость господняя вечна и вечно могущество бога.
Так отчего же не вечно присущее богу желанье
Мир породить? — Если все это так, как нам разум внушает,
Что же помехой, чтоб весь этот мир безначально, от века
Мастер безмерно великий создал и дивно устроил?

(там же).

Известно, что Бернардино Телезио не только принял сотворение мира, но даже прямо ставил в упрек отвергаемому им Аристотелю его враждебное христианству учение о вечности мира, что не преминул подчеркнуть, защищая Телезио от нападок Джакомо Антонио Марты, Томмазо Кампанелла в своей ранней «Философии, доказанной ощущениями» (см. 68, 109). Это не помешало Марте обличать Телезио: «Тобою не может быть принято сотворение мира!» (127, 19). При всей несправедливости и тенденциозности подобных обвинений (искренность религиозных убеждений Телезио не ставилась под сомнение инквизиторами) в них была своя доля истины: трактовка природы на основе ее «собственных начал» противоречила креационизму схоластической теологии, в защиту которой выступил Марта.

Божественное творение во времени начисто отвергал Франческо Патрици, писавший: «Из ничего ничто не происходит» — и заменявший временно́е творение неоплатонической эманацией (см. 141, 13; 47).

Эта тенденция итальянской натурфилософии к обоснованию вечности мира получила наиболее полное выражение в пантеистическом отождествлении божественного и природного начал у Джордано Бруно.

Что же он такое, этот противопоставляемый богу религиозного откровения «бог философов» в итальянской натурфилософии XVI столетия, бог вечной и бесконечной Вселенной у одних, вечного, но ограниченного мира у других, пусть даже сотворенного и конечного космоса у третьих, но у всех бог природы, понятой из ее «собственных начал»? Ибо в конечном счете к отношению бога и природы сводится вся многообразная космологическая и онтологическая проблематика философской мысли позднего итальянского Возрождения.

Решения этой проблемы различны и часто противоречивы. И все они располагаются между двумя крайними полюсами: мы не найдем среди натурфилософов той

эпохи ни послушных приверженцев католической ортодоксии (в них нет недостатка, но все они среди обличителей и гонителей подлинно оригинальной и независимой от теологии философской мысли), ни прямых и последовательных атеистов, для которых проблема «бог и природа» не существует.

Пафосом раскрытия внутренней противоречивости и нелогичности ортодоксальной христианской философии в решении проблемы бога и мира проникнуто творчество крупнейшего представителя аристотелевской традиции эпохи Пьетро Помпонацци. В своей попытке решить проблему теодицеи, отношения бога к царящему в мире злу и несправедливости, Помпонацци в трактате «О фатуме, свободе воли и предопределении» подвергает резкой критике христианский провиденциализм. Христианское понимание божественного провидения, показывает он, ведет к непримиримым противоречиям, бог христианской доктрины оказывается жестоким и несправедливым правителем мира. Выход из этих противоречий философ видит в ином (воспринятом от традиций античного стоицизма) понимании бога как безличного начала, совпадающего с фатумом, с естественной необходимостью всеобщего природного закона.

При таком понимании, полностью порывающем с антропоморфными представлениями религии откровения, бог оказывается лишь воплощением безличного мирового закона в естественно детерминированном мире, в котором царит всеобщая необходимость. Бог лишается свободы воли, его отношение к миру обретает характер необходимости. Бог в философских построениях Помпонацци «поступает по фатуму и согласно природе» (150, 80). Такая позиция вела к отрицанию креационистских представлений, к пантеистическим выводам о вечности мира и о конечном тождестве мира и бога.

Отрицание официального христианского дуализма и вместе с тем дуалистических концепций средневековых перипатетиков вело, далее, к преодолению дуалистических представлений не только в вопросе об отношении бога и мира, но и в понимании самого космоса. С бога снималась ответственность за существование в мире зла, и само зло рассматривалось уже лишь как частный случай общей закономерности, подчиненной гармонии целого: «зло в мире существует ради блага Вселенной»

(там же, 123), способствует ее украшению. Происходя не от несправедливости бога, а «из природы Вселенной», зло оказывается лишь относительным, оно получает свое конечное оправдание в благе космоса. Оно есть выражение существующих в мире и объективно необходимых противоречий мироустройства: именно «столь великие различия» в природе Вселенной являются условием и проявлением заключенного в ней «всеобщего совершенства». «И то, что в частности и рассматриваемое само по себе представляется несправедливым, — заключает Помпонацци, — рассмотренное в отношении Вселенной оказывается справедливым... Порядок Вселенной требует этих различий» (там же, 194—195). Понимание Вселенной как единства противоречивых начал, получающих свое разрешение и оправдание в гармонии и «порядке» целого, выводит еще тесно связанную со схоластическим аристотелизмом философию Помпонацци за пределы средневекового дуализма.

В поэме Марчелло Палинджении «Зодиак жизни» мы встречаемся с иной, но также ведущей в направлении к пантеизму трактовкой бога и природы. Бог, творящий мир вечно и по необходимости, создавший его бесконечным, далек от того, к которому «в храмах взывают»

> учителя безрассудства,
> Обманщики толп, наставники их в заблужденьях,
> Что превращают глупцов в ошалелых безумцев
> (125, 90).

Бог, по учению автора «Зодиака жизни»,

> есть последняя, высшая цель, к достижению коей стремятся
> Сущности все, ради коей и мир, и в нем сущие вещи
> И существуют...
> (там же).

Но в бесконечной Вселенной бог не сливается с космосом, ибо сама бесконечность, как мы уже имели случай отметить, у Марчелло Палинджении не однородна: за пределами зримого материального мира существует бесконечная Вселенная запредельного света. Зримый физический мир, вполне в духе платоновского идеализма, провозглашается «только образом того, запредельного мира». Наш мир так же далек от своего первообраза, как рисунок от здешнего мира:

...там за пределами неба
Мир есть иной, бестелесный и нашего лучший,
Не восприемлемый чувством, доступный лишь умозренью
(там же, 164).

Этот мир — «первообраз» здешнего мира, содержащий в себе «семена и причины» всех вещей и порождающий в процессе эманации чувственный мир физического космоса (см. там же, 165).

Но эта вполне идеалистическая, в духе неоплатонической традиции картина мира далеко не случайно была отвергнута и осуждена официальным богословием. Антропоморфному богу христианской религии в ней нет места. Решение, предлагаемое феррарским поэтом-философом, еще далеко от радикального пантеизма Джордано Бруно, но границы бога и природы уже достаточно размыты. Бог, который не может быть вынесен ни во времени, ни в пространстве за пределы вечного и бесконечного мира, оказывается богом если и не совпадающим с природным законом, то отнюдь не по своему произволу дающим закон и запечатлевающим его в вещах. Этот нерушимый закон природы связывает бога и природу узами естественной необходимости:

Природой же я именую закон, всемогущим
Высшим отцом изначально, с возникновения мира
Запечатленный в вещах, и который он нерушимо
Им повелел соблюдать вплоть до скончания века.
Формам вещей даровал он закон, чтобы дальше,
Бытие придавая вещам, предписания бога
Осуществляли они и нарушить закон не посмели
(там же, 309).

Гимн богу оборачивается гимном «всепорождающей» природе, и сам бог оказывается не только создателем, но и вечным гарантом этого природного закона.

Бернардино Телезио, сохранив бога-творца, но вынеся вопрос о творении за пределы физики и философии, сформулировал уже вполне деистический принцип, согласно которому бог при сотворении мира обеспечил все небесные тела способностью к движению. Благодаря этому в дальнейшем своем существовании они не нуждаются в каком бы то ни было внешнем вмешательстве и воздействии.

Оспаривая мнение перипатетиков о необходимости признания перводвигателя как главного доказательства

бытия бога, Телезио возражает: разве и без того не очевидно, что бог создал мир? Для чего нужно еще и доказательство «от движения»? Бог, говорит Телезио, «создал мир не таким, чтобы вещи для своего движения нуждались в новой его воле, но так, чтобы все существа, будучи снабжены от бога собственной природой и способностью к движению, действовали бы каждое в соответствии со своей природой» (173, *2*, 168).

Итак, богу отведена роль первого толчка. Тем самым отпадает необходимость в новой божественной воле и в дальнейшем вмешательстве потусторонних сил в жизнь природы. Признав акт творения, Козентинец в дальнейшем обходится без бога. В отличие от большинства своих современников — натурфилософов XVI в. Бернардино Телезио не стоит на позиции пантеизма. 57-я глава второй книги «О природе согласно ее собственным началам» (в издании 1565 г.) содержит едва ли не первую в европейской философии формулировку основных принципов деизма. Природа, понятая из ее «собственных начал», не нуждалась в потустороннем вмешательстве. Бог оказался вынесенным за пределы телезианской картины мира.

В философии Франческо Патрици «образ самого бога и его благости» есть всеохватывающий и всепроникающий свет. Он «озаряет все мировое, и околомировое, и запредельное пространство... распространяется по всему, изливается через все, все проникает и, проникая, все формирует, и вызывает к существованию, все живит, все содержит в себе, все поддерживает, все собирает, и соединяет, и различает» (3, *2*, 149). Он исходит от бога и пронизывает весь мир, всю иерархию бытия, воплощая ее в себе самом — от бестелесного божественного света в бесконечном пространстве до физического, чувственно воспринимаемого света зримого мира.

Метафизика света служит в философии Патрици преодолению дуализма, обоснованию единства бога и мира. Понимаемый в духе неоплатонической эманации свет, пронизывающий космос, противопоставлен креационистским понятиям теологии. Подобный подход неизбежно вел к пересмотру представлений о боге.

Центральное место в натурфилософии Патрици занимает учение о всеедином, служащее обоснованием его пантеистической системы. «Во всеобщности вещей, —

пишет Патрици, — по необходимости есть нечто первое... Оно есть начало вещей... оно есть единое, и это единое есть благо, и это благо есть бог, и все эти пять — тождественны». Но, будучи единым благим первоначалом вещей, бог Патрици является одновременно и всем, отождествляется с космосом. «Единое есть само по себе и по природе своей и начало, и первое; всем же оно является, поскольку содержит в себе все нераздельно и неразличимо». Единое, продолжает философ, «содержало в себе все сущности, прежде чем они произошли вовне... И так как оно обладает ими, то нет среди сущностей ни одной, в которой оно не находилось бы. Ибо если бы единое не находилось везде, оно не обладало бы всем». Здесь Патрици еще не выходит за пределы мистического пантеизма, учившего о том, что все вещи заключены в боге, но затем в этой же фразе делает решающий шаг в сторону пантеизма натуралистического. Это ведет к представлению о неразрывном слиянии бога-единого и мира, понимаемого как совокупность сущностей: «Единое находится во всех вещах, и ни в чем не содержимо, но само содержит в себе все... И единое есть все, соединенное воедино. И единое есть все, и единое, да позволено будет так выразиться, есть всеединое» (141, 12—13).

Если вещи находятся в едином особым образом, «слитые воедино», неделимо и неразличимо, то и высшее, порождающее начало «по необходимости присутствует в порожденном, неотделимо и неотторжимо от него, но оба они пребывают в единении и постоянно сопряжены одно с другим» (там же, 21). Конечным выводом оказывается уже откровенно пантеистическое положение: «Вселенная эта есть сам бог» (166, *2*, 543).

Таким образом понимаемый бог лишается своего определенного места в мире. Он — повсюду и нигде, но ему не принадлежит некое закрепленное место. Патрици опровергает представления томистского схоластического перипатетизма, выносящего бога за пределы конечного мира: «Итак, следует истиннейшим образом заключить, что бог и вся божественность, будучи нематериальной и бестелесной, не встречает сопротивления от материи и тел. А потому она поистине, по самому своему бытию, по самой своей мощи, по самому своему действию пребывает повсюду и может осуществлять все и становиться всем, что только есть на земле, во всех

элементах, на небе и в поднебесье, видимого и невидимого, и придает жизнь и действие всему и всем» (141, 42).

Но если бог повсюду, продолжает Патрици, если он не только где-то, как считает Аристотель, «над вершиной неба и вне неба», то он вместе с тем и нигде, «ибо нигде не закреплен и нигде не помещен». Такое представление о вездесущем и вместе с тем нигде определенным образом не находящемся боге приводит Патрици к выводам отрицательного богословия относительно непознаваемости бога и невыразимости его сущности в разумных понятиях: «Но все проникая, он ото всех отделен и отличен, в непостижимости своего достоинства и превосходства, и восхищается ввысь от наших чувств и даже от наших рассуждений» (там же).

Бог Патрици — бог бесконечной Вселенной — лишен свободы действия и сливается с природой. Правда, поскольку бесконечная Вселенная Патрици не совпадает с материальным миром, она включает бесконечное пространство эмпиреев, бестелесной сущности, бестелесного божественного света, переходящего в потоке эманации в телесный свет физического мира. В этом заключено главное принципиальное отличие «Новой философии Вселенной» Франческо Патрици от последовательного натуралистического пантеизма Джордано Бруно.

При всем богатстве и разнообразии источников философии Бруно (здесь и античные атомисты, и средневековые неоплатоники, луллианство и ареопагитики, герметический свод и флорентийская Платоновская академия, Николай Коперник и Николай Кузанский) она не сводима ни к одному из них и представляет собой новый этап в истории философской мысли. Ни в одной из предшествующих философских систем средневековья и Возрождения мысль о единстве мира, о тождестве бога и природы не проводилась с такой последовательностью. Натурфилософия Джордано Бруно есть высшая форма натуралистического пантеизма — высшая и последняя, граничащая с материалистическим его истолкованием.

Центральное место в этой философии занимает идея единого. В едином снимается и схоластический, и богословский, и неоплатонический дуализм — дуализм материи и формы, природы и бога, бога и материи. Единое воплощает в себе тождество всех этих понятий. Единое

есть бог, и вместе с тем оно же — Вселенная, единое есть материя и вместе с тем источник движения, единое (и это, может быть, самое главное в философии Бруно) есть сущность и вместе с тем совокупность вещей.

«Итак, вселенная едина, бесконечна, неподвижна, — заявляет Бруно в диалоге «О причине, начале и едином». — Едина, говорю я, абсолютная возможность, едина действительность; едина форма или душа, едина материя или тело, едина вещь, едино сущее, едино величайшее и наилучшее... Она не рождается, ибо нет другого бытия, которого она могла бы желать и ожидать, так как она обладает своим бытием. Она не уничтожается, ибо нет другой вещи, в которую бы она могла превратиться, так как она является всякой вещью. Она не может уменьшиться или увеличиться, так как она бесконечна... Она не материя, ибо она не имеет фигуры и не может ее иметь, она бесконечна и беспредельна. Она не форма, ибо не формирует и не образует другого ввиду того, что она есть все, есть величайшее, есть единое, есть вселенная» (8, 273).

Эта единая Вселенная не сотворена. Она существует вечно и не может исчезнуть, ибо «ничто не порождается в отношении субстанции и не уничтожается, если не подразумевать под этим изменения». В ней происходит непрерывное изменение и движение, но сама она неподвижна, ибо Вселенная в целом не может перемещаться, она заполняет собой самой всю себя. Она едина во всех вещах, ее наполняющих: «вселенная и любая часть ее едины в отношении субстанции», а потому все бесконечное многообразие качеств и свойств, форм и фигур, цветов и сочетаний есть внешний облик «одной и той же субстанции, преходящее, подвижное, изменяющееся лицо неподвижного, устойчивого и вечного бытия». Единая Вселенная «не может иметь ничего противоположного или отличного в качестве причины своего изменения», и богу христианской и всякой иной религии не остается во Вселенной Бруно ни места, ни дела (см. там же, 274).

Именно в онтологии Бруно, в его пантеизме, в его учении о совпадении минимума и максимума, материи и формы, бога и природы следует искать объяснение онтологической трактовки учения о совпадении проти-

воположностей, унаследованного от Николая Кузанского. Речь идет у Бруно прежде всего о совпадении в едином непрерывной изменчивости мира и постоянства природного закона.

Именно в едином материя совпадает с формой, действительность не отличается от возможности. Отвергая дуализм тех, кто признавал «два начала, два принципа», Бруно настаивает на совпадении начал в едином. Он ссылается на Гераклита, «утверждающего, что все вещи суть единое, благодаря изменчивости все в себе заключающее», и делает из этого положения вывод о совпадении противоположностей: «И так как все формы находятся в нем (едином. — *А. Г.*), то, следовательно, к нему приложимы все определения, и благодаря этому противоречащие суждения оказываются истинными» (там же, 282).

И как в едином существуют различия, так и в многообразии вещей и свойств царит глубочайшее единство: «Во всем сущем нет ничего столь различного, что в чем-либо или даже во многом не совпадало бы с тем, от чего отличается и чему противостоит, — писал Бруно в поэме «О тройном наименьшем и мере». — Даже толпе философствующих ясно, что здесь все противоположности однородны благодаря общей им материи. Разнообразие и противоположность не препятствуют общему благу целого, так как оно управляется природой, которая подобно предводителю хора направляет противоположные, крайние и срединные голоса к единому наилучшему созвучию, какое только можно себе представить» (65, *1*, ч. 3, 272).

Вселенная Бруно по самому своему определению исключает бога-творца, внешнего и высшего по отношению к ней. Таким образом отвергается не только креационистский дуализм богословов, но и схоластика с ее перводвигателем и конечным, зависящим от него миром. Бруно идет и дальше: в его понимании отношения бога и мира не остается места для неоплатонического «истечения», эманации, заменяемой «развертыванием» божественной сущности в природе. Бог совпадает, полностью отождествляется с миром: «Итак, не напрасно сказано, что Зевс наполняет все вещи, обитает во всех частях вселенной, является центром того, что обладает бытием, единое во всем, для чего единое есть все» (8, 276).

Однако определения типа «природа есть бог в вещах» или «материя является божественным бытием в вещах» (см. там же, 271; см. также 7, 162) не исчерпывают этого тождества. Бог «движет все... он дает движение всему, что движется», — читаем мы в диалоге «О бесконечности, Вселенной и мирах» (8, 325). А в «Своде метафизических терминов» наталкиваемся на более развернутое определение бога: «Бог есть субстанция, универсальная в своем бытии, субстанция, благодаря которой все существует; он есть сущность — источник всякой сущности, от которой все обретает бытие... Он — глубочайшая основа всякой природы» (65, *1*, ч. 4, 73). «Дух над всем есть бог, — писал Бруно в поэме «О тройном наименьшем и мере». — Бог есть монада, источник всех чисел, простота всякой величины и субстанция состава, превосходство над всяким мгновением, неисчислимое и безмерное» (65, *1*, ч. 3, 136).

Бог Бруно «по сущности своей, присутствию и могуществу существует во всем и надо всем не как часть, не как душа, но необъяснимым образом» (24, 343). Последнее заявление, сделанное перед инквизиторами, можно было бы счесть тактической уловкой, если бы оно не совпадало по смыслу с множеством аналогичных определений в сочинениях Бруно. И в диалоге «О причине, начале и едином» он разъясняет, что, с необходимостью, поднимаясь в трактовке отношения природы и бога «от самой низкой ступени природы до самой высшей... от физической всеобщности, которую познали философы, до высоты первообраза, в которого верят богословы, если угодно, мы доходим, наконец, до первичной и всеобщей субстанции, тождественной со всем, которая называется сущим, основанием всех видов и различных форм». Она и есть «сущее и бытие», которое «едино, бесконечно, неподвижно, субстрат, материя, жизнь, душа, истинное и благое» (8, 280—281). Бог есть «высшая ступень» природы, в нем совпадают все определения, он есть природа, понимаемая как совокупность законов. Мы видим его, писал Бруно позднее в поэме «О безмерном и неисчислимых», «в бесконечной способности природы все создавать и всем становиться», «в неодолимом и нерушимом законе природы» (65, *1*, ч. 2, 316).

Итак, бог совпадает с природой «в вещах», т. е. в самом материальном мире, а не вне его. Он не противо-

стоит материи и природе как творец и создатель, а находится в самой природе как внутреннее деятельное начало. Не только против человекоподобного божества, но и против представления о вне- и надприродном боге направлено учение Бруно. «Некоторые, — писал он в поэме «О безмерном и неисчислимых», — прибегают к сверх- и внеприродной силе, говоря, что бог, пребывающий над природой, создал эти небесные тела как некие знамения для нас. Но мы не говорим с пророками такого рода и не видим нужды им отвечать, когда речь должна идти на основании доводов разума и ощущения» (там же, 51).

В другом месте Ноланец заявлял: «Глупо и дерзко называть природой то, что нельзя обнаружить ни в акте, ни в потенции вещей, и называть порядок вещей божественным, как будто бы природа и бог суть два противоположных начала» (там же, 193). Таким образом, природа и бог совпадают; они — одно начало вещей. Природа не мыслится Ноланцем вне действительного существования вещей, а «порядок вещей», отождествляемый с богом, и есть сама природа. Тождественные между собой понятия природы и бога суть этот «порядок», или «закон», как внутренняя совокупность естественных законов, свойственных материальному миру: «Природа есть или ничто, или божественное могущество, воздействующее изнутри на материю, и запечатленный во всем вечный порядок...» (там же). «Природа — не что иное, как сила, воплощенная в вещах, и закон, по которому все вещи совершают свой собственный ход» (там же, 210).

Таким образом, бог — синоним природы, понимаемой не как совокупность вещей материального мира, а как заключенный в этом мире внутренний закон движения и развития. Главной задачей философии и науки Бруно считал проникновение в глубь материального мира, установление за внешним калейдоскопом вещей и явлений внутренних закономерностей.

Материя находится в вечном движении: движутся небесные тела, смещаются моря и горы, приливы сменяются отливами. Статичной картине мира, закрепленной в схоластической системе томизма, Ноланец противопоставил динамическую картину всеобщего изменения и движения, подчиненного внутренней необходимости.

Божественность природы и материи означает и подчеркивает возвышенный и наделенный бесконечными внутренними силами их характер. Материя, говорит Бруно, «столь совершенна», «что она, как это ясно при правильном созерцании, является божественным бытием в вещах...» (8, 271). Но на этом Бруно не останавливается. Отвергнув представление о боге как «сверх»- и «внеприродной силе», он ставит вопрос об отношении бога-природы и совокупности вещей материального мира, о соотношении бога-природы и материи, о соотношении того «единого бытия», которое является «сущим, субстанцией и сущностью», с бытием «природных вещей».

Понимание бога как «наиприсутствующего», находящегося не «вне» вещей и не «над» ними, понимание природы как «внутренне присущей» вещам, «более близкой» им, чем они сами себе, приводит к отождествлению бога-природы с материей: «Искусство имеет дело с чужой материей, природа — со своей собственной. Искусство находится вне материи, природа — внутри материи, более того: она сама есть материя. Итак, материя все производит из собственного лона, так как природа сама есть внутренний мастер, живое искусство... она есть двигатель, действующий изнутри» (65, *1*, ч. 2, 312—313). Сущность вещей в конечном счете отождествляется в философии Бруно с их бытием. «Подобно тому, как нет сущности вне и над сущим, нет природы вне природных вещей», — писал Бруно, утверждая, что «сущность от бытия отличается только логически» (там же, 252).

Итак, не только природа — это «бог в вещах», но и бог не существует, немыслим вне «вещей», вне телесного, материального мира. Мы ищем бога, говорил Бруно, «в сиянии Солнца, в красоте вещей, происходящих из лона матери-природы, в ее истинном образе, выраженном физически в мире божественных живых существ, которые сияют на безграничном своде единого неба, живут, чувствуют и мыслят, и восхваляют величайшее единство» (там же, 316).

С иной трактовкой проблемы сталкиваемся мы в построениях Томмазо Кампанеллы. Дав натуралистическое в целом объяснение мира, он допускает, однако, сотворение его богом: «Мир родился не из некоего хаоса от

противоположных начал и не произошел от самих элементов, но от наилучшего создателя» (68, 20). «Необходимо признать, что существует первая мудрость, именуемая богом» — продолжал он полемику с материализмом древних атомистов в книге «О способности вещей к ощущению» (77, 7). В письмах Пьеру Гассенди и Клоду Пейреску Кампанелла утверждал: «Я не вижу, каким образом можно избежать принятия первого ума... Строение мира, и растений, и животных достаточно и с избытком свидетельствует о существовании этой первой силы, которую мы именуем богом». «Ни атомы, ни элементы, ни их физические качества и соединения не могут в достаточной мере объяснить явления природы» (78, 239; 323).

Так бог, изгнанный из натурфилософии Кампанеллы в прежней его роли неподвижного перводвигателя, возвращается в нее в качестве творца. Объективная причина этого заключена в самой природе его натурфилософии, в том, что материя, хотя она и выступает у него как первооснова вещей, но остается пассивным началом, лишенным творческих сил, не является «божественной». Приняв активные бестелесные начала, Кампанелла придает природе антропоморфные черты, и прежде всего способность к ощущению, а она, как мы видели, вела к установлению нематериальных прималитетов — первоначал бытия.

Натуралистическое в своей основе объяснение жизни в природе всеобщей способностью к ощущению, а борьбы начал стремлением к самосохранению привело Кампанеллу к принятию разумного начала. А от принятия разумного начала в неживой природе, во всем космосе он пришел к принятию бога-творца. «Итак, необходимо признать, — заключает он свое рассуждение о всеобщей одушевленности природы, — что существует первая мудрость и первый разум... Необходимо придти к первому разуму, к первому искусству и к первой мудрости, источнику бытия». От разумного начала, разлитого в природе, Кампанелла пришел к признанию «ощущения и разума, заботящегося о сохранении целого» (71, 24).

К религиозно-идеалистическим выводам вело калабрийского философа и сохранившееся в его системе представление о целенаправленном характере космоса, о господстве целесообразности в природе. Мир подчи-

нен стремлению к гармонии и порядку: «Я всегда ставлю на первое место целевое начало, поскольку оно является подлинной причиной вещей, созданных искусством, а физические начала — тепло, холод, материя, пространство — являются средством для достижения цели, о чем я говорил в «Метафизике». Но тот, кто считает мир вечным или возникшим случайно, не ищет в нем цели. Я же ясно вижу, что действующая природа ничего не делает без цели и никогда не впадает в излишества и не терпит недостатка в необходимом, управляемая наилучшей доблестью» (79, 307).

Так телеология приводит к теологии. Закономерность, господствующая в природе, осмысливается в натурфилософии Кампанеллы как целенаправленность бытия, а совокупность естественных законов из мира природы переносится на небо, соотносится с мудростью, волей и мощью бога. В «Главном итоге» Кампанелла вложил в уста бога такие слова: «Я предоставляю им (природным началам. — *А. Г.*) действовать, чтобы рок, зависящий от моей воли, руководил ими с необходимостью моей мощи таким образом, чтобы они соизмерялись в гармонии, зависящей от моей мудрости» (там же, 244).

Необходимость, рок и гармония выражают в философии Кампанеллы в теологизированной форме объективные закономерности бытия, господствующие в природе, ибо не с небес на землю низводит калабрийский мыслитель законы природы, а объективно присущие природе закономерности представляет как зависящие от божественной воли. Бог Кампанеллы — бог-диалектик, объединяющий в гармонии целого глубокие внутренние противоречия природы; по существу ему остается только освятить своим авторитетом ту структуру космоса, которую открывает миру «Философия, доказанная ощущениями».

Все вещи в мире образуются, по учению Кампанеллы, в результате их одновременной причастности бытию и небытию. Это связано с тем, что всякая вещь не только существует в действительности и таким образом причастна бытию, но и одновременно тем самым, что она является данной вещью, ограничивает свое бытие и причастна небытию. «Все сущее состоит из конечного бытия и бесконечного небытия», — писал Кампанелла в «Тео-

логии» (82, *1*, 132). «Всякая конечная вещь ограничена небытием, следовательно, причастна небытию», — развивал он эту мысль в последнем варианте своей «Метафизики» (75, ч. 1, 99). Еще в «Городе Солнца» обосновывал он свое учение о диалектике бытия и небытия. Там солярии полагают, что существует два метафизических начала: сущее, т. е. бог, «и небытие, которое есть недостаток бытийности и необходимое условие всякого физического становления; ибо то, что есть, не становится, и, следовательно, того, что становится, раньше не было» (28, 114).

Так всякая вещь оказывается частным моментом в непрерывном потоке бытия. В этом потоке изменения, возникновения и гибели вещей и осуществляется всеобщая гармония целого. В природе «нет уничтожения, но только превращение», — писал Кампанелла в «Теологии» (82, *2*, 143). «Мы не знаем, чем были в материнской утробе, и еще меньше знаем, чем были, находясь в семени отца, или когда были кровью и хлебом, из которого произошла кровь, и травой, из которой произошел хлеб, и это изменение поэты уподобляют движению Летейских вод. Действительно, как всегда различна вода в реке, так постоянно изменяются и вещи физического мира. И когда они изменяются, то превращаются не в одну какую-либо вещь, но во многие; так мясо коровы становится дымом и паром, и навозом и мочой, и многими иными вещами. И как типографский шрифт постоянно употребляется для составления новых страниц и постоянно разбирается, так и всякая телесность подвергается превращениям, и смерть одного служит зарождению многих, и из многих смертей рождается новая вещь. И однако в целом жизнь едина подобно тому, как в человеческом теле хлеб, умирая, оживает как кровь, а кровь умирает, чтобы стать плотью и жизненным духом, и он уже не помнит, что был кровью, и так многочисленные страдания и наслаждения, смерти и рождения создают жизнь одного единственного тела. Нам предшествует не постоянная жизнь одного организма, но поток жизни, состоящий из жизней и смертей, сменяющих друг друга в потоке, и так многочисленные превращения составляют из многих смертей и рождений жизнь мира, и, однако, ничто не умирает, потому что бог не позволяет умереть тому, чему он дал бытие. Это понял

Вергилий, сказав, что смерти нет и что бог находится во всех вещах» (75, ч. 2, 145).

Эта формула относительно бога, находящегося в вещах, в философии Кампанеллы не вела к пантеизму. Будучи «более внутренне присущим вещам, чем природа», бог Кампанеллы «не смешивается и не соизмеряется с материей». Это разделение природы и бога необходимо Кампанелле для того, чтобы подчеркнуть несовпадение бога и мира. «Мир не есть бог», — утверждает он в «Теологии», полемизируя с пантеистической философией (82, *1*, 92; см. также 100, 106).

Совпадение мира и бога означало бы, что материя сама по себе является активным началом, объясняющим движение и развитие в мире. И когда Кампанелла в первой книге «Теологии» писал, что «бог не есть телесная масса и не является, следовательно, материей вещей», т. е. когда он отрицал тем самым не только материальность бога, но и божественность материи, он объяснял это тем, что «тело пассивно, бог же есть активнейшая причина» (82, *1*, 82).

Но, принимая сотворение мира и природных начал, Кампанелла вместе с тем дал такое решение проблемы отношения природы и бога, которое оставляло весьма мало места непосредственному божественному вмешательству в жизнь Вселенной. «Природа, — писал Кампанелла в книге «О способности вещей к ощущению», — есть божественное искусство, приданное вещам» (77, 172). Она соединяет в себе в некоем единстве мощь, мудрость и любовь; именно в ней осуществляются в жизни космоса лежащие в основе бытия прималитеты, писал он в «Главном итоге». Она есть «внутреннее» искусство. Подобно хорошему музыканту, который не задумывается, когда заставляет звучать струны, ибо еще раньше научился своему искусству (отметим, кстати, почти буквальное совпадение этого текста с известным местом из франкфуртских поэм Джордано Бруно), природа «не нуждается в новых советах, когда производит одно растение от другого и различает в нем его части и их форму, потому что она не начинающая ученица, но хорошо изучила свое искусство у никогда не ошибающегося разума» (79, 322).

Отождествленная в философии Кампанеллы с «внутренним началом движения», природа приобретает зна-

чение внутреннего закона, закона естественного, который, завися от бога по своему происхождению, определяет вместе с тем внутреннюю автономию мира. Так Кампанелла приходит к сформулированному в «Апологии Галилея» определению природы как «божественного закона» (см. 70, 43). При таком определении бог освобождается от непосредственного вмешательства в жизнь природы. Будучи творцом мира, создателем естественного, природного закона, он является в философско-теологической системе Кампанеллы своего рода гарантом стабильности природы. Величайшим чудом считает Кампанелла сотворение мира, но такое признание чудесного божественного действия равносильно отрицанию дальнейшего воздействия бога на природу. Еще в ранней «Философии, доказанной ощущениями» Кампанелла ограничивал роль бога сотворением материи и природных начал, от которых в дальнейшем, уже независимо от непосредственного божественного вмешательства, произошли все вещи. «Чудеса, которые показывает нам бог в природе, более велики, нежели те, о которых мы читаем в священных книгах», — утверждал он в «Теологии», обосновывая преимущество живой книги природы перед Писанием (82, *1*, 22).

Рассматривая в «Космологии» структуру природы и ее закономерности, Кампанелла настаивает на автономии природы, на том, чтобы изучать строение мира независимо от дальнейших проявлений божественной воли. «Хотя творение есть чудеснейшая вещь, однако бог в акте творения учредил природу, и созданные им вещи следует изучать не как чудеса, а как природные сущности, обладающие природными законами» (86, 98). Отвергая всякие попытки внести момент чудесного в объяснение мироустройства, Кампанелла писал: «В устроении природы возвещается не чудо, а природный закон» (82, *1*, 116).

Природный закон, данный богом вещам в самом акте творения, ограничивает, по учению Кампанеллы, божественное всемогущество. Такое понимание соотношения бога и природы создавало реальные возможности адекватного научного познания мира. Оно позволяло ставить целью познания изучение объективных закономерностей, господствующих в природе. Утверждение автономии природы и ее объективных законов являлось

необходимой предпосылкой развития нового естествознания. Связанное с рассмотренным выше учением о «двух книгах», оно обеспечивало автономию науки.

Но этим не исчерпываются те ограничения, которые налагает Кампанелла-богослов на бога-творца. Божественное всеведение не означает, по учению Кампанеллы, полную возможность неограниченного произвола. Бог Кампанеллы подчинен законам строгой логики. Он «не может себе противоречить» (75, ч. 2, 92). Таким образом, предшествующие решения божественной воли уже тем самым ограничивают его дальнейшие возможности. Бог «не может одной и той же вещи одновременно даровать бытие и небытие» (75, ч. 1, 110). Он не может выйти за пределы им установленных законов: не в божественной власти нарушить правила арифметики и сделать так, чтобы 2 плюс 5 не было 7.

Самое же существенное у Кампанеллы — в определении божественного закона. Дав миру общие законы движения и бытия, бог «не заботится о частностях» (см. 75, ч. 2, 286), он не действует непосредственно. Божественное предписание в мире не есть абсолютная и не подлежащая изменению воля монарха-бюрократа, предусматривающего все до последних мелочей. Дело бога — лишь общая закономерность. Его воля — лишь совокупность возможностей. Бог Кампанеллы не абсолютный детерминист. В рамках общих закономерностей остается место для отклонений и случайностей, не зависящих от непосредственного вмешательства божественной воли. Так бог Кампанеллы оказывается богом деистической философии. Он выносится за скобки в общей картине природы, и не случайно в «Теологии» Кампанеллы воскресает старинная метафора бога-часовщика, который завел механизм природных движений подобно часам (см. 60, 224).

Такое же сравнение «машины мира» с часовым механизмом, сравнение, возвещающее наступление эпохи механистического материализма, идущего на смену пантеистическим, в огромной мере еще органистическим представлениям средневековья и Возрождения, встречаем мы и у самого радикального атеиста среди итальянских философов первой четверти XVII в. — у Джулио Чезаре Ванини (см. 178, 21). Ванини уже решительно порывает с пантеизмом. Как будто бы признавая бога

«создателем природы», отождествляя природу и бога, провозглашая природу «силой» и «мощью» божества, он не бога растворяет в природе, а саму природу именует богом (или «богиней») в названии одной из двух своих книг. При этом, заявив, что природа «есть бог», он тут же и объясняет причину и значение такого переноса понятия «бог» на природное начало, «ибо она есть причина движения» (181, 254). Именно из утверждения о неподвижности, пассивности природы и материи вытекало признание чуждого ей активного божественного начала. Но если природа сама — причина движения, то ни в каком ином (ни внешнем, ни присущем ей изнутри) начале она уже не нуждается. И тогда слово «бог» превращается только в звук, в условное и бессодержательное обозначение природы. Вечно сущее, говорит Ванини, «мы, пользуясь общепринятым обозначением, именуем богом» (177, 3). Однако слово «бог», как показал А. Новицкий, становится у Ванини лишь данью обыденному «способу выражения» (см. 137).

Так натурфилософия на пороге Нового времени, в преддверии эры экспериментально-математического естествознания и новой европейской философии XVII—XVIII столетий «разделывается» с богом, либо растворяя его в природе, либо выдворяя за пределы физического мира, либо упраздняя совсем. Не удивительна поэтому реакция воинствующего контрреформационного и реформационного богословия на опасные для веры построения натурфилософов. Преследования со стороны инквизиции — вовсе не плод страшного исторического недоразумения. Это великолепно осознавали и богословы, и преданные защите богословия философы. Недаром так яростно обрушился на безбожный пантеистический смысл философии Андреа Чезальпино его заальпийский оппонент Николай Тауреллус. В вечности материи и независимости природных начал он с полным основанием обнаружил «ужасающую ересь», а в «боге философов» — отрицание бога религиозного откровения. «Сказал бог — и стало. Повелел бог — и сделалось» — таково «правило нашей философии» (171, 802), провозглашенное им в противовес пантеистическим и деистическим идеям итальянских еретиков, на головы которых он призывает кары святой инквизиции.

ГЛАВА ШЕСТАЯ



ПОЗНАНИЕ МИРА И МАГИЯ

В мире, не сотворенном богом, в природе, понятой исходя из ее собственных начал, и человеческое сознание перестает быть результатом божественного творения. Оно оказывается частью природы, на него распространяются общие закономерности одушевленного космоса. Человек погружается в природу, в нем проявляются общие природные свойства, и познание им окружающего мира становится естественным, природным знанием. В человеке, понимаемом как «малый мир» (микрокосм), отражаются свойства макрокосма — Вселенной.

Разрабатываемая натурфилософами XVI столетия теория познания неоднозначна и несводима к единой, у всех повторяющейся системе. В ней сказываются различные традиции, от материалистически истолкованного аристотелизма до неоплатонических влияний, содержатся противоречивые, а подчас и враждебные концепции как сенсуалистического, так и рационалистического толка. Но во всех вариантах она так или иначе связана с представлением об активности материи, о всеобщей одушевленности природы, с новой, враждебной схоластической ортодоксии трактовкой соотношения природного и божественного начал.

Продолжая натуралистическую линию средневекового аверроизма, Пьетро Помпонацци в своем «Трактате о бессмертии души» обосновывает с помощью сенсуалистической теории познания вывод о том, что душа смертна. Он исходит из важнейшего положения Аристотеля, что, поскольку мышление есть «некое воображение» и не может осуществляться без воображения, оно не может существовать без тела.

Если человеческое познание невозможно без чувственных образов, то и душа в своих действиях зависит от тела и тесно с ним связана; она не может ни отвлечься от тела, ни полностью быть им поглощена. Из этого следует вывод, что душа человека «сама по себе» материальна и смертна, а нематериальна и бессмертна она лишь «в известном смысле». Оговорка эта ничего общего не имеет с религиозным представлением о личном бессмертии: речь идет о способности человека к отвлеченному, абстрактному познанию, не сводимому к чувственным образам, о способности разума к самопознанию. Вывод о смертности души, заключает Помпонацци, «наиболее согласен с разумом и опытом, не предусматривает ничего ни сказочного, ни взятого на веру» (см. 149, 104—136).

Человеческое познание целиком зависит от воображения, разумное познание восходит к чувственному. «Человеческая душа во всяком своем размышлении нуждается в воображении. Но если это так, она материальна. Следовательно, разумная душа материальна», — заключает Помпонацци (там же, 88). На этой зависимости рационального познания от чувственного, разума от материи он настаивает и в «Апологии», отвечая на возражения оппонентов: «Разумное познание не настолько причастно нематериальности, чтобы поистине могло бы именоваться бессмертным, поскольку у него нет ни одного действия, в котором оно не зависело бы от материи» (97, 289). Еще более решительно выражена эта мысль о телесной, материальной обусловленности разумного знания в позднем трактате «О питании и росте» — последнем, опубликованном Помпонацци при жизни: «Поскольку наш разум зависит от чувства и поскольку мыслить нельзя без воображения, а воображение есть часть чувствующей души, — разум наш в своих действиях зависит от питательной способности, ибо она есть основание остальных» (147, 115).

На природном происхождении человеческого разума настаивает и Симоне Порцио: «Разум есть дело природы» (см. 110, *2*, 542). По своей природной сущности человек не отличается от иных живых существ, он, как и они, смертен: «Смешно было бы полагать возникновение и гибель человека совершенно иными, чем у прочих животных» (153, 15—16). Человеческий разум неот-

делим от тела. Будучи формой, актом тела (и здесь Порцио — последовательный и не идущий на компромисс с теологией приверженец Аристотеля), душа человека «не может существовать без тела». Все познание человека обусловлено органами чувств, все способности души заключены в теле, происходят «от семени» (там же, 54; 73).

Вне Аристотелевой традиции и в противоречии с ней, а главное, в противоречии с теологизированно-схоластическим учением о душе ортодоксального томизма строит свое учение о человеке и теорию познания Бернардино Телезио. В телезианской гносеологии осуществляется главный принцип его философии — объяснение природы на основе ее собственных начал, исключающее внешнее внеприродное вмешательство. Жизнь вообще, в том числе и человеческую душу, человеческое сознание, Телезио объясняет действием «природного духа», жизненного начала, заключенного во всех живых существах. Дух этот связан с теплом — одним из активных начал материального мира. Он не имеет ничего общего с «духовной», внематериальной субстанцией; сам термин («spiritus» средневековых медиков) обозначает материальную, физическую субстанцию, находящуюся в живом организме, придающую ему способность к познанию, движению и определяющую все его жизненные функции. «Правильно рассмотренный, он, конечно же, являет не только устроение животных, но, быть может, и субстанцию самой души». Дух заключен в самой природе живых существ, он «выводится из семени; он один в животном чувствует и движет как всем телом, так и его отдельными частями и управляет всем животным, т. е. осуществляет все действия, которые, по общему мнению, наиболее свойственны душе» (173, *2*, 208—210).

Так устанавливается единство всей живой природы, включая и человека. Отличие «духа» человека от «духа» животных лишь в большей «тонкости», «тепле», «благородстве», но он обладает одинаковой природой и одинаковыми способностями, ибо тело человека и животных состоит из тождественных частей, и они «одарены точно такими же способностями и органами для питания и порождения себе подобных». А потому, «если мы видим, что у прочих животных дух порождает ощущение

и жизнь и несомненно осуществляет действия, свойственные душе, то следует полагать, что таким же образом он осуществляет их и в людях» (там же, 216).

Обосновав природный характер человеческой души, Телезио делает существенную теологическую оговорку. Наряду с материальной душой, происходящей из семени и тесно связанной с телом, являющейся проявлением того жизненного духа, который роднит человека с природой, в человеке присутствует вторая, «высшая» душа. Эта вторая душа соответствует требованиям схоластического богословия: она сотворена («вдунута» в человека) богом, нематериальна, нетленна, бессмертна. Ее существование помимо доводов чисто теологических Телезио обосновывает стремлением человека к высшему знанию, его социальными качествами (способностью к самопожертвованию), а также этическими соображениями: необходимостью допустить наличие бессмертной души ради посмертного воздаяния.

Принятие этой теологической оговорки было в значительной мере облегчено характером натурфилософской системы Телезио. Материальный мир в его философии не знает качественных различий. Жизненный дух, определяющий все проявления жизни в природе, недостаточен для того, чтобы объяснить специфику человеческого сознания, отличие духовного мира человека от животной и растительной жизни. Чуждая диалектике, бесконечно далекая от представления об эволюции, натурфилософия Телезио и в этом вопросе, как и в вопросе о сотворении мира, оказалась во власти теологической традиции средневекового философского сознания.

Учение Телезио о божественной бессмертной «высшей» душе приходило в неизбежное противоречие с натуралистической системой. Пытаясь как-то сгладить это противоречие, он и бессмертной душе придает в конце концов те же натуралистические черты. Оказывается, несмотря на свое божественное происхождение и загробное бессмертие, эта «высшая» душа, «пока она существует в теле, зависит от него». Будучи бестелесной, она не может прямо воздействовать на тело, но действует через «дух», т. е. через все ту же телесную, материальную душу. Но что самое важное, на все дальнейшее изложение, на теорию познания и нравственное

учение Телезио эта «боговдохновенная» душа не оказывает уже никакого влияния: посвятив ей несколько начальных глав пятой книги «О природе согласно ее собственным началам», Козентинец затем не принимает ее в расчет.

Душа человека во всех своих действиях не свободна от материи, от человеческого тела. Она подчинена воздействию природного духа, которому, собственно, и передаются все духовные функции. Полемизируя с Аристотелем, а тем самым и с томистским богословием, Телезио утверждает, что душа, «пока она находится в теле, известным образом зависит от него, а потому ее можно считать в некотором смысле телесной. Поскольку люди отличаются друг от друга умом, очевидно, из-за природы, величины, формы всего тела, а особенно головы и мозга, и еще более из-за различий духа, находящегося в отделениях («желудочках», как их именует Телезио. — *А. Г.*) мозга и их расположения, — способность к разумному познанию не может быть приписана бестелесной или не связанной с телом субстанции» (там же, 446).

Отвергая восходящее к Галену и Аристотелю деление души на части по ее способностям, Телезио настаивает на полнейшем субстанциальном единстве души: придавая способность к жизни, ощущение и движение всему организму, «дух» распространяется во всем теле. Он заполняет собой нервную систему человека, и центральным средоточием его является мозг (см. там же, 260; 274—284).

Собственно теория познания Телезио последовательно сенсуалистична. Недаром он открывал свою книгу о природе требованием больше доверять ощущениям, чем разуму. В основе всех наших знаний о вещах лежит ощущение. Оно как источник, так и главное орудие познания. Все прочие способности души — воображение, рассуждение — не только восходят к нему, но им и определяются. Ощущение возникает от восприятия духом внешних воздействий, исходящих от окружающих вещей и передаваемых как непосредственно, так и при содействии воздуха, а также от внутренних, собственных изменений духа. Само интеллектуальное познание возникает в качестве оценки данных ощущения. Ощущение обладает необходимой способностью к обобщению и

является наиболее совершенным и свободным от ошибок способом знания. Все науки основаны на ощущении, даже геометрия, и исходят из непосредственного опыта. Только он придает основательность и достоверность познанию.

Натуралистическое обоснование и развитие учения о человеке принадлежат продолжателю и земляку Телезио Агостино Дони. В его единственной дошедшей до нас книге «О природе человека» Дони, полностью отвергая всякое внеприродное или сверхприродное объяснение, выводит жизнь и сознание из природных начал.

Жизнь и движение свойственны самой природе, в которой заложена всеобщая способность к ощущению. «Все, существующее по природе, обладает силою ощущения и без него не может существовать» (99, 74). Всем природным вещам свойственна способность распознания других, им подобных и дружественных или враждебных вещей, ибо без этого невозможно осуществить заложенное в природе стремление вещей к самосохранению. Ощущение и есть распознание внешних воздействий вещей.

Правда, сама по себе материя как косное, неподвижное начало «вполне груба», но она не существует самостоятельно. Ощущение есть свойство не самой материи, а некой «бестелесной природы», находящейся в ней (см. там же, 75). Жизненный дух, составляющий, как и у Телезио, в натурфилософской антропологии А. Дони основу жизни и сознания, есть порождение тепла, одного из двух природных начал, ведущих постоянную борьбу за обладание материей. Благодаря воздействию этого начала движения и жизни дух образуется в недрах материи, в теле, и сам по себе оказывается столь же материальным, как и телесная субстанция.

Субстанция духа есть по своему происхождению и свойствам тоже телесная субстанция. Это тончайшее и легчайшее вещество, порождаемое в результате действия тепла. Дух един во всей одушевленной природе и служит основой движения и ощущения, жизни и сознания. Именно в духе и заключена сущность человеческой природы.

Этот вполне материальный и природный жизненный дух вырабатывается в кровеносных сосудах в виде легкой и тонкой материи, которую Дони называет «цвет

крови». Это высший результат деятельности организма, подобный пару, но еще более тонкий и легкий. Он и есть жизнь, субстанция, дающая жизнь телу (см. там же, 62—70). «Его одного и следует полагать живущим в теле, и жизнь одушевленных существ есть жизнь этого духа» (там же, 73).

Этот дух «и есть душа», он по природе своей способен к самодвижению. «Действительно, утверждение, что душа не может существовать без тела, есть высказывание невежд», так как сам «дух телесен» (там же, 37). Итак, душа человека едина и телесна, поскольку отождествлена с жизненным духом — телесной субстанцией. Человека Дони рассматривает как «живое тело», в органическом единстве тела и духа, т. е. как тело, способное к жизненным действиям. Когда речь идет у него о теле и духе, не следует забывать, что это два материальных начала, хотя и различных по своему строению.

Жизненный дух постоянно находится в движении, поскольку он обладает «природой, способной к движению». Эта природа — тепло, бестелесное начало; способность к движению есть «внутренняя сила» духа.

Именно духом и определяется свойственная всему живому (т. е. в конечном счете всей одушевленной природе), и прежде всего и в наибольшей степени человеку, познавательная способность. Дух ощущает, чувствует благодаря воздействию окружающих предметов. Но он воспринимает также и свое внутреннее движение, определяемое Дони как «аффект», как ощущение своего собственного внутреннего состояния. Жизнь невозможна без осознания самой жизни. Живая природа не может осуществлять свои действия, не осознавая их, и в этом заключается «внутреннее ощущение» духа.

Все способности и действия человеческого сознания: воображение, воспоминание, мышление, рассуждение, память — сводятся в теории познания Агостино Дони к ощущению. Между ними нет существенного разрыва и качественных различий, они принципиально однородны и определяются в конечном счете двумя действиями духа: движением и ощущением. Ощущение есть возбуждение духа в результате движения, внешнего воздействия: «Все вещи касаются духа (ибо ничто не может быть воспринято без прикосновения) и движут его» (там же, 102).

Ощущение есть, таким образом, восприятие изменений и движений извне. К нему не только восходят, но и сводятся все остальные действия в процессе познания. Воображение тоже есть вид ощущения: «Ведь мы ничего не можем вообразить, чего бы мы хоть когда-то не восприняли чувствами или что представляется нам подобным воспринятому чувствами» (там же, 105). Воспоминание же есть «собирание» форм в нашем сознании: благодаря чувственным образам, возникшим в процессе ощущения, мы «схватываем заново ощущения тех вещей, образами которых они являются» (там же, 106). Итак, воображение и воспоминание суть не что иное, как «ощущение заново», т. е. повторение в сознании уже воспринятого движения и ощущения.

Но не только эти низшие ступени познания сводятся к ощущению. Мышление и рассуждение тоже зависят от чувств как от источника знания и сводятся к ним. Мышление имеет дело с чувственными образами: лишь при ощущении мы воспринимаем реально наличествующие объекты, а в процессе мышления они предстают перед нами, «как если бы они присутствовали» (см. там же, 107). Мышление есть «внутреннее чтение» сознания в самом себе на основе уже воспринятых ранее чувствами и закрепленных в нем впечатлений и образов. Мышление не удаляет нас от действительного объекта, поскольку чувственный образ являет нам его таким, каким мы его восприняли или вполне подобным ему. Поэтому «нам представляется, что мы заново видим те же вещи или их подобия; а видя и познавая их, дух как бы ясно осознает их бытие и сущность их бытия. Действительно, если в образе нам предстает сама вещь, то предстает также и сущность этой вещи, которая никогда и никоим образом не находится вне ее и без которой не существует и сама вещь» (там же).

Мышление есть проникновение в глубину и сущность вещей. «Акт мышления, — продолжает Дони, — осуществляется следующим образом. Дух, будучи обращен к самому себе, вглядывается в себя и обнаруживает и познает изменения и аффекты, которые возбуждает в нем воображение; и, познавая их, он по необходимости познает их в той форме, в которой они возникли. А поскольку образ, как мы уже показали, есть изображение действительной вещи, или полное ее подобие, происхо-

дит так, что дух, созерцая ее форму, представляет себе эту вещь снова как бы присутствующей и вновь достигает знания о ней. И поскольку дух по своей природе, как я уже сказал, в порыве внимания обращается к началам движений, каковые суть субстанции вещей, как к предельным, прочным и самостоятельным объектам познания, на которых он сможет, наконец, каким-то образом прекратить движение и обрести покой... когда он реально вступит в соприкосновение с внешними вещами, а также когда сам он повторит это движение, он дойдет до самих вещей и охватит их сущность. Познавая же вещь, он познает и ее бытие, и ее сущность. И таким образом, даже когда объект удален, благодаря тем же аффектам и формам, дух достигает познания вещей и схватывает и их бытие, и их сущность, — а в этом и заключено мышление» (там же).

Поскольку образ есть «подобие» вещи, то он способен передать нам то же ощущение, что и сама вещь, или во всяком случае нечто весьма ей близкое. Агостино Дони решительно отвергает самостоятельность «абстрактных форм» вещей, отделенных от самих объектов познания. Абстракции формируются в процессе познания либо непосредственно под воздействием вещей на органы чувств, либо на основе их образов-подобий. Поэтому, заключает Дони, ощущение выше и благороднее мышления, ибо имеет дело с реальными вещами, а не с их подобиями. Ошибки в познании возникают именно по мере отдаления от непосредственного ощущения, когда мы пытаемся судить о вещах, воспринимая не все их стороны, не все их свойства на основе одностороннего и неполного ощущения.

Из ощущения исходит и память. Она есть сохранение в сознании ранее воспринятых форм вещей: «Мы, очевидно, помним те вещи, которые поразили нас особенно значительно либо новизной, либо силой, либо частотой своих воздействий» (там же, 110).

Итак, все действия и способности души суть «не что иное, как движение и ощущение». Образ есть воображение ранее воспринятого движения. Воспоминание представляет собой повторение образа и возврат к ощущению того, что было донесено в образе. Мышление — это ощущение тех вещей, которые открывают ему себя и оповещают его о себе. Рассуждение заключается во вну-

треннем рассмотрении воспринятых ощущений. Память же есть «сохранение образов, т. е. движений и вместе с тем ощущений тех объектов, благодаря которым возникли эти образы» (там же, 112—113). А стало быть, как «в двух словах» заключает Агостино Дони, «все действия духа, каковы бы они ни были, сводятся к двум, т. е. к движению и ощущению» (там же, 113).

Натуралистическая теория познания Агостино Дони, продолжившего и развившего основные положения телезианской философии природы, понятой на основе ее собственных начал, явилась наиболее последовательным выражением сенсуализма в итальянской философии XVI столетия. Противостоящая схоластическому рационализму, она расчищала дорогу экспериментальному методу нового естествознания.

Иными исходными позициями по сравнению с телезианским сенсуализмом определялась гносеология Джордано Бруно. В основе учения Бруно о природе человеческого сознания лежит мысль о единой для Вселенной духовной субстанции, находящейся в недрах материи и определяющей многообразие форм жизни. И в человеческой душе, и в «душах» животных Ноланец видел проявление той единой великой жизненной силы, которую он прославлял под именем «плодоносной природы, матери-хранительницы вселенной» (7, 166).

Жизнь в той или иной форме свойственна всем природным вещам. Однако проявляется она не в равной степени. Душа, «хотя одним и тем же образом, одной силой и цельностью своей сущности находится повсюду и во всем, однако, в соответствии с порядком Вселенной и первичных и вторичных членов, проявляет себя здесь — как разум, ощущение и рост, там — как ощущение и рост, в одном — только как растительная способность, в другом — только как сложность состава или как несовершенная смесь, или же, еще проще, как начало смешений», — писал Бруно в «Светильнике тридцати статуй» (65, *3*, 58). Таким образом, формы проявления жизни и сознания в природе Бруно связывает со сложностью строения материальной субстанции.

Говоря о бессмертии души и переселении душ, Бруно имел в виду отнюдь не личное бессмертие человеческой души. Речь шла о вечности и неуничтожимости того жизненного начала, которое заключено в природе. Духов-

ная субстанция, писал Бруно в «Изгнании торжествующего зверя», «есть некое начало, действующее и образующее изнутри, от коего, коим и вокруг коего идет созидание, она есть точь-в-точь как кормчий на корабле, как отец семейства в доме и как художник, что не извне, но изнутри строит и приспособляет здание» (7, 14). Бруно отверг схоластическое, закрепленное в постановлениях церковных соборов определение души как формы — активного начала, внешнего по отношению к материальному телу, подобно тому как отбросил учение Аристотеля и Фомы Аквинского о форме вообще. Душа человека, заявлял он на следствии в инквизиции, «есть не форма... но дух, который находится в теле, как жилец в своем доме, как поселенец в странствии, как человек внутренний в человеке внешнем, как пленник в тюрьме» (25, 403).

За этими воспринятыми от неоплатонической традиции определениями скрывалось полемическое содержание: сознание неотделимо от материи; духовное начало «так же не может существовать без тела, как и тепло, движимое и управляемое им, с ним единое, с его отсутствием распадающееся, не может быть без него» (7, 15).

И хотя душа представлялась Бруно чем-то отличным от материи (т. е. не состоящим из традиционных четырех элементов-стихий — земли, воды, воздуха и огня), он подчеркивал ее теснейшую связь с телом. «Душа, — писал он в «Тезисах о магии», — привязана к телу не сама по себе и не непосредственно, но посредством духа, т. е. некоей тончайшей телесной субстанции, которая некоторым образом является чем-то средним между субстанцией души и субстанцией элементов. Основание же этой связи заключается в том, что и сама душа есть не вовсе нематериальная субстанция» (65, *3*, 464).

Говоря о единстве духовной субстанции, Джордано Бруно подчеркивал внутреннее родство «душ» людей и животных. В диалоге «Тайна Пегаса с приложением Килленского осла» он писал, что «душа человека по своей субстанции тождественна душе животных и отличается от нее лишь фигурацией». Сама же «фигурация», т. е. особенность строения человеческой души, связывалась Ноланцем с физическим строением органов тела. И в этом сказалась вопреки неоплатоническим опреде-

лениям души материалистическая направленность его теории познания. Единая духовная субстанция «соединяется либо с одним видом тела, либо с другим и, на основании разнообразия и сочетания органов тела, имеет различные степени совершенства ума и действия. Когда этот дух, или душа, находятся в пауке, имеется определенная деятельность... соединенная же с человеческим отпрыском, она приобретает другой ум, другие орудия, положения и действия» (8, 490). Даже у самых «одаренных» животных «не то телосложение, чтобы можно было иметь ум с такими способностями, как у человека» (там же, 492).

Джордано Бруно развивает мысль о значении руки, а тем самым и трудовой деятельности в происхождении человеческого сознания и культуры. «...Что было бы, — писал он, — если бы человек имел ум, вдвое больше теперешнего... но при всем этом руки его преобразились бы в две ноги, а все прочее осталось бы таким, как и теперь? ...как в таком случае были бы возможны открытия учений, изобретения наук, собрания граждан, сооружения зданий и многие другие дела, которые свидетельствуют о величии и превосходстве человечества и делают человека поистине непобедимым триумфатором над другими видами животных? Все это, если взглянешь внимательно, зависит в принципе не столько от силы ума, сколько от руки, органа органов» (там же, 491—492).

Теория познания Бруно теснейшим образом связана с его учением о бытии. Человеческий разум в ней не противостоит ни по происхождению, ни по своей сущности природе, представляющей собой единство материи и внутренних сил, а выводится из нее. Цель его деятельности — познание природы. Ноланец ни на мгновение не сомневался ни в объективном существовании предмета познания, материальной Вселенной, ни в соответствии человеческого знания объективному миру: «...между видами философии тот наилучший, который наиболее удобным и высоким образом выражает совершенство человеческого интеллекта и наиболее соответствует истине природы и, насколько возможно, сотрудничает с ней, угадывая (я подразумеваю, естественным порядком...) или устанавливая законы...» (там же, 238—239).

Цель познания не ограничена непосредственным наблюдением физических явлений. Главная задача разума — проникнуть за внешний облик мира и, углубившись внутрь природных явлений, познать законы бесконечно движущейся и изменчивой природы. «Разумный порядок», т. е. совокупность человеческих представлений о Вселенной, есть, по учению Бруно, «тень и подобие» природного порядка, который в свою очередь является «образом и одеянием» «божественного» мира — мира внутренних законов природы. Или, говоря иначе, логическое есть отражение физического, а физическое есть образ метафизического мира, мира внутренних закономерностей строения Вселенной (см. 65, *2*, ч. 3, 94—96).

Человеческий разум, писал Бруно в трактате «О составлении образов», есть некое «живое зеркало», отражающее в себе «образ природных и тень божественных вещей». Это «зеркало», человеческий разум, воспринимает идею как причину вещей (а идея, подчеркивал Бруно, «неотделима от вещей, но соединена с ними наитеснейшим образом»), он воспринимает также форму как саму вещь или вид, ибо к ней относится вся субстанция вещи, хотя (опять характерное уточнение!) форма «физически не существует без материи». Иначе говоря, следует рассматривать мир «вместе с физиками» (а Нолане́ц всегда причислял себя к философам-физикам), «считающими материю субстанцией всех вещей, которая выводит формы из своего лона и своих собственных недр» (там же, 96).

Итак, хотя «мудрый видит все вещи в изменении» (9, 44), задача познания — уловить и установить за внешней изменчивостью вещей постоянство природных законов. В соответствии с этой целью определяет Бруно и ступени познания.

Знание возникает из ощущения. Познание невозможно без чувственных образов. Разум не должен «блуждать вне зеркала»; познание наше не может обойтись «без неких форм и образов, которые воспринимаются внешними чувствами от чувственных объектов» (65, *2*, ч. 3, 103). Однако познание не может ограничиться областью ощущений. И дело не только в том, что чувства могут обмануть, что возможны ошибки, искажения образа внешнего мира в наших ощущениях (например, Земля

представляется нашим чувствам неподвижной, а Солнце движущимся; звезды кажутся находящимися на равном расстоянии от Земли и т. п.). Чувственное познание недостаточно потому, что без обобщения данных, представленных ощущениями, человеческий разум не может познать сущность явлений, не может подняться до познания Вселенной, ее строения и законов.

Поэтому в процессе познания «чувство поднимается к воображению, воображение к разуму, разум к интеллекту, интеллект к мысли...» (9, 80). Эти ступени познания находятся, по мнению Ноланца, в прямой зависимости от объекта познания — природы: «...природа нисходит к произведению вещей, а интеллект восходит к их познанию по одной и той же лестнице...» «Нисхождение происходит от единого сущего к бесконечным индивидуумам, подъем — от последних к первому» (8, 282; 285).

Следующей после ощущения (которое в некоторых сочинениях Бруно подразделяется на простое ощущение, воображение, память) ступенью познания является рассудок. Он осмысливает то, «что воспринято и удержано ощущением», выводя «с помощью рассуждения всеобщее из частного». Выше рассудка стоит интеллект. Он осмысливает уже не данные ощущений, а сами результаты логического рассуждения, рассматривая их в некоем внутреннем созерцании. Деятельность интеллекта подобна «внутреннему чтению». Бруно сравнивает его с «видящим зеркалом», сочетающим в себе способность к отражению внешнего мира с активным его осмыслением (см. 65, *1*, ч. 4, 31—32). «...Когда интеллект хочет понять сущность какой-либо вещи, он прибегает к упрощению... удаляется от сложности и множественности, сводя преходящие акциденции, размеры, обозначения и фигуры к тому, что лежит в основе этих вещей... Интеллект ясно этим показывает, что субстанция вещей состоит в единстве, которое он ищет в истине или в уподоблении» (8, 284).

Так, поднимаясь по ступеням познания «от самой низкой ступени природы до самой высшей, поднимаясь от физической всеобщности, которую познали философы, до высоты первообраза, в которого верят богословы, если угодно, мы доходим, наконец, до первичной и всеобщей субстанции, тождественной со всем, которая

называется сущим, основанием всех видов и различных форм» (там же, 280—281).

Такой высшей способностью человеческого разума, который может подняться до созерцания всеобщей субстанции, является ум. Он «выше интеллекта и всякого познания», «он охватывает все без всякого предшествующего или сопутствующего рассуждения» и может быть уподоблен «живому и наполненному зеркалу, в котором тождественны зеркало, свет и все образы» (65, *1*, ч. 4, 32). Проявлением этой высшей ступени познания является непосредственное созерцание божества. Душа «по сущности своей... есть в боге, который и есть ее жизнь», и «при помощи умственной деятельности... соотносится к его свету и блаженному объекту», — писал Бруно в диалоге «О героическом энтузиазме» (9, 60).

Итак, конечной целью познания является созерцание божества. Но эта мысль Джордано Бруно может быть правильно истолкована только при отождествлении в ноланской философии бога-природы и природы-материи. Высшая ступень созерцания, к которой, по Бруно, стремится человеческий разум, заключается в глубочайшем познании тайн природы, олицетворенной в диалоге «О героическом энтузиазме» в образе Дианы, воплощающей «мир, Вселенную, природу, имеющуюся в вещах». Достигая этого высшего знания, мыслитель «на все... смотрит как на единое и перестает видеть при помощи различий и чисел... Он видит Амфитриту, источник всех чисел, всех видов, всех рассуждений, которая есть монада, истинная сущность всего бытия» (там же, 162—163).

Принимая интуицию, т. е. непосредственное созерцание умом всеобщности природы и ее законов, Ноланец не отрывал интуитивное познание от предшествующих ему этапов чувственного и рационального знания, но рассматривал различные ступени познания в их цельности, как единый процесс. Ощущение становится воображением, воображение — рассудком, рассудок — интеллектом: познание есть непрерывный процесс восхождения к высшему созерцанию (65, *2*, ч. 2, 176). Чувственное и логическое познание не оторваны от интуиции, они ведут к ней, она является их высшим завершением.

Познание мира Бруно отнюдь не считал уделом только избранных натур. На возражения Чикады в диалоге

«О героическом энтузиазме», что «не все могут достигнуть того, чего могут достигнуть один-два человека», Тансилло, излагающий мысли самого Бруно, отвечает: «Достаточно, чтобы стремились все; достаточно, чтобы всякий делал это в меру своих возможностей...» (9, 62).

Джордано Бруно верил в безграничные возможности человеческого разума. Процесс познания бесконечен. Хотя человеческий ум «конечен в себе», он «бесконечен в объекте», ибо предмет познания — бесконечная Вселенная. Человечество никогда не сможет достигнуть абсолютного знания. «Оно никогда не будет совершенным в той степени, чтобы высочайший объект мог быть познан, но лишь постольку, поскольку наш интеллект способен к познаванию; для этого достаточно, чтобы божественная красота представилась ему в том и в ином состоянии, соответственно тому, как расширился горизонт его зрения» (там же, 44).

Томмазо Кампанелла продолжил телезианскую традицию сенсуализма, но попытался в процессе сложной эволюции своих воззрений преодолеть неизбежную ограниченность метода учителя. Провозглашая ощущение главным орудием познания природы, Кампанелла вслед за Телезио не только противопоставлял сенсуализм схоластическому рационализму, но и прямо связывал его с построением новой картины мира. «Поэтому я пришел к заключению, — писал он, — что в исследовании природы следует доверять ощущению, которому она открывается такой, какова она в действительности и какой ее создал бог» (68, 3).

Так как Кампанелла считает, что ощущение в той или иной мере свойственно всему миру, всей материи, то и возникновение органической жизни, существование растений и животных объясняется в его философии естественными причинами. «Душа» животных возникает под воздействием света и тепла, идущих от Солнца. Душа при этом определяется как нечто вполне материальное: она есть «теплый телесный дух, тонкий, подвижный, способный быстро испытывать возбуждение и чувствовать...» (23, 165). Она возникает в результате воздействия активного начала — тепла на материю. «Стало быть, душа — это теплый и тонкий дух, порожденный во влаге в недрах грубой материи; не имея возможности вырваться из нее, он образует и формирует ее так, чтобы

можно было жить вместе с ней» (77, 44). «Телесное и подвижное», это чувствующее начало в живой природе, этот жизненный дух, «состоит из тепла и тончайшей материи» (см. там же, 89—94). Порожденный воздействием природных начал, жизненный дух существует и поддерживается в организме благодаря процессам, происходящим в живом теле: переваривая пищу, животный организм превращает ее в жизненный дух, который с кровью разносится по всему телу.

Действием и свойствами этого природного, материального жизненного духа Кампанелла объясняет не только появление высших форм ощущения в растениях и животных, но и человеческое сознание. Если растениям «досталась в удел душа стесненная и нечувствительная», то «у всех животных, у которых есть свободная душа в особенных вместилищах, есть и память, и способность к образованию представлений». И хотя человеческий разум, считает Кампанелла, «одарен не только этой чувствительностью, памятью и животными чувственными представлениями, но... и более божественными и высокими способностями» (23, 165), свою теорию познания он строит именно на принципиальном родстве человеческой души и всеобщей способности к ощущению, разлитой в природе.

Органом человеческого познания является в натурфилософии Кампанеллы «жизненный дух», «телесный и изменчивый», состоящий «из тепла и тончайшей материи». «Теплый, тонкий, способный к движению и ощущению» жизненный дух, распространяясь по всему телу, и составляет собственно познающую «душу» человека, заложенную в нем от природы и определяющую способность к познанию мира (см. 77, 89; 94). Это положение было направлено против Аристотелева учения о душе-форме, нематериальной душе.

Главным средоточием души Кампанелла считает мозг, но из него она по нервам распространяется по всему телу (см. 75, ч. 1, 37). Посредством органов чувств жизненный дух ощущает все предметы внешнего мира.

Всякое чувственное восприятие выводится Кампанеллой из соприкосновения. Не только осязание, но и вкус, и запах возбуждаются в органах чувств благодаря соприкосновению с ощущаемым предметом. Зрительное ощущение он связывает с соприкосновением света с орга-

нами зрения, слуховое возбуждение объясняет передачей по воздуху раздражений от источника звука. Органы чувств — это «пути и каналы, через которые чувственно воспринимаемые объекты вводятся в ощущающую душу». Различаясь по своему устройству и объекту восприятия, органы чувств тождественны в отношении самого процесса ощущения. «Существует одна ощущающая субстанция во всех органах чувств... но многие способы ощущения благодаря множественности объектов, и нет общего чувства, отличного от частных, но это один и тот же жизненный дух», — писал он в «Метафизике» (см. там же, 45—47).

Вслед за Телезио Кампанелла выводит познание из ощущения. «Ощущение, — писал он в книге «О способности вещей к ощущению», — есть чувствование возбуждения, сопровождаемое умозаключением относительно действительно существующего предмета...» (23, 163). Выступая против учения Аристотеля о том, что в процессе познания душа воспринимает форму предмета и уподобляется ощущаемому объекту, Кампанелла показывал, что душа воспринимает не самый предмет и его форму, но лишь испытывает воздействие от него. «...Когда мы ощущаем какой-нибудь предмет, мы не воспринимаем всей его силы и формы, например, когда мы видим камень. Ведь камень не может сам лишить себя своей собственной формы, и никто не в состоянии лишить его ее, но свет, рассеиваемый таким образом, что, исходя из окрашенной поверхности камня, он проникает в глаза, производит впечатление на душу, причем возбуждение исходит от поверхности камня, которою возбуждается и сам свет. Таким образом, душа ощущает не потому, что ею в самом деле воспринимается форма камня, ибо в таком случае возникал бы камень. Следовательно, — заключает Кампанелла, — ощущение происходит не благодаря восприятию, как полагает Аристотель, а благодаря изменению состояния». «...Ощущение есть возбуждение чувств и изменение состояния» (там же, 164; 163).

Кампанелла отбрасывает схоластическое членение души по ее способностям на растительную, чувствующую душу и интеллект — разум. Душа едина, ибо един составляющий ее жизненный дух. В одной душе происходит весь процесс познания от непосредственного ощу-

щения объекта до умозаключения и интеллектуального знания. «Мысль есть движение жизненного духа», — писал Кампанелла в «Главном итоге» (79, 182). Существует одна и та же растительная и чувствующая душа, утверждал он в трактате «О человеке», составляющем четвертую книгу «Теологии». Все ступени познания: память, воображение, рассуждение — «все они действие одного духа». Рассуждает все та же «чувственная душа» (см. 85, *1*, 24—30).

Кампанелла отвергает противопоставление чувственного и рационального познания и сводит весь процесс познания прежде всего к ощущению. «Ощущение есть не только возбуждение, — писал он в книге «О способности вещей к ощущению», — но и выражаемое в понятии знание о предмете, вызывающем возбуждение, на основании производимого им возбуждения; и оно сопровождается столь быстро совершающимся процессом умозаключения, что этот процесс не замечается. Ведь суждение о целом огне по части теплоты или света есть силлогизм» (23, 164).

Ощущение вещей, сходных с уже пережитыми, вызывает сходное действие: вид моря и корабля может вызвать у человека ощущение морской болезни. Поэтому память Кампанелла определяет как предвосхищение ощущения. Фантазия, воображение также связаны с ощущением: человек не может вообразить ничего, что не было бы как-то связано с предшествующим ощущением, и даже самые невероятные порождения человеческой фантазии являются пусть искаженным, но все же воспроизведением каких-то комбинаций реально воспринятых ощущений. «И сама душа, комбинируя впоследствии различные движения различных тел, соединяет вместе различные ощущаемые предметы или, разлагая одно и то же движение, создает какой угодно неполный или сложный образ и притом по различным поводам: во сне такие образы возникают преимущественно непроизвольно...» (там же, 169).

Из ощущения Кампанелла выводит и рассуждение, дискурсивное знание. «Умозаключение же есть ощущение подобного в подобном, и сколько в мире оказывается родов сходств или сущностей, или количества, или качества, или деятельности, или возбуждения, или действия, или места, или времени, или положения, или при-

чины, или фигуры, или цвета, столько же существует и умозаключений и силлогизмов... итак, ощущение есть не только возбуждение, но и сознание возбуждения, и суждение о предмете, вызывающем возбуждение» (там же, 164—165).

Интеллектуальное познание позволяет познать неизвестную вещь «через другую подобную ей и известную ощущению» (77, 144). Разумное познание неотделимо от чувственного. «Разум же не отличается реально и в основании от ощущения и фантазии, но они суть действия одной и той же души», — писал Кампанелла в «Метафизике». «Рассуждать значит ощущать нечто не в нем самом, но в ему подобном. Всякое же дискурсивное знание возникает из предшествующего ощущения» (75, ч. 1, 54—55).

Ощущение достовернее дискурсивного знания, построенного на умозаключении: «Чувственное знание более достоверно, чем всякое иное наше знание, как интеллектуальное, так и дискурсивное, и чем память, потому что в них все сведения порождены чувством, и когда эти виды знания не обладают уверенностью, то они уточняются и исправляются на основе ощущения» (77, 143—144). Более того, сами виды интеллектуального познания суть не что иное, как «слабое, отдаленное и утомленное ощущение». Само наличие доказательств в умозаключении, по мнению Кампанеллы, свидетельствует о его слабости по сравнению с ощущением: «Ощущение точно и не требует доказательств. А доказательства приводятся из других точных ощущений» (там же, 148; 145).

Происхождение общих понятий Кампанелла объяснял отвлечением от частностей. Они возникают «потому, что во множестве подобных вещей имеются вещи, общие им всем. Таким образом, духу через органы чувств представляются эти общие вещи, в которых они согласуются, и частные, в которых они расходятся, а потом в памяти остается общее сходство, ибо оно воспринималось множество раз во многих предметах», — писал он в «Главном итоге» (79, 471). «Когда душа ощущает многие предметы как сходные, так как они вызывают в ней сходные и даже одинаковые изменения, то она и воспринимает эти многие предметы как один, и дает всем им одно общее название» (23, 170).

Универсалии — общие понятия — образуются в чело-

веческом сознании как обобщение сходных признаков предметов, они возникают из частностей, более того, они «не что иное, как эти же частности, понятые по сходству как единое» (77, 165). Непосредственное знание общих понятий невозможно. «Если ты утверждаешь, что можно познать общее, не познав частного, то ты заблуждаешься, — писал Кампанелла в «Метафизике». — Разум не воспринимает объекты вовне, но лишь внутри, уже доставленные ощущением». Поскольку «объект чувственного и рационального познания один, то, когда разум абстрагирует общее от частного, он сперва знает частное. Сначала частность воздействует на разум, а затем абстрагируется общее понятие» (75, ч. 1, 55—56).

Вопреки схоластической традиции Кампанелла считает основой научного познания знание не общих понятий, универсалий, а частных предметов и свойств. Знание общего он сравнивает с неразвитым детским представлением. Ведь именно маленький ребенок называет всех мужчин «папа» или «дядя» и лишь впоследствии начинает различать частное. Знание общего смутно и неопределенно: мы видим в отдалении точку, затем различаем предмет, потом понимаем, что движется что-то живое, затем видим, что это человек, и только вблизи узнаем Петра. Поэтому «величайшая глупость полагать, что наука заключается в знании общих понятий». Напротив того, основа науки — в знании частного, и «истинно мудр тот, кто не только знает, что Петр человек, но знает и его частные свойства» (77, 106; см. также 79, 475).

Основой возникновения общих понятий служат реальные свойства вещей и явлений. Общие понятия — не фикции человеческого ума; они должны вытекать из природы вещей. Самые абстрактные понятия, в том числе математические термины, основываются, по учению Кампанеллы, в конечном счете на реальных свойствах реальных тел и потому могут быть обоснованы ощущением: величина, число и вес суть абстракции, возникшие из ощущения.

Противопоставление в теории познания Кампанеллы чувственного знания рациональному, недооценку научной абстракции, стремление свести задачу научного познания к знанию конкретных вещей и явлений следует объяснять исходя из конкретной ситуации, сложившей-

ся в европейской науке и философии XVI—XVII столетий. Противоречие между потребностью в новом естествознании, основанном на непосредственном исследовании природы, и выродившимся в игру дефинициями дедуктивным методом поздней схоластики требовало заменить Аристотелеву силлогистику индуктивным методом познания. «Сколько рассуждений имелось у философов относительно вещей, которых они не ощущали, и их исправлял любой простой человек, который видел эти вещи сам», — писал Кампанелла в книге «О способности вещей к ощущению», приводя в пример Колумба, посрамившего ученейших философов и богословов, отрицавших возможность существования антиподов и жизни на экваторе (77, 144; см. также 79, 457).

Однако ограниченность абсолютизированного сенсуализма вскоре почувствовал и сам автор «Философии, доказанной ощущениями». Разрабатывая новую, сенсуалистическую теорию познания, Кампанелла неизбежно должен был столкнуться с проблемой достоверности научного знания и критерия его истинности. В самой общей форме он определяет истинность познания как соответствие человеческого знания сущности вещи: «Ведь истина есть сама сущность вещи» (23, 170). Истинным знанием является знание, соответствующее действительной природе вещей. Но возможно ли достоверное знание? В ранних сочинениях, излагая сенсуалистическую теорию познания, Кампанелла удовлетворялся общим заявлением о большей достоверности непосредственного чувственного знания по сравнению с дискурсивным. Однако созерцательный телезианский материализм не давал иного доказательства достоверности знания, кроме чувственной очевидности.

В «Метафизике» Кампанелла попытался по-новому поставить и решить проблему. Он начинает с подробного изложения четырнадцати сомнений в достоверности знания. Доводы скептиков следующие. Наше знание неполно, мы знаем лишь ничтожную часть окружающего мира, видим лишь поверхность вещей, обладаем «лишь частичным и внешним знанием». Но и эту ничтожную часть мира мы не знаем достоверным образом, ибо знание общего недостаточно. Чувственное знание недостоверно: известны случаи обмана органов чувств. Фантазия и воображение способны исказить картину

действительного мира. Познаваемая нами реальность изменчива и уже потому не поддается адекватному познанию. В потоке изменчивой действительности изменяется и сам человек. Он не способен достоверно познать даже самого себя. Философы постоянно впадают в ошибки и заблуждения, между ними идут непрекращающиеся споры. Не свидетельствует ли это вековое разногласие о невозможности достичь достоверного знания мира? (см. 75, ч. 1, 6—28). Так «метафизик, который трактует общую всем наукам философию, не выставляет заранее предпосылок, но все исследует, подвергая сомнению. Он даже не предполагает самого себя, каким он кажется себе, не говорит, жив он или мертв, но сомневается во всем» (98, 257).

Сомнениям скептиков Кампанелла противопоставляет уверенность в возможности истинного знания, при котором вещь познается «такой, какова она есть» (см. там же, 30). В самом сомнении, в самом скептицизме, говорит Кампанелла, содержится утверждение истинного знания. «Те, кто признаются, что они не знают даже, знают они что-либо или нет, говорят неправду. Ведь они по необходимости знают хотя бы то, что они не знают, и хотя это еще не есть знание, ибо является отрицанием, подобно тому как лицезрение тьмы не есть ви́дение чего-либо, но лишенность зрения; и, однако, уже тем обладает человеческий дух, что знает, что он в данный момент не обладает знанием, так же как он ощущает, что в потемках он не видит и не слышит в тишине. Если бы он этого не воспринимал, то был бы камнем... Далее они знают, в чем истина и в чем знание, иначе они не могли бы сказать, что им неведома истина. Говорить ведь значит уже нечто утверждать... Поэтому, когда они говорят, что ничего не знают, то они отрицают этим совершенство знания... но не могут опровергнуть существование знания, искусства и ощущения...» (там же, 30—31).

Более того, сама способность человеческого ума к заблуждению и ошибкам служит косвенным, но бесспорным доказательством возможности и достоверности знания. «Ибо я не могу ошибаться, если я не существую. Ведь «ничто» не способно ни к истине, ни к заблуждению. Следовательно, я не ошибаюсь в том, что я узнал о своем существовании. Далее, я не ошибаюсь в том, что

знаю об этом моем знании. Ибо так же, как я узнал, что я существую, я узнал, что я знаю о своем существовании. Так что наше бытие, наше знание и наше желание есть не видимость и не продукт воображения, а постоянное присутствие. Итак, относительно этого мы не можем ошибаться» (там же, 32).

Так из самопознания разума Кампанелла выводит достоверность человеческого знания. При этом он не считает нужным отказываться от сенсуалистической теории познания и в опровержение скептиков полностью приводит в расширенном виде изложение своей теории чувственного знания. Но само ощущение он теперь понимает двояко: оно есть одновременно и непосредственное познание внешних вещей с помощью органов чувств, и внутреннее созерцание, интуиция. Именно благодаря внутренней интуиции человеческий разум способен постигать духовные сущности, прималитеты — первичности, лежащие в основе всякого бытия: мощь, мудрость и любовь. Так учение о самопознании смыкается в «Метафизике» Кампанеллы с его учением о бытии.

Эта способность человеческого ума постигать первоосновы бытия, вырываться за пределы непосредственного ощущения не может быть объяснена, по мнению Кампанеллы, одними свойствами материального «жизненного духа». Высшее познание, интуиция есть функция другой, вложенной в человека богом бессмертной души. Мысль о существовании в человеке наряду с роднящим его со всей природой «телесным жизненным духом» высшего разума — бессмертной души, выделяющей его из ряда природных явлений и из животного мира, не есть принадлежность лишь поздней «Метафизики», «Теологии» и «Побежденного атеизма». Она прозвучала еще в ранней работе Кампанеллы «Философия, доказанная ощущениями» и была обоснована в книге «О способности вещей к ощущению» и в «Главном итоге».

Бесконечная способность человеческого разума, благодаря которой он в своем стремлении к познанию возвышается над Солнцем и стремится за пределы небесного свода, бесконечность стремлений человека не может быть выведена, говорит Кампанелла, из свойств жизненного духа, общего человеку и животным. Это обоснование особой, высшей природы человеческого разума

связано у него с попыткой раскрыть качественное отличие человеческого познания. Если главным отличием человека от животных является способность к познанию и к творческой деятельности и превращение его как бы в земного бога, то именно на расширение знаний о мире, на осуществление все большей власти над миром должна быть направлена вся деятельность человеческого ума. Поэтому божественность человека выражается, по учению Кампанеллы, не в пассивном созерцании, не в мыслях о загробном блаженстве, а в творчестве.

Обновление наук, необходимость которого провозгласила натурфилософия итальянского Возрождения, означало не только расширение знаний о мире, но и новое понимание целей и задач научного знания. Книжному и созерцательному характеру схоластики противостояло глубокое понимание практической ценности научного знания: познание природы должно служить человеческой практике. «Всякое знание берет начало от практики и к практике возвращается, если под практикой понимать всякое действие», — писал Кампанелла (*82*, *1*, 61).

Высшей целью познания натурфилософы итальянского Возрождения провозглашают достижение власти над природой на основе глубокого знания ее внутренних закономерностей. Даже в тех случаях, когда познание обращено к богу, как у Бруно, это уже иной бог, отождествленный с природным законом. Практическая устремленность познания предполагает постижение таинственных внутренних сил природы. Методология этого познания находилась в соответствии с представлением о характере самой природы — одушевленного космоса, в котором существуют глубочайшие взаимосвязи, космоса, пронизанного мировым духом, проявлением которого является и само человеческое сознание.

Эпоха накопления количественных знаний о мире, уже взорвавших и разрушивших старую стройную систему представлений, но еще недостаточных для построения новой картины мира на основе экспериментально-математического естествознания, часто приводила к хаотическому нагромождению сведений и частных связей между явлениями и восполнению связей, еще не открытых, связями вымышленными, фантастическими. Точные и глубокие наблюдения, гениальные догадки в системе

научных представлений натурфилософов соседствуют с убеждением в существовании оккультных, таинственных явлений, с причудливым набором астрологических, алхимических, магических концепций, с учением о симпатии и антипатии вещей, о стремлении вещей к самосохранению, с антропоморфным изображением природных законов.

Пьетро Помпонацци с его представлением о прочно детерминированном мире, в котором господствует вечная и неизменная система причинно-следственных связей, воплощенная в движении небесных тел, выдвинул требование научного, рационалистического объяснения всех, в том числе загадочных и необъяснимых с точки зрения тогдашних сведений о мире, явлений в жизни природы и человека. Это объяснение должно начисто исключать всякую ссылку на чудо, будь то ортодоксальное, признанное церковью вмешательство потусторонних божественных сил, или «чудо» со знаком минус — результат столь же потустороннего воздействия демонов, ведьм и волшебников. Подобное требование имело огромное значение для выработки действительно научного взгляда на неясные и непонятные явления. Требование это, само учение о «естественных» причинах загадочных явлений было в тогдашних условиях важнее конкретного объяснения, тем более что дать такое объяснение наука XVI столетия часто была не в состоянии. Возведение конечных причин всех явлений к воздействию небесных тел явилось своеобразной формой научного детерминизма при всей ненаучности подобных построений в духе «натуральной» астрологии. Так причудливым образом сомкнулись в расчистке дороги новому естествознанию резкая полемика Пико против астрологов и враждебная идеям «князя согласия» астрологическая теория Помпонацци.

Частые в литературе иронические ссылки на «легковерие» Помпонацци, действительно приводившего подчас весьма фантастические объяснения тех или иных явлений, на наш взгляд, исторически несостоятельны. Помпонацци исходил из круга естественнонаучных представлений своего времени. Он ссылался на данные «опыта», понимаемого еще в традиционном смысле непосредственных данных наблюдения, на сведения, почерпнутые из научной античной и средневековой традиции. Многие

его рассуждения о таинственных свойствах камней, металлов, растений при всей их наивности и фантастичности интересны попыткой найти строго «естественное», не выходящее за рамки природных явлений, объяснение известных ему и его современникам фактов «чудес» и «волшебства». А его ссылка на роль человеческой психики, на предрасположенность больных к вере в чудесное исцеление послужила важнейшей предпосылкой той борьбы, которую врачи XVI в. вели против омрачившей век великих открытий охоты за ведьмами. Детерминизм Помпонацци, не опровергая полностью «магическую» практику, низводил ее на землю и давал ей естественное обоснование.

Не в меньшей мере в творениях Джироламо Кардано математические достижения и здравые медицинские наблюдения, технические открытия и нововведения сочетаются с верой в истинность астрологии, с попытками установления фантастических связей между явлениями. Джироламо Фракасторо в своем учении о контагии, означавшем переворот в эпидемиологии, исходил из учения о симпатии и антипатии вещей, которое, несмотря на свою фантастичность, отнюдь не было вопреки мнению иных новейших комментаторов данью средневековым предрассудкам. Оно являлось типично ренессансным учением, своеобразной попыткой установить, пусть в мистифицированной форме, общую природную закономерность.

В этом плане вполне понятен интерес к магии у крупнейших представителей итальянской натурфилософии. Это не роковое заблуждение гениальных умов, а оказавшаяся единственно им доступной форма учения о практической цели и ценности знания, естественно вытекавшая из пантеистических представлений о мире. В выражении «натуральная магия» логическое ударение ставилось на первом слове: ее противопоставляли и чудесам, и колдовству.

Натуральная магия была формой знания, противостоящей официальной, далекой от наблюдения и эксперимента схоластической науке. Не случайно она получила особенное распространение в кругах «академиков» — членов вольных любительских обществ, занимавшихся коллекционированием странных и удивительных природных явлений, увлекавшихся самым хаотичным и

фантастическим экспериментированием, свободным от старого метода схоластики, но и не дошедшим до строгой методологии новой науки, часто произвольным и бездоказательным. Но из коллекций неаполитанского естествоиспытателя Ферранте Императо и ему подобных родилось немало открытий в области биологии, из оптических опытов и наблюдений его земляка и современника Джамбаттисты Делла Порта — не только камера-обскура, но и идея телескопа. Академии «натуральной магии» соседствовали с зарождающимися действительно научными сообществами вроде одной из первых европейских академий наук — «Академии рысей» князя Чези и Галилея.

«Натуральная магия» в понимании Делла Порта есть «наука о чудесах» как удивительных явлениях, «произведенных природой». Эта «естественная магия», считал он, есть не что иное, как «полное познание природных вещей и совершенная философия». Ее значение состоит, по мысли автора, именно в практической направленности, способности осуществить результаты полученных знаний: «Она обладает великой силой и полна загадочных тайн и полагает главнейшей целью истинной философии созерцание сокрытых вещей, качеств и свойств всех природных явлений и научает, как с помощью естественных объектов совершать подобающим способом действия, которые толпа называет чудесами, поскольку они превышают человеческое разумение». Действия натуральной магии, утверждал Делла Порта, суть «произведения природы», сама же она — верная ее служанка (96, 1).

Известно, какое большое внимание уделял вопросам «естественной магии» Джордано Бруно, особенно в своих последних трактатах, оставшихся неопубликованными при жизни мыслителя и вошедших в состав знаменитого «Московского» рукописного кодекса его сочинений. В материалах инквизиционного процесса говорится о принадлежавших Бруно «книжках, полных букв» с таинственными кругами и знаками. Сам Бруно на допросе, несмотря на то что это ухудшало его положение в глазах инквизиции, признавал свой интерес к вопросам магии и астрологии. «Натуральная магия», писал он в «Изгнании торжествующего зверя», занимается «наблюдением природы, доискиваясь ее тайн» (7, 167).

В философии «маг» означает «человек мудрый, способный к действию» (65, *3*, 400). Эта способность к действию основывается не на сверхъестественных свойствах и силах, а на глубоком познании таинственных сил самой природы. «Магия» означала для Бруно установление новых, не известных еще людям связей природных явлений. Благодаря всеобщей одушевленности, которая пронизывает всю природу, магия устанавливает связь между «душой мира», или высшим активным началом, заложенным в самой природе, и индивидуальными предметами и явлениями. Магические действия являются «чисто физическими», и совершать их можно, лишь «основываясь на естественных началах». Магия, по Бруно, «есть не что иное, как познание тайн природы путем подражания природе в ее творении...» (25, 379).

Компенсируя незнание подлинных природных связей и закономерностей попытками установления связей фиктивных, основанных на «симпатии» и «антипатии» вещей и явлений, Бруно считал возможными «магические действия», осуществляемые с помощью символических знаков и изображений, отражающих постигаемое в философии глубочайшее единство космоса.

Магия являлась естественным и логичным применением к теории и практике познания гилозоистских учений о живом, одушевленном мире. Не случайно книга Томмазо Кампанеллы, излагающая учение о всеобщей способности к ощущению, разлитой в мире, завершается разделом о магическом искусстве, а ее полное название звучит так: «О способности вещей к ощущению и о магии». Магия являлась практическим завершением разработанной им сенсуалистической теории познания.

«Магами, — говорит Кампанелла, — назывались древние восточные, преимущественно персидские, мудрецы, которые постигали тайны бога и природы — этого божественного искусства, а затем творили удивительные вещи» (77, 221). В 14-й книге «Теологии» Кампанелла дает следующее определение магии: «Естественная магия есть практическое искусство, использующее активные и пассивные силы вещей для достижения удивительных и необычных результатов, причины и способы осуществления которых неведомы толпе» (83, 164). Искусство это пользуется «удивительно действующими естественными причинами». Связанное с «физикой» (т. е.

учением о природе) и с астрологией магическое искусство, утверждает Кампанелла, исходит из таинственных, часто непознанных или необъяснимых свойств природы, из «симпатии» и «антипатии» вещей. Магия основана на «всеобщем согласии» в мире» (см. 77, 315). В ней, подчеркивает Кампанелла, нет ничего суеверного или сверхъестественного: «...маг взирает на лик небес не суеверно, но как физик, и производит удивительные действия, прилагая активные силы к пассивным» (83, 186). Он использует таинственные свойства растений, камней, животных. «Магия продления жизни» сводится у Кампанеллы к сумме медицинских советов, где реальные наблюдения смешаны с фантастическими и произвольными догадками (см. 77, 243—252).

Особенное внимание Кампанелла уделяет дополняющей «естественную магию» «магии искусственной», под которой он понимает использование изобретений человеческого ума. Не всякое техническое изобретение и открытие может быть отнесено к искусственной магии, но лишь такое, механизм действия которого не известен окружающим. Так, «в Италии чудом было первое употребление артиллерии венецианцами», теперь же оно вошло в привычку; американские индейцы приняли испанцев за богов, издающих гром из своих ружей, но это было «в начале, а не теперь» (см. 83, 178). Таким же «магическим» делом первоначально было изобретение компаса и книгопечатания. «Реальная искусственная магия производит реальные действия», — говорит Кампанелла в 14-й книге «Теологии» и в качестве примера приводит искусственного орла, «недавно сделанного в Нюрнберге». К магическим действиям он относит и превращения камней и металлов, действия алхимиков. Но «всякую магию превосходит» телескоп, «который в тысячу раз увеличивает предметы и сокращает расстояния, благодаря чему Галилей увидел новые звезды, и планеты, и облака» (там же, 186). Так в учении Кампанеллы магия вплотную сближается с техническими изобретениями, с практическим применением результатов познания.

Сам Кампанелла немало занимался «искусственной магией», составляя проекты захватывающих воображение изобретений. В мемориалах, направленных из неаполитанских тюрем правителям и государям, он обещал

создать корабли, которые и без весел могли бы плыть в безветренную погоду; построить повозки с парусами, передвигающиеся с большими грузами одной силой ветра; сделать приспособление, с помощью которого всадники могли бы управлять конем, не занимая обеих рук. Еще большего в мечтах калабрийского узника достигли граждане «Города Солнца»: «. . .они уже изобрели искусство летать — единственное, чего, кажется, недоставало миру, а в ближайшем будущем ожидают изобретения подзорных труб, при помощи которых будут видимы скрытые звезды, и труб слуховых, посредством которых слышна будет гармония неба» (28, 120—121).

Итак, естественная и искусственная магия Кампанеллы — это использование магом-философом таинственных достижений науки, свойств природы и природных сил, технических новшеств и изобретений. «Маг» — это философ, который не ограничивается созерцанием, а действует, основываясь на знании глубочайших взаимосвязей мира. Включая в себя весь свод наук, в том числе и астрологию, которая являлась для Кампанеллы наукой о взаимосвязи земных и небесных явлений, магия должна была, по мысли калабрийского реформатора, служить основой практической деятельности в целях всеобщего преобразования мира.

Подобно астрологии и алхимии «естественная магия» в фантастической, часто извращенной форме отражала веру в способность человеческого разума познать и использовать в своих интересах таинственные и непонятные силы природы, стремление подчинить их воле человека. Здесь важно то, что речь шла пусть о непонятых еще, но именно о природных, естественных закономерностях, противостоящих сверхъестественному вмешательству. Уверенность натурфилософии в безграничных возможностях человеческого разума, имеющего конечной целью власть над природой, выразил Бернардино Телезио: «Люди не только будут обладать знанием всех вещей, но станут почти всемогущими!» (173, *1*, 152).

Знание, опирающееся на ощущение, знание, дающее власть над природой, — таково главное содержание натурфилософской гносеологии, унаследованное и развитое философией и естествознанием последующих столетий.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ



ФИЛОСОФСКАЯ ЕРЕСЬ

Новая философия природы, новая философия человека неизбежно оказывались в непримиримом конфликте с господствовавшей системой воззрений — не только с ортодоксальной схоластикой и теологией, но и с религиозной ортодоксией вообще. Трагическая судьба философов и их книг явилась закономерным выражением этого конфликта. Корни его уходят в традиции гуманизма и флорентийского неоплатонизма, но особого обострения он достиг с наступлением эпохи Реформации и католической реакции. И дело здесь вовсе не в собственно реформационных тенденциях. Европейская Реформация многое восприняла из гуманистического наследия, но, пожалуй, еще больше отвергла. Гуманистическая утопия всеобщего согласия рухнула под напором конфессиональных противоречий и религиозных войн XVI столетия.

Характерно, что итальянская философская мысль, несмотря на некоторый интерес к «заальпийской» Реформации, осталась ей чуждой, а в конечном счете и прямо враждебной. Поэтому попытка анализа отношения натурфилософии к противоборствующим религиозным движениям эпохи с позиций сугубо конфессиональных обречена на неуспех. Мученики новой философии могли быть жертвами религиозного фанатизма, но фанатизма своих врагов, а не собственного: им нет места в святцах европейской Реформации. В то же время их полемика против реформационных исповеданий никак не укладывается в рамки защиты католической ортодоксии.

На заре XVI столетия Пьетро Помпонацци наставлял в лекциях своих учеников: «В философии всякому, кто

стремится к постижению истины, подобает быть еретиком» (110, *2*, 511). В этом высказывании — ключ к пониманию именно философского характера ереси великих итальянцев. Речь шла о ереси, возникавшей из стремления постичь истину — истину философскую, а не из конфликта вероисповедного, притязавшего на открытие истины религиозной.

В католицизме (а затем и в реформационных исповеданиях) итальянскими философами XVI в. отвергалось не то, что препятствовало «истинной вере» и спасению, а то, что мешало движению к истине. Поэтому даже то, что, казалось бы, сближает их с реформаторами и что охотно использовалось религиозными противниками католицизма (критика католической церкви и духовенства), носит у них принципиально иной характер. Подобно гуманистам философы XVI столетия выступают в антиклерикальной полемике не во имя очищения поруганного папством истинного христианского идеала, а во имя независимости философского и научного знания, во имя новых, гуманистических моральных ценностей, равно противостоящих как Реформации, так и католической реакции.

В своей антиклерикальной полемике Пьетро Помпонацци продолжает традицию гуманизма XV столетия, инвектив против «лицемеров»-церковников: «Тщеславные людишки, они пренебрегают родным языком и отечеством, выманивают у людей деньги, поют молитвы и возглашают вечную память, чтобы вызвать восхищение слушателей... Что уж говорить об их алчности... о том, как они выпрашивают подаяние и побираются; об их хитрости, лживости, воровстве, об отвратительных их бородах, неопрятных одеждах, лицах, опущенных долу, — они произносят грозные слова, чтобы выманить золото и серебро у простаков. На что только не идут они, чтобы добраться до епископского кресла, до сана прелата, до папского престола... В них нет ничего, кроме хитрости, подлости, неутолимой жадности, стремления к деньгам и почестям, низменного сластолюбия, и при этом они рядятся в овечьи шкуры, прикрывая ими змеиные сердца!» (145, 75).

Но при всей остроте этих выпадов философ вовсе не печется ни об исправлении клира, ни о реформе церкви. Повод к полемике иной: он отбивается от нападок орто-

доксальных богословов, отстаивает свое право говорить истину в философии, охраняет независимость своей мысли.

Пороки духовенства обличает в своей поэме «Зодиак жизни» и Марчелло Палинджении:

Братьев-монахов, а равно попов из любого закона, —
Этих беги, ибо хуже на свете чумы не бывает.
Это подонки, отбросы людей, клоака злодейства,
Волки под шкурой овечьей. Они только выгоды ради,
Не из любви поклоняются богу. Под лживою маской
Лишь надувают глупцов, и под сенью религии, веры
Тысячи скрыты постыдных деяний, злодейств и пороков.
Эти растлители, воры и гнусные прелюбодеи,
Слуги разврата, обжорства открыто торгуют святыней,
Много придумать сумели лживых чудес и обманов,
Лишь бы дурачить толпу и схватить пожирнее добычу.
Злобных и жадных зверей, обманщиков гнусных и мерзких
Выгони вон!

(125, 103).

Но и для него критика духовенства, в том числе и высшего, обличение богословов — не самоцель, а средство общей нравственной реформы общества, погрязшего в пороках.

Резкое осуждение всей католической иерархии находим мы и в произведениях Джордано Бруно: «Кто говорит «монах», обозначает этим словом самое суеверие, самое жадность и лицемерие, свалку всяких пороков» (65, *2*, ч. 3, 359). В трактате «Песнь Цирцеи» Бруно сатирически изобразил представителей черного и белого духовенства в виде псов и обезьян. Трудно сказать, правду ли доносил инквизиции венецианский патриций Джованни Мочениго, утверждая, что римский папа там изображен в виде свиньи. Но в «Прощальной речи» в Виттенберге Бруно говорил, что папа «во всеоружии с ключами и мечом, обманом и силой, коварством и жестокостью — лисица и лев, наместник адского тирана — отравил человечество суеверным культом под видом божественной мудрости и угодной богу простоты» (65, *1*, ч. 1, 20—21). А в тюрьме «дня не проходило, чтобы он (Бруно. — *А. Г.)* не высказывался о церкви; он говорил, что управляющие ею монахи и священники — невежды и ослы» (25, 361).

Дело, однако, не ограничивалось критикой духовенства. Речь шла о вещах более существенных, и прежде

всего о построении новой, внерелигиозной системы нравственности.

Мужественная гибель Джордано Бруно поразила воображение современников. Но вовсе не тем, что он бесстрашно взошел на костер. XVI столетие знало немало мучеников за веру. Сколько их, католиков, лютеран, гугенотов, анабаптистов, предпочло смерть отречению от своих убеждений в эпоху религиозных войн, реформации, еретических движений! Но это все были верующие, твердо убежденные, что их вера истинна, люди религиозные и знающие, что за верность их ждет награда на небесах. В подвиге же Бруно восхищало одних и поражало других нечто совсем иное: как можно было идти на смерть, не веря в бессмертие души, не ожидая посмертного воздаяния? Завершающий XVI столетие героический энтузиазм Джордано Бруно был практическим ответом на вопрос, поставленный в начале века в знаменитом сочинении Пьетро Помпонацци «Трактат о бессмертии души», — вопрос о возможности построения нравственности вне религиозной веры в личное бессмертие.

Проблема бессмертия души оказалась в центре внимания философской мысли прежде всего в связи с пересмотром нравственных ценностей. Средневековая христианская мораль основывалась на учении о загробном воздаянии. Устранение этого важнейшего положения религии вело, по господствовавшим представлениям, к крушению всякой нравственности. В XIII в. францисканец Пьетро де Трабибус писал: «Если нет иной жизни... дурак, кто совершает добродетельные поступки и воздерживается от страстей; дурак, кто не предается сладострастию, разврату и блуду, скверне, обжорству, мотовству и пьянству, алчности, грабежам, насилиям и иным порокам» (131, 217). И два столетия спустя флорентийский купец Джованни Морелли просыпался в холодном поту: а что, если душа не бессмертна, как же тогда жить, стоит ли воздерживаться от греха?

В отрицании бессмертия души обвиняли римских академиков-эпикурейцев во главе с Каллимахом. Иногда из следствий выводили причину: нарушение господствовавших нравственных норм объясняли неверием в бессмертие души, и тогда в атеисты попадали преступники, злодеи, просто политические противники папства и католической церкви. Отрицание бессмертия души, трудно

сказать, насколько обоснованно, приписывали и императору Фридриху II, и тирану Сиджизмондо Малатеста.

Во Флоренции ходила легенда об уговоре Марсилио Фичино с его другом Микеле Меркати: кто умрет раньше, тот даст знать оставшемуся в живых, бессмертна ли душа. Однажды утром Меркати проснулся от стука копыт за окном и услышал возглас: «Микеле, это правда!» — в этот час скончался Фичино. Как и во всякой легенде, в этой тоже есть доля истины: бессмертие души было главной темой философствования Фичино («О бессмертии души» — подзаголовок его «Платоновского богословия»), и, возможно, даже уничтожив свои ранние эпикурейские трактаты, он так и не избавился от сомнений.

Вывод о смертности души следовал из натуралистической трактовки сущности самого разума человека, из сенсуалистической теории познания. Но не менее важной представлялась этическая сторона дела: возможно ли построение человеческой нравственности без посмертного воздаяния? Не ведет ли отрицание бессмертия к нравственному распаду? Не окажется ли безнаказанным зло, не будет ли лишена награды добродетель, если нет иной жизни?

Поэтому Пьетро Помпонацци, опровергая доводы противников, разрабатывает собственное учение о цели человеческого существования и о нравственности смертного человека. «...Весь человеческий род, — говорит он, — подобен единому телу, составленному из различных членов, которые обладают различным назначением, но упорядоченных на общую пользу человеческого рода... Не все могут обладать равным совершенством, но одним оно дано в большей, другим в меньшей мере... Но есть у людей нечто, общее им всем или почти всем. Иначе они не были бы частями одного рода, стремящимися к единому общему благу...» (3, *2*, 90—91). Для достижения общей цели — блага всего человечества люди должны быть причастны трем видам разума: созерцательному, практическому и действующему. Первый нужен для разумного познания мира, второй — для различения добра и зла, для поддержания общества и государства, третий — для развития механических искусств.

Цель человеческого сообщества заключается в причастности всем трем видам разума. «...Но что касается

практического разума... то каждый должен обладать им в совершенстве. Ибо для сохранения рода человеческого каждый человек должен быть добродетелен в нравственном отношении...» Неверно, что, оказавшись смертным, человек будет несчастнее любого животного, говорит Помпонацци, отвергая один из популярнейших доводов богословов. «...Это вовсе не философское рассуждение!» — восклицает он, ибо «кто предпочтет быть камнем или долголетним вороном, нежели сколько угодно низким человеком?» Преимущество человека не в бессмертии, а в способности к познанию и добродетели: «мудрый муж скорее предпочтет крайние несчастья и мучения пребыванию в невежестве, глупости и пороках», «ибо самая малая частица знания и добродетели предпочтительнее всех телесных наслаждений и самых царств, в которых властвуют пороки и тирания» (там же, 91—92).

Но главный довод сторонников бессмертия души — идея посмертного воздаяния как гарантия добродетели. Из смертности души вовсе не следует отказ от нравственности, утверждает Помпонацци. Более того, именно принимающие посмертное воздаяние подрывают общественную нравственность, ибо обеспечивают соблюдение нравственного закона исключительно надеждой на будущее вознаграждение и страхом перед посмертными мучениями. Между тем добродетель должна быть предпочтена ради нее самой, ибо в ней самой заключена награда, подобно тому как самым страшным наказанием за грехи является сам порок. Когда люди предпочитают смерть преступлению, то этим «оказывается предпочтение не смерти самой по себе, так как она — ничто, но праведному деянию, хотя за ним и следует смерть. Так что, отвергая порок, человек не отвергает жизни, которая сама по себе — благо, но отвергает порок, следствием которого явилось бы сохранение жизни» (там же, 92).

Поскольку счастье, согласно стоическим принципам философии Помпонацци (и здесь он существенно отходит от школьного аристотелизма и оказывается близок к гуманистической традиции итальянского Возрождения), заключено в добродетели, то к добродетели и должен устремляться человек независимо от надежды на посмертное воздаяние. Более того, «действующий праведно, не ожидая никакой иной награды, кроме самой добродетели, поступает намного добродетельней и чест-

ней, нежели тот, кто ожидает сверх добродетели какой-то еще награды. И кто избегает порока из-за его гнусности, а не из страха наказания, положенного за порок, очевидно, более достоин похвалы, нежели тот, кто избегает порока только из страха наказания... Поэтому, — заключает Помпонацци, — считающие душу смертной гораздо лучше защищают добродетель, нежели те, кто полагает ее бессмертной. Ведь надежда на воздаяние и страх возмездия привносят в душу нечто рабское, что противоречит самим основаниям добродетели» (там же, 95).

Но должен ли смертный и лишенный надежды на посмертную награду человек предпочесть жизни смерть ради друзей, ради истины, ради отечества? В героическом деянии, в самопожертвовании, говорит Помпонацци, человек «приносит пользу другим». Совершая же преступление, «человек в высшей мере вредит обществу, а стало быть, и себе, так как сам он есть часть общества, и впадает в порок, что есть величайшее несчастье, так как он перестает быть человеком...» (там же, 92). Если награда заключена в самой добродетели, а наказание в самом преступлении, то и без посмертного воздаяния, уже здесь, на земле, осуществляется высшая справедливость. Таким образом, «ни одно зло, в сущности, не остается безнаказанным и ни одно благо не остается, в сущности, без вознаграждения» (там же, 92—93).

Помпонацци разделяет воздаяние и возмездие на «существенное» и «привходящее», или случайное. «Существенное воздаяние добродетели есть сама добродетель, которая делает человека счастливым. Ибо человеческая природа не может достичь ничего более великого, чем сама добродетель, потому что она одна придает человеку уверенность и избавляет от всяческого смятения». Существенное же наказание для преступника есть сам порок: «...злодею все враждебно: он никому не верит, ни даже себе самому, не находит покоя ни в бодрствовании, ни во сне, и мучается тягчайшими недугами тела и духа — жалкая жизнь!» (там же, 93).

Случайное, привходящее воздаяние — деньги, слава, почет и награда — не только уступает самой добродетели, но даже и уменьшает ее. Привходящее же возмездие — возмездие наказания — уступает по своей тяжести существенному возмездию — «возмездию вины».

«...Кто действует дурно и подвергается привходящему наказанию, наказан меньше, по-видимому, чем тот, кто такому наказанию не подвергался: ибо возмездие вины больше и хуже наказания, и когда возмездие наказания прибавляется к возмездию вины, оно уменьшает вину. Поэтому не подвергшийся случайному наказанию, по существу, получает более тяжкое возмездие, чем тот, кто наказан» (149, 204).

Такова нравственность смертного человека, свободного от страха и от унижающей его надежды на посмертную награду. Правда, у Помпонацци эта гордая система морали — удел избранных, высших натур. Большинство же людей, неспособных разумно управлять страстями, нуждаются в страхе, в законе — религиозном учении.

Понимание нравственности как такого явления, которое выводится из природы человека, а тем самым и из общих закономерностей мира, понятого на основе его собственных начал, становится характерным для этических учений натурфилософов второй половины XVI столетия. В этом они явились продолжателями гуманистических традиций, в свою очередь восходящих к этическим учениям классической древности.

В этическом учении Бернардино Телезио цель человеческого существования выводится не из божественных установлений и не из предписаний церкви, а из самой человеческой природы, единой со всем материальным миром. Человек оказывается предоставлен самому себе, и в нем самом, в его природе ищет мыслитель основы его духовного и нравственного мира. Если всем вещам в природе, и прежде всего жизненному духу, свойственно стремление к самосохранению, то, по мнению Козентинца, оно же составляет основу и человеческой морали. Из него следует выводить все человеческие чувства и страсти, оно должно служить главным критерием при определении добродетелей и пороков. Наслаждение порождено чувством самосохранения, страдание приносит то, что ведет к гибели человека. «Нет никаких сомнений, что благо, к достижению которого побуждается и стремится дух, заключается в самосохранении. И не только дух, но и все сущее не может желать и стремиться к иному благу, кроме как к сохранению своей природы, и не может испытывать иного зла, кроме как своей гибели».

Этика самосохранения глубоко индивидуалистична, однако она не только не исключает, но предполагает необходимость человеческого сообщества, взаимности и солидарности для защиты «от других животных и от насилия дурных людей» (172, 361—362).

Однако, будучи не в состоянии дать целостное натуралистическое обоснование человеческой нравственности, Телезио приходит к признанию в человеке наряду с природной второй, боговдохновенной души. Необходимость существования этой второй души Телезио объясняет теми отличиями, которые обособляют человека от животного мира. Люди в своих поступках отличаются от животных прежде всего тем, что они способны пожертвовать личным интересом и пользой и даже пренебречь инстинктом самосохранения ради вещей возвышенных.

«Божественная» душа призвана, таким образом, объяснить особую, социальную природу человека. Ее существование Телезио обосновывает и оправдывает способностью человека к познанию высших вещей, способностью к самозабвению и самопожертвованию, всеми теми качествами человеческого сознания и поведения, которые не могли быть объяснены только стремлением духа к самосохранению.

Попыткой преодолеть противоречие между религиозной и светской нравственностью явилась разработка Франческо Патрици такой этической системы, которая включала бы в себя наряду со стремлением к самосохранению и любовь к ближнему, и любовь к богу. Он создает эту концепцию, опираясь на восходящую к флорентийскому неоплатонизму «философию любви», радикально переосмыслив ее в натуралистическом духе.

«Любовная философия», изложенная Патрици в его диалогах, основывается на понятии «филавтия», обозначающем по-гречески любовь к самому себе. Вся любовь в мире, от любви земной, человеческой, до любви, связующей космос, есть проявление этой любви всего сущего к самому себе, ибо эту «исходную, изначальную любовь» «все вещи, по своей природе и с самого своего рождения, испытывают к самим себе, благодаря чему они любят собственное бытие, и свое благое бытие, и бытие вечное». Филавтия есть «начало, источник и основание

всех других видов любви и всех чувств нашей души, и всех мыслей и всех деяний...» (142, 102). Это всеобщее свойство присуще не только людям, но и всем существам и предметам нашего мира, как одушевленным, так и неодушевленным. Превращенная во всеобщий закон, «филавтия» служит основанием всякой морали: именно исходя из любви к себе, люди должны любить ближнего. В духе «филавтии» истолкован и евангельский призыв возлюбить ближнего, как самого себя — именно так же, как самого себя, а не больше, поясняет Патриции. Даже любовь к врагу оправдана «филавтией»: она возможна лишь в результате насилия над человеческой природой и потому нуждается в посмертной награде, а в таком случае и она становится разновидностью любви к самому себе.

Не только любовь людей друг к другу, но и их любовь к богу порождена все той же любовью к себе. Более того, в своем смелом перетолковании христианства Патриции доходит до утверждения, что и любовь бога к людям есть порождение его собственной «филавтии». «Таким образом ясно, — заключает он свое рассуждение, — что... точно так же, как та любовь, которую мы питаем к богу, существует потому... что мы любим самих себя, так и та любовь, которую бог питает к нам... существует потому, что он испытывает любовь к самому себе» (там же, 113).

Посягающая на одну из высших добродетелей христианства, дающая ей едва ли не эпикурейское истолкование, «любовная философия» Ф. Патриции оказывается связанной с традицией гуманистического индивидуализма Лоренцо Валлы и его единомышленников: личное благо выступает как мерило нравственности. А выход этой «новой философии любви» в проблемы онтологии предвещает пантеистические концепции позднего Патриции и учение Кампанеллы о мощи, мудрости и любви, лежащих в основе вещей.

Преодолевая непоследовательность натуралистической этики самосохранения Бернардино Телезио, нуждавшейся в «добавочной», боговдохновенной душе для обоснования высоких моральных побуждений человека, а также ограниченность унаследованного Франческо Патриции гуманистического идеала личного блага и любви сущего к самому себе, Джордано Бруно разрабаты-

вает свою систему внерелигиозной нравственности. Его этическое учение направлено прежде всего против религиозного аскетизма. Бруно выступил против прославления смерти, против «бесплодного пустынножительства» монахов, отверг религиозные представления о бессмертии души. Ноланец осуждал тех, которые «не заботятся о чести, удобствах и славе этой бренной и неверной жизни», которые «из презрения к миру и его пышности потоптали одежду свою, отогнали от себя всякую заботу о теле, о плоти, облекающей их душу...» (8, 465; 467). Жизнь в мире, реальные земные заботы — требования человеческой природы, а потому являются нравственным долгом человека. «Я несколько раз слышал от Джордано в моем доме, — доносил инквизиции Джованни Мочениго, — что нет наказания за грехи. Еще он говорил, что для добродетельной жизни достаточно не делать другим того, чего не желаешь себе самому» (25, 390).

Одной из предпосылок этического учения Джордано Бруно является положение о том, что человек смертен. Какие бы высказывания о бессмертии души мы ни встречали в его сочинениях, они относятся лишь к вечной духовной субстанции. «Ибо, если даже и ждем иной жизни и иного существования, — писал Бруно в «Изгнании торжествующего зверя», — то все же та — наша жизнь — не будет такой, какою мы живем сейчас: ибо эта жизнь проходит навеки без всякой надежды на возвращение...» (7, 122).

Человек неразрывно связан с вечной и бесконечной природой, он ощущает себя частицей величественного и непрерывного потока. Но не сознание собственного ничтожества перед величием Вселенной охватывает его, а гордость и упоение: «Эта философия возвышает мою душу и возвеличивает разум!» (63, 7).

Отказавшись от жалкой и несбыточной надежды на личное бессмертие души, гордый человеческий разум преодолевает животный страх смерти. С него достаточно ощущать себя частью вечной природы. Именно потому, что эта земная жизнь человека единственная, что она — краткое мгновение в бесконечном потоке времени, в этическом учении Джордано Бруно звучит властный призыв к действию. «Но в ожидании своей смерти, своего перевоплощения, своего изменения, — говорит Ноланец,

обращаясь к человеку, — да не будет он праздным и нерадивым в мире!» (7, 10).

Этическое учение Бруно противостоит как пассивности аскетической проповеди ухода от мира, религиозной созерцательности, перенесению всех надежд и чаяний в загробный мир, так и одновременно пассивности гедонистической, досугу бездеятельного наслаждения: «Зачем мы так много бездельничаем и спим живые, если так долго, долго придется нам бездействовать и спать в смерти?» (там же, 122).

Истинным мерилом нравственности является человеческая деятельность: «Прочь от меня всякое безобразие, всякое безделье, неряшливость, ленивая праздность!» (там же). Именно в труде, добиваясь господства над природой, человек осуществляет свое предназначение. В «плодотворной общительности» люди создают гражданское общество, государство, законы, культуру. «Воздвигались ли благодаря их доктринам и учительству, — писал Бруно о кальвинистах, — академии, университеты, храмы, больницы, коллегии, школы и заведения для искусства и науки?» (там же, 85).

«Боги одарили человека умом и руками, сотворив его по своему подобию и одарив способностями свыше всех животных» и свободой выбора. «Но, конечно, эта свобода, если будет расходоваться праздно, будет бесплодной и тщетной... Поэтому-то провидение и определило человеку действовать руками, а созерцать умом, так чтобы он не созерцал без действия и не действовал без размышления» (там же, 134—135). Благодаря работе «Персей был Персеем, Геркулес — Геркулесом» (там же, 119).

Не сводимое к индивидуалистически понятому наслаждению и самосохранению человеческой личности высшее благо в трактовке Бруно требует совместной деятельности людей, направленной на покорение природы. В этой борьбе творческая деятельность человека должна все более заменять собой тяжелый и подневольный труд: настоящий труд возникает только тогда, когда «он побеждает себя, чтобы уже не считать себя за труд... ибо так же и труд не должен быть труден сам по себе, как тяжесть не тяжела сама по себе... Высшее совершенство — не чувствовать ни скорби, ни труда, перенося и скорбь, и труд» (там же, 120).

Начав с отрицания религиозного самопожертвования ради «иного мира», Бруно приходит, преодолев эгоистический индивидуализм ранних гуманистов, к прославлению героического энтузиазма, самоотверженности и подвижничества ради высокой и человечной цели. Человек должен преодолеть стремление к самосохранению, подняться над страхом личного уничтожения, ибо то высокое наслаждение, к которому стремится энтузиаст, немыслимо без доблестных деяний и жертв (см. там же, 121).

Героический энтузиазм Джордано Бруно — это не только высшая ступень познания природы, но и высшая ступень человеческого совершенства. Он означает «ту достойную восхищения душевную напряженность, свойственную философам», которая позволяет мужественно переносить страдания. «Достойное философа поведение заключается в том, чтобы освободиться от физических страстей, не чувствовать мучений... Кого больше всего привлекает к себе любовь к божественной воле (которую он почитает наиболее твердой), тот не придет в смятение ни от каких угроз, ни от каких надвигающихся ужасов. Что касается меня, то я никогда не поверю, что может соединиться с божественным тот, кто боится телесных мук». Мыслитель, поднявшийся к созерцанию истины, «не чувствует ужаса смерти» (65, *2*, ч. 2, 192).

Божественность человека в философии Бруно следует понимать двояко. Он божествен, ибо божественна создающая его природа, частью которой он является. В то же время божественным делает его порыв к знанию и высшему деянию; человек обожествляется в героическом восторге слияния с обожествленной природой.

Остро критикуя духовенство и церковь и отвергая основы религиозной морали, «натуральные философы» затрагивают и вопросы, непосредственно касающиеся религиозного культа и догматики. Одной из важнейших проблем, вставших перед философами, которые исходили из «собственных начал» природы, была проблема чудесного, выходившего за рамки закономерных явлений природы. Речь шла как об официальных чудесах, признаваемых церковью, так и об осуждаемых ею «колдовских» и «ведовских» деяниях, приписываемых тоже сверхъестественной, но не божественной, а дьявольской силе.

Пьетро Помпонацци в своем трактате «О причинах естественных явлений» отверг веру в чудеса, а равно и в ведовство, выступив тем самым против разворачивавшейся в ту эпоху почти по всей католической и реформационной Европе «охоты за ведьмами». Вопрос о реальности приписываемых ведьмам колдовских деяний был не менее важен, чем вопрос о реальности вполне ортодоксальных христианских чудес. Сомнения в действительности сделки с дьяволом, ночных шабашей, полетов по воздуху и всяческих ведовских деяний приравнивались к самим этим поступкам, враждебным церкви и христианскому сообществу.

Примерно в то же время, когда Помпонацци работал над трактатом «О причинах естественных явлений», к вопросу о ведовстве обратился его старый противник и обличитель Бартоломео да Спина. Написанные им сочинения были позднее объединены под общим названием «Новый молот ведьм». Главный вопрос, занимавший богослова-инквизитора, — реальность полетов на шабаш и иных ведовских деяний. Ссылаясь на теологические авторитеты и постановления церковных властей, на факты из практики своих коллег, показания обвиняемых и многочисленных свидетелей (в одном только диоцезе Комо ежегодно привлекалось к суду более тысячи человек и более ста из них подверглось смертной казни), Бартоломео да Спина не только доказывал реальность ведовства, но и требовал привлечь к суду инквизиции тех, кто считает рассказываемое ведьмами плодом больного воображения или обмана чувств. «Пусть этим человеком, — говорил он о юристе Пондзинибио, потребовавшем применять к делам о ведовстве обычные нормы уголовного процесса, — займутся инквизиторы и пусть действуют быстро как против сильно заподозренного в ереси, а также покровителя и защитника еретиков, чинящего препятствия святой службе... и пусть заставят публично отречься, если он пожелает вернуться в лоно церкви, а если будет упорствовать, пусть предадут его в руки светских властей и пусть осудят и предадут огню это его сочинение, исполненное невежества и безверия» (168, 388).

Ведьм жгли на родине Помпонацци, в его родной Мантуе, в Ферраре, где он некогда преподавал, в Модене, куда он приезжал для участия в диспуте. Недалеко

от Болоньи находилась гора Патерно, где, по утверждению Спины, собирались ведьмы, и папа требовал от болонского губернатора оказывать содействие в розысках инквизитору Джироламо да Фаэнца. Горький дым костров доносился до университетских аудиторий.

Бывало, что философ оказывался и союзником инквизитора: Бартоломео да Спина с благодарностью ссылается на сочинения Агостино Нифо, поставившего ему добавочные аргументы. Бывало, что философ предпочитал отойти в сторону от опасных проблем. Джироламо Кардано в своей автобиографии рассказывал: «Когда я находился в Болонье... ко мне два или три раза ночью приходили некоторые лица от имени сенаторов и судей с просьбой, чтобы я подписал заявление об освобождении от наказания женщины, уже осужденной за безбожие и отравление или колдовство как гражданской властью, так и властью папы; главным доводом для ее освобождения выставлялось соображение, что, по мнению философов, никаких демонов не существует». Сам Кардано увидел во всей этой истории лишь провокацию, которую сумел разгадать: «Впрочем, все эти лица, обратившиеся ко мне, не добились ничего иного, кроме бесполезной траты времени и того, что сами себя опорочили» (29, 121—122). Эпизод этот содержится в главе «Мои бесчестия» книги Кардано «О моей жизни». Опасным бесчестием счел философ попытку противопоставить его авторитет авторитету веры. Но должно быть, не случайно это произошло с ним в Болонье: здесь еще помнили Перетто Мантуанца, который именно такую мысль («по мнению философов, никаких демонов не существует») обосновал в трактате «О причинах естественных явлений».

Только невежественная толпа, говорил Помпонацци, относит непонятные ей явления «к богу или к демонам», не зная, что все это происходит «вследствие явных и очевидных причин». Все эти явления могут найти вполне естественное объяснение в свойствах трав, камней, разного рода составов. Если некоторые из чудодеев сопровождают свои действия крестным знамением и молитвой, а другие — призыванием дьявола и заклинаниями, то это делается «для обмана людей» (см. 148, 46—47).

Приписывая загадочные явления действию природных причин, Помпонацци не исключает из числа этих

причин и непосредственное воздействие человеческого духа. Он связывает это с легковерием невежественных людей, легко поддающихся такому воздействию: вот почему знахари, не сведущие в науках, часто излечивают лучше, чем ученейшие врачи.

Подобный ход рассуждений логично приводит к отрицанию и библейских чудес. «То же можно сказать и о деяниях, совершенных Христом и апостолами»: все они совершались «не сверх природы» и «не против природы», но могут быть «сведены к естественным причинам». Очень многое значит сила внушения и воображения. Именно благодаря ей, а не чудесным образом получил святой Франциск («если только он получил их!» — делает знаменательную оговорку в рамках «чисто философского» рассуждения Помпонацци) «стигматы спасителя» (см. там же, 71—73). Силу внушения и воображения хорошо знают философы и врачи: от нее часто зависит успешное излечение больного. То же относится и к чудесным исцелениям с помощью мощей и реликвий святых: здесь все зависит от внушения и воображения верующего, «так что если бы это были и собачьи кости, то столь велика и такова сила воображения, что и от них не меньше воспоследовало бы исцеление» (там же, 248—249).

Чудеса, таким образом, — это не сверхъестественные явления, а явления, причины которых не всегда открыты и явны: «Не потому это чудеса, что происходят полностью вопреки природе и помимо порядка движения небесных тел, но потому они именуются чудесами, что необычны и чрезвычайно редки и происходят не по обычному ходу природы, а с весьма долгой периодичностью» (там же, 314—315).

Отрицание веры в чудеса затрагивало важнейшие стороны католического культа, и прежде всего почитание икон и мощей, поклонение святым. По словам Бруно, он «с детства стал врагом католической веры... видеть не мог образов святых, а почитал лишь изображение Христа, но потом отказался также и от него» (25, 360). Впоследствии Ноланец решительно отвергал почитание «святых образов». В «Изгнании торжествующего зверя» он писал, что «божество не только в ящерице и скорпионе, но и в луковице и чесноке присутствует действеннее, чем в какой-нибудь неодушевленной картине

и статуе» (7, 163), а в тюрьме называл культ икон идолопоклонством.

Столь же резко выступал Бруно и против поклонения реликвиям святых. Много раз, и в своих произведениях, и в смелых высказываниях в камере венецианской тюрьмы, он с издевательством вспоминал о «благословенном ослином хвосте», которому поклонялись верующие в Генуе. «Он не испытывал никакого благоговения перед реликвиями святых, — показывали на следствии соседи Бруно по камере, — ибо, говорил он, можно взять руку повешенного и выдавать ее за руку святого Ермакора». Но дело не только в обманах и подделках мощей: «...если бы даже останки были подлинными, их не следовало бы почитать» (25, 382). Только «бессмысленные и глупые идолопоклонники, — писал он, — ищут божества, не имея о нем никакого представления, в останках мертвых и в бездыханных предметах» (7, 163).

Ноланец осуждал не только поклонение иконам и мощам, но и сам культ святых. «...Молиться святым — вздор, ибо они не могут быть заступниками за нас», — сказал он в тюрьме одному из заключенных (25, 381). Бруно писал: «Сколь несравненно хуже тот культ, и насколько позорнее грешат те люди, что без всякой пользы и нужды... обоготворяют зверей и даже куда хуже, чем зверей... Ибо в конце концов их обожание дошло до людей смертных, ничтожных, бесчестных, глупых, порочных, фанатичных, бесславных, несчастных, одержимых злыми духами, которые и, будучи живыми, ничего сами по себе не стоили, да едва ли и мертвыми стали ценны...» (7, 175—176).

Даже перед следователями инквизиции Бруно разоблачал невежественные россказни о чудесах, содержащиеся в Житиях святых (см. 25, 383—385). Что же касается евангельских рассказов о чудесах, то Бруно, как и Помпонацци, стремился дать им естественное объяснение. Основой «чудесного» исцеления, если это не прямой обман, являлось, по его мнению, психологическое воздействие «целителя» на больного, невозможное без доверия со стороны исцеляемого.

«Богословы признают, — писал Бруно в трактате «О магии», — что тот, кто будто бы мог совершать какие угодно чудеса, бессилен был исцелить неверующих в него, и всецело относят его бессилие к воображению,

которого он не в силах был преодолеть. Дело в том, что земляки, хорошо знавшие его жалкое происхождение и недостаточное образование, презирали его и издевались над этим божественным врачевателем» (65, *3*, 453). В «Изгнании торжествующего зверя» Бруно, высмеивая рассказы о чудесах, говорил об Орионе, который «умеет творить чудеса... ходить по морю, не погружаясь в волны и не замачивая ног», о божестве, дарующем власть «прыгать по водам, заставлять кувыркаться хромых и танцевать раков, кротов — видеть без очков, и делать прочие прекрасные и нескончаемые диковинки» (7, 181—182).

Философская мысль XVI столетия не ограничивалась критикой отдельных сторон религиозного культа, но и само понятие бога подвергла радикальному пересмотру в духе «философской ереси». В трактате «О фатуме, свободе воли и предопределении» Помпонацци дает детальный критический разбор христианского понимания бога, противопоставляя ему стоическое отождествление бога с безличным природным законом.

С христианского бога, утверждает Помпонацци, нельзя снять ответственность за существование зла. «Бог или правит, или не правит миром. Если не правит, то какой же он бог? Если правит, то почему же он правит так жестоко?» (150, 76). Зло господствует в природе и в жизни людей. В мире свирепствуют злые стихии, одно гибнет для блага другого, «элементы гибнут в соединениях, составы — в растениях, растениями питаются животные, и одно животное предназначено в пищу другому, и все, что ниже человека, предназначено для человека, и что особенно жестоко, невинное животное становится пищей животного злого, и неблагодарнейшим животным оказывается человек» (там же, 195).

Не то же ли происходит в человеческом обществе, спрашивает Помпонацци, где богатые угнетают бедных, сильные слабых, где владычествуют тираны, развращающие народ, «добродетели крайне редки» и «повсюду изобилует зло»? (см. там же, 129; 188). «И не только сейчас это так, но всегда так было, как явствует из всех историй, и так будет всегда» (там же, 108). Мир предстает взору философа в виде безумной «игры богов, подобной игре в мяч у людей», а бог уподобляется безумному архитектору, который «великими трудами и заботами соору-

дил некий прекрасный дворец и тотчас же, едва его завершив, разрушил свое строение» (там же, 195). Бог, допускающий зло в мире, «оказывается жестоким палачом, хуже всех палачей, несправедливым и полным коварства» (там же, 155).

Человек окружен соблазнами, и не бог ли, спрашивает Помпонацци, ответствен за грехи? «Если бог все знает и может отвратить заблудшего от его заблуждений, то почему он не делает этого? И почему, если бог не отвращает от заблуждений, то грех падает не на бога, а на человека?» (там же, 187). Между тем бог «не только не отвращает грешников от заблуждения, но расположил прямо перед глазами всяческие соблазны, вводящие во грех. Ведь это он дал душу, склонную ко греху, а омраченный рассудок соединил со страстями» (там же, 168).

Не удивительно ли, пишет Помпонацци, что бог, стремясь, чтобы люди поступали добродетельно, дал им в то же время «природу, в высшей мере склонную к дурным поступкам? И, не довольствуясь этим, понаставил столько ловушек, что, куда ни ткнись, найдешь их без числа. Взгляни, сколь многое толкает человека к любовной страсти, и не меньше внешние, чем внутренние соблазны; ведь создал он красоту и уловки в очах, в движениях и речах... и придал ей еще столь великое наслаждение, что, даже претерпевая великий ущерб и позор, люди не могут от нее отстать» (там же, 129). А путь добродетели усеян препятствиями, честный человек подвергается повсюду горестям, мучениям и страданиям, «как если бы бог наказывал людей за то, что они следуют стезей добродетели»; в то же время негодяи «окружены почетом, они процветают и внушают страх» (там же, 129; 168).

Поэтому бог, продолжает Помпонацци, «либо оказывается подлым обманщиком и лжецом, либо не хочет, чтобы все люди были добродетельны». «...Он подобен тому, кто отправил сына в опасный путь, из которого не вернется и один из тысячи, и дал ему дурных попутчиков, о которых знает, что они погубят его». Так «не должно ли почитать такого отца глупым и жестоким?». Но «тем более можно сказать это о боге» (там же, 130; 201). А если это так, то «нет необходимости в дьяволе и его компании», «и тогда не нужен иной дьявол и злой искуситель, кроме самого бога» (там же, 155; 168).

Историк атеизма отыщет немного столь решительных высказываний в философских сочинениях XVI в. И все же перед нами не атеист. Бытие бога Помпонацци не отвергает. Но он со всей глубиной раскрывает непримиримые внутренние противоречия, заложенные в христианском понимании бога. «Философская ересь» оказалась враждебной католической ортодоксии.

Джордано Бруно выступил против главнейших догматов христианства — учения о святой троице и о божественности Христа, исходя из пантеистических принципов своей философии. «Я слыхал несколько раз от Джордано Бруно в моем доме, — доносил инквизиторам Мочениго, — что нет различия лиц в боге... что это — нелепость, невежество и величайшее поношение величия божия», что богохульство «утверждать, что бог троичен и един» (25, 362).

Сам Бруно на допросе в Венеции отверг догмат троицы и заявил о своих сомнениях относительно воплощения бога в личности Иисуса Христа (см. там же, 363—364). Единственно приемлемое для него понимание бога, отождествляемого с природой-материей, не могло быть совмещено с воплощением бога в конкретной человеческой личности. «Только толпе свойственно изображать и почитать бога в виде и образе человека» (65, *1*, ч. 2, 159).

Учение христианской религии о двойственной, божественной и человеческой, природе Христа вызывало насмешки Ноланца. В «Изгнании торжествующего зверя» он, пользуясь прозрачной и хорошо понятной современникам аллегорией, изображал бога-человека в виде кентавра Хирона: «Что же делать нам с этим человеком, привитым к зверю, или с этим зверем, привитым к человеку, — спрашивает в диалоге бог-пересмешник Мом, — в нем одно лицо — из двух природ, и два естества сливаются в одно ипостасное единство... Но вот в чем трудность: есть ли таковое третье единство лучшая вещь, чем та и другая порознь, и не есть ли это что-нибудь вроде одной из первых двух, или поистине — хуже их. Хочу сказать, если присоединить к человеческому естеству лошадиное, то произойдет ли нечто божественное, достойное небесного седалища, или же зверь, коему место в стойле». И на возражения Юпитера: «...тайна сей вещи сокровенна и велика, и ты не можешь ее понять; твое дело только верить в нее, как в нечто великое и воз-

вышенное» — Мом отвечал: «Знаю хорошо, что это — такая вещь, которую не понять ни мне, ни тем, у кого есть хоть крупица ума...» (7, 195—196).

Не ограничиваясь критикой христианства, Бруно стремился к раскрытию отрицательной роли религиозного догматического сознания в жизни человечества, его пагубного воздействия на науку и философию, на общественные отношения и нравственность. Он осуждал отказ от естественного разума, от научного знания, подмену разумного познания слепой верой, основанной на божественном откровении. Именно в этом заключается то «святое невежество», та «святая ослиность», в единоборство с которой вступил Ноланец. Речь идет не о невежестве необразованных людей, не об отсутствии знаний, а о «святом невежестве», заключающемся в принципиальном отказе от знания, в противопоставлении естественной истине религиозных фантазий и суеверий, в претензии подчинить знание вере и превратить науку в служанку богословия.

В «Изгнании торжествующего зверя», когда богиолимпийцы отправляют чудотворца Ориона-Христа на землю, в уста Юпитера Бруно вкладывает изложение противоразумного и противоприродного учения религии: пусть Орион заставит людей поверить, «будто белое — черно, будто человеческий разум всякий раз, как ему кажется, что он наилучше видит, именно тогда и находится в ослеплении, будто все то, что, согласно разуму, кажется превосходным, добрым и лучшим — позорно, преступно и чрезвычайно скверно; что природа — грязная потаскушка, закон естества — мошенничество; что природа и божество не могут стремиться к одной и той же цели... Пусть заодно убедит людей, что философия и всякое исследование... не что иное, как пошлость, и что невежество — самая лучшая наука, ибо дается без труда и не печалит душу» (там же, 182).

В осуждении человеческого достоинства, в принижении духа Бруно видел суть религиозного мышления, «святой ослиности»: «...господь открыл уста у ослицы, и она заговорила. Ее авторитетом, ее ртом, голосом и и словами укрощена, побеждена и попрана надменная, гордая и дерзкая светская наука и ниспровергнуто всякое высокомерие, осмеливающееся поднять голову к небу; ибо бог избрал слабое, чтобы сокрушить силы

мира, вознес к вершине уважения глупое, так как то, что не могло быть оправдано знанием, защищается святой глупостью и невежеством и этим осуждается мудрость мудрых и отвергается разумение разумных» (8, 464).

И когда Бруно называет «ослами» основателей и реформаторов религии, апостолов и пророков, чудотворцев и богословов — это не просто оскорбление и издевка, это определение антиразумного и противоестественного характера деятельности всех тех, «через кого изливается божья милость и благословение на людей» (там же, 463).

«Святые христианские доктора и раввины» — вот на кого обращен гнев Ноланца. Это они унизили человеческий разум и утвердили суетность науки и знания. Это они «перестали двигаться, сложили или опустили руки, закрыли глаза, изгнали всякое собственное внимание и изучение, осудили всякую человеческую мысль, отреклись от всякого естественного чувства, и в конце концов уподобились ослам». Они не могли, как Адам, сорвать запретный плод с древа познания или подобно Прометею похитить «небесный огонь у Юпитера и зажечь им свет разума» (там же, 485).

Не все натурфилософы XVI столетия столь явно и решительно отвергали христианскую догму. Но христианское понимание бога оказывалось несовместимым с «богом философов», с деистическим и пантеистическим представлением о боге и мире.

Сама религия становится предметом рационального, философского рассмотрения. Три известные монотеистические религии — христианство, иудаизм и мусульманство — признаются принципиально равнозначными, равно истинными или равно ложными. Помпонацци в полемике против довода сторонников бессмертия души, что если душа смертна, то заблуждается весь мир, возрождает старинный аргумент о трех обманщиках: «...если нет человека, не подверженного заблуждению... то не только не грешно, но даже и необходимо допустить, что заблуждается весь мир, либо, по крайней мере, бóльшая его часть. Ибо, предположив, что существуют лишь три религии... придется признать, что либо все они ложны, и тогда обманут весь мир, либо ложны хотя бы две из них, и тогда в заблуждении пребывает бóльшая его часть» (3, *2*, 93).

Подчинение религий в рамках астрологического детерминизма Помпонацци общей закономерности природы, проявляющейся в движении небесных тел, ведет к своеобразному историзму в трактовке религий. Место непреложной истины, заключенной в религиозном откровении, заступает череда возникающих и гибнущих религий.

Общему закону вечного движения, возникновения, изменения и гибели, утверждает Помпонацци, подчинено все в подлунном мире. Все, что имеет начало, имеет и свои периоды подъема, возвышения и упадка. Не во всех явлениях это легко заметить, особенно в вещах, которые существуют длительное время, «как то: неодушевленные предметы, реки, моря, города, законы...» (148, 300—301).

Боги приходят и уходят, и старая религия, старый «закон» уступает место новому с рождением и «употреблением» иных, «следующих» богов. «Поэтому, так как почитанию этих прежних богов, — пишет Помпонацци, — служили оракулы, такие, какие им подобали, то с наступлением нового закона должны быть введены новые порядки и новые обычаи, старые же должны погибнуть. Поэтому разумно, что эти оракулы пришли в упадок. А так как смена законов есть величайшее изменение и трудно перейти от привычного к совершенно непривычному, то и необходимо, чтобы для возвышения нового закона происходили необычные, удивительные и потрясающие явления» (там же, 303).

Вот почему основатели новых религий обладают способностью творить чудеса в том строго ограниченном смысле, какой приписывает чудесным явлениям философ. Этих «чудотворцев» вполне разумно именовать «сынами божьими». Именно поэтому за много веков появление основателей «новых законов» с уверенностью предсказывают пророки. И чудеса в каждой религии «вначале очень слабы, затем увеличиваются, потом достигают вершины, потом ослабевают, пока не обращаются в ничто» (там же, 304—305).

В этом извечном круговороте Пьетро Помпонацци помещает и христианский «закон». Более того, он замечает, что христианство уже прошло периоды своего возникновения и подъема и, повинуясь велению рока, воплощенного в движении светил, приходит в упадок: «Отчего ныне все охладели к нашей вере, и прекратились

чудеса, кроме поддельных и ложных, — ибо, видимо, близок ее конец» (там же, 307).

Вслед за Помпонацци Джордано Бруно попытался раскрыть социальные корни существования религии. Он видел социальную функцию религии в подчинении угнетенных масс народа: «Если бы божественный авторитет и религиозные побуждения не овладели умами народов, не могла бы существовать власть государя или республики. Ибо религия легко сдерживает человека, ввергнутого в бедность, горе, нищету, вражду и прочие такого рода несчастия. Поэтому нет такого государя-законодателя, который не относил бы к какому-нибудь божеству авторитет или учреждение своего закона» (65, *2*, ч. 3, 343—344).

Однако ненужная для мыслителя, философа, человека, способного из разумных оснований вывести законы морали, религия, по мнению Бруно, нужна «для наставления грубых народов, которые должны быть управляемы. . .» (8, 320). В этом признании необходимости религии независимо от ложности ее предпосылок в качестве орудия управления «грубым народом» сказалась общая черта критики религии в философии XVI в.

Бруно не считал власть религии вечной. Исходя из общей всем религиям социальной природы, он рассматривал все существовавшие в истории человечества религии в едином плане, ни одной из них не отдавая предпочтения (кроме разве что толкуемого им в пантеистическом духе египетского культа, в котором он видел прообраз философского, а не религиозного взгляда на мир). Подобно всем явлениям природы и общественной жизни религии подчинены всеобщему закону изменения и развития, рождения и гибели.

Мысль о социальной роли религии лежит в основе программы религиозного единства общества в утопии Томмазо Кампанеллы. Однако в отличие от своих предшественников он стремится использовать ее в своем плане общественно-политического переустройства как в рамках идеального государства «Города Солнца», так и в целях достижения всемирного единения человечества.

Сохраняя в идеальном государстве религию, Кампанелла исходит из представления о важнейшем значении духовного единства в жизни общества. «Первым орудием власти является язык, а вторым — меч», — писал он

в «Испанской монархии» (76, 154). «Общность душ создается и сохраняется благодаря основанной на науке религии, которая есть душа политики и защита естественного закона», — подчеркивал он эту свою мысль в «Политических афоризмах» (80, 91).

«Вера и религия обладают магической силой в государстве», — убеждал Кампанелла венецианцев в памфлете «К Венеции» и пояснял далее свою мысль: «Более того, религия, будь она истинной или ложной, обладает хотя бы естественной магической силой, так как объединяет людей» (81, 105; 110).

Принятием религии как магической силы, объединяющей общество, Кампанелла пытался разрешить задачу духовного сплочения своей коммунистической общины. Иной силы, способной воздействовать на массы, калабрийский мятежник не знал. В его теократии воплотился идеал научно-магического руководства обществом и одновременно стремление с помощью магически истолкованной религии обеспечить духовное единство Города Солнца.

В связи с указанными чертами «философской ереси» следует рассматривать отношение итальянских философов XVI в. к реформационному движению. Гуманистическая критика католицизма сопровождалась сочувственным интересом к начавшейся Реформации и во всяком случае резким осуждением предпринимаемых папством против реформационного движения репрессивных мер. Таково настроение «Зодиака жизни» Марчелло Палинджении. Поддерживая критику католицизма Лютером, он не столько одобряет его положительную программу, сколько возмущен воинственностью Рима:

Ныне же войско готовит первосвященник,
Силой стремясь одолеть Мартина Лютера догмы,
И для того он испанцев содержит и кормит отряды.
Не в словопрениях он, не тонкостью доводов в споре —
Силой меча одного жаждет добиться победы.
Пусть рассуждает собор и Лютер дает толкованье —
Папы войною идут, а все остальное — безделки.
Мнят господами себя, попирают законы и веру,
Сила на правду идет, правда покорствует силе
(125, 286—287).

Философская мысль не осталась в стороне от главного вероисповедного конфликта XVI столетия. Гуманист

Аонио Палеарио втайне пишет «Деяния на пап» — обличительное сочинение в поддержку Реформации, предназначив его для посмертного опубликования за рубежом. Многие из философов испытали несомненные реформационные воздействия. Нетерпимость послетридентского католицизма, естественно, толкала всякое оппозиционное движение в сторону заальпийских реформаторов. Агостино Дони бежит после пятилетнего тюремного заключения в Базель. Франческо Пуччи отправляется в странствие по Европе с планами религиозно-политических реформ. Джордано Бруно бежит под угрозой инквизиционного процесса в кальвинистскую Женеву. Ванини в Англии отрекается от католицизма. В Швейцарии, Германии, Англии, Польше существуют обширные колонии итальянской религиозной эмиграции самого различного толка, но характерна их связь с наиболее радикальными течениями — арианами, антитринитариями, анабаптистами.

Однако возросшая на гуманистических традициях «итальянская ересь», особенно в ее наиболее оригинальном проявлении как ересь философская, вовсе не сливается с победившей европейской Реформацией. Говоря здесь об «итальянской ереси», мы не имеем в виду многочисленных в Италии (и за ее пределами в рядах эмигрантов) сторонников Лютера и Кальвина. Речь идет о специфическом духовном движении, в котором критика католицизма вовсе не вела к фанатической приверженности идеям столпов Реформации. «Итальянская ересь» явилась специфическим течением в реформационном движении. Ее отличала значительно бóльшая терпимость, глубокая связь с гуманистическими традициями, с идеями «всеобщего согласия» флорентийских неоплатоников. Предмет этот требует более обстоятельного исследования, здесь же нужно отметить характерную для «итальянской ереси» мысль о необходимости некоей «всеобщей религии» — такого чуждого вероисповедному фанатизму истолкования христианства, которое было бы приемлемо для всего человечества и не разжигало бы, но гасило религиозные раздоры и конфликты.

Философы (прежде всего речь идет о Дони и Бруно, но следует учитывать и воззрения религиозных реформаторов гуманистического чекана, таких, как Аонио Палеарио и Франческо Пуччи) не могли стать привержен-

цами Реформации прежде всего из-за религиозного фанатизма и нетерпимости деятелей реформационного движения, особенно «женевского папы». Известно, как отшатнулись от кальвинизма итальянские реформаторы после казни Мигеля Сервета, когда они с ужасом обнаружили в кальвинистской Женеве инквизиционные нравы отвергнутого ими Рима. Но была еще одна, и важнейшая, причина разрыва итальянской философии с Реформацией. Продолжатели гуманистической культуры с ее культом достоинства человека не могли принять лютеранско-кальвинистское учение о божественном предопределении. Человеческая свобода оставалась основанием их этических взглядов. На этом пункте разошлись с Реформацией Томас Мор и Эразм Роттердамский. Учение о предопределении отвратило от Реформации также Бруно и Кампанеллу.

Выступая против католической церкви, Джордано Бруно с одобрением отзывался о многих реформационных мерах, предпринятых в ряде европейских государств: о закрытии монастырей, о конфискации церковных земель и передаче их в руки дворян. Он осуждал деятельность инквизиции, контрреформационную политику католической Испании и папства. Но он не примыкал к идеологии реформационных движений. Не лицемеря, он мог заявить на следствии: «Я читал книги Меланхтона, Лютера, Кальвина и других северных еретиков, но не для того, чтобы усвоить их доктрину, не для того, чтобы извлечь из них пользу, ибо я считал их невеждами по сравнению со мной» (25, 393). Еретики, говорил он на одном из допросов, «скорее считали меня неверующим, чем думали, что я верую в то, чего придерживались они» (там же, 371). Доносчики подтвердили, что Ноланец «ругал Лютера и Кальвина и других основателей ересей» (там же, 359).

Критика католической церкви, ее обрядов и культа, ее иерархии не имела в произведениях Бруно конфессионального характера. Он выступал против католицизма не во имя иных христианских вероисповеданий. Попытки представить его как реформатора христианства разбиваются при изучении материалов инквизиционного процесса. Характерно, что Ноланец не считал нужным отстаивать перед своими судьями идеи Реформации; все обвинения в осуждении католической церкви, в анти-

клерикальных и антикатолических высказываниях он начисто отвергал. История Реформации знала немало мучеников за новую веру. Бруно не собирался пополнить собой их ряды. Его философия поднималась над конфессиональными различиями и распрями отдельных вероисповеданий.

В реформаторах Бруно осуждал прежде всего их религиозный фанатизм, возрождение ими векового аскетического «осуждения мира». «Пусть из-за них погибнет весь мир, — писал он о реформаторах, — лишь бы спасена была бедная душа, лишь бы воздвигнуто было здание на небесах, лишь бы умножилось сокровище в том блаженном отечестве. Они не заботятся о чести, удобствах и славе этой бренной и неверной жизни ради иной, самой верной и вечной» (8, 464—465).

Но главное, что восстанавливало его против Реформации, было учение о божественном предопределении, об «оправдании верой»: в нем Бруно видел не только отрицание «добрых дел» католицизма, но и посягательство на человеческую свободу. Парижский библиотекарь Гийом Котен записал в своем дневнике о Бруно: «Он питает в высшей степени отвращение к еретикам Франции и Англии за то, что они презирают добрые дела» (25, 413).

На допросе в инквизиции Бруно «показал, что он всегда веровал в необходимость добрых дел для спасения» (там же, 390), и сослался на свой диалог «О бесконечности, Вселенной и мирах». Вера в фатум или в божественное предопределение ведет, по его мнению, к отказу от личной ответственности и к преступлениям: «Так иногда известные извратители законов веры и религии, желая казаться мудрыми, заражали столько народов и делали их более варварскими и преступными, чем они были раньше, презирающими добрые дела, уверенными в себе при всех своих пороках и злодействах благодаря заключениям, которые они извлекают из подобных предпосылок» (8, 319).

Спор о предопределении превращался в спор о свободе воли и переходил из сферы теологической в область нравственно-политическую. «Никогда не было философа, ученого и честного человека, — продолжал Бруно, — который под каким-либо поводом и предлогом пожелал бы доказать... необходимость человеческих

действий и уничтожить свободу выбора» (там же, 319—320).

Еще более последовательно боролся против религиозных, философских, нравственных и политических идей Реформации Томмазо Кампанелла, начиная со своих ранних сочинений, с «Политического диалога против лютеран», и до последних лет жизни. Полемике против лютеранства и кальвинизма посвящены в его литературном наследии сотни страниц.

Друг и поклонник философа Тобиа Адами, восхищаясь учением Кампанеллы, не забывает сделать оговорку относительно религии. В тайной переписке с Адами Кампанелла оспаривал лютеранское учение. Не случайно, издавая философские труды учителя, Адами опустил наиболее резкие выпады против Реформации. Именно антилютеранская полемика была главной причиной, из-за которой он так и не опубликовал «Побежденный атеизм» Кампанеллы. «Антилютеранское послание к северным философам и государям, преимущественно германским, о восстановлении религии» вместе с «Ответами на возражения Тобиа Адами на антилютеранское послание» и «Приложением», в котором объяснялось, что «всякая ересь граничит с атеизмом», составили значительный раздел книги Кампанеллы «Вспомнят и обратятся к господу все края земли». И здесь главнейшим предметом полемики было учение о предопределении, которое, по словам Кампанеллы, превращало народы в мятежников, а государей — в тиранов. Для Кампанеллы учение о человеческой свободе приобретало особое значение этико-политической программы, а мысль о необходимости коренного преобразования общества в духе коммунистических идеалов «Города Солнца» требовала всемерного единения людей в обновленном христианстве, истолкованном в духе «естественной» и «всеобщей» религии.

Этим глубочайшим конфликтом с Реформацией, и прежде всего по вопросу о человеческой свободе и божественном предопределении, в первую очередь и объясняется разрыв итальянских философов-эмигрантов и «философствующих» еретиков с реформационным движением, едва ли не более решительный, чем их первоначальный конфликт с католицизмом. Не удивительно, что исследователям так трудно определить, в чем заключалась «ересь» Агостино Дони: ее не удается отождествить

ни с одним из направлений европейской Реформации. Перессорившись со всеми, он в конце концов готов был вернуться к католицизму. Франческо Пуччи порвал с эмигрантами в Париже и Лондоне. Бруно решительно отверг и лютеранство и кальвинизм. «Враг всякого закона, всякой веры», он, по словам одного из свидетелей на инквизиционном процессе, не признавал «иной церкви, кроме себя самого» (25, 361). Ванини тоже порвал с реформаторами: атеизм выходил за рамки конфессиональных конфликтов. Но тщетны попытки католических историков увидеть в этом «возвращение» в лоно католицизма.

Страстной проповедью веротерпимости, направленной против религиозного фанатизма и исключительности, прозвучало посвящение, предпосланное Джордано Бруно сочинению «Сто шестьдесят тезисов против математиков и философов нашего времени»: «Наиболее помраченные из них, словно просвещенные истинным светом, поднимая взоры и воздевая руки к небесам, возносят из глубины сердца благодарение всевышнему за свет, пристанище и кров истины, для них одних открытые, им одним доступные, им одним дарованные (за пределами каковых все прочие блуждают, скитаются и мятутся)» (65, *1*, ч. 3, 3). Именно из-за этого существует великое множество религиозных учений и сект, имеющих свои особые культы и обряды, и каждая из них, презирая все прочие, претендует на первое место, «считая величайшим нечестием и скверною иметь какое-либо общение с другими». В результате этого фанатизма расторгнуты естественные узы, связывающие людей в обществе, и «человеконенавистнические духи, разжигая пламя между народами, объявляют себя вестниками мира и, внося меч и распри в среду людей, самым прочным образом соединенных, выдают себя за Меркуриев, спустившихся с неба, и прибегают при этом к разнообразному обману» (там же, 4). «Разве они пощадят любое государство от распада, народы — от рассеяния», — писал Бруно в «Тайне Пегаса» (8, 464) о реформаторах, и слова его с полным правом могли быть отнесены к любой разновидности религиозного фанатизма. В разгар религиозных войн Ноланец мужественно выступил с требованием прекратить религиозные споры, осудил религиозные преследования и инквизиторов всех мастей.

На смену религии откровения, по мысли Бруно, должна прийти «религия разума», философия рассвета. Разобщающему человечество религиозному фанатизму Бруно противопоставил «закон любви», «созвучное природе всеобщее человеколюбие» (см. 65, *1*, ч. 3, 4). Та «религия разума», которую проповедовал Бруно, не имела ничего общего не только с христианским вероучением, но и с каким бы то ни было религиозным откровением. Свободная как от культа и обрядности, так и от признания потустороннего мира, от веры в личного бога и в божественное вмешательство в дела людей, от учения о посмертном вознаграждении или наказании, от веры в бессмертие души, «религия разума» Джордано Бруно чужда не только внешним, но и самым существенным признакам религиозного мировоззрения. Под «религией разума» Бруно понимал новую систему философских воззрений, новую систему человеческой нравственности, которая должна прийти на смену господствующим фанатическим религиозным культам. Освобожденное от суеверия и религиозного страха человечество в самой природе найдет основание нового нравственного идеала.

Бруно ясно осознавал несовместимость своего учения с религией, когда пророчески писал, что религиозные фанатики «смертную казнь определят тому, кто будет исповедовать религию разума...» (7, 169).

Но и в тех случаях, когда мыслители не шли на открытый разрыв с христианством и католицизмом, вопрос вовсе не стоял о примирении их с церковью. Религиозный эмигрант реформатор Франческо Пуччи пришел в конце концов к такому истолкованию христианства, которое сводилось к общим нравственным принципам в духе «всеобщей религии». Не случайно его обвиняли в том, что он стремится «не себя подчинить церкви, но церковь — себе» (155, *2*, 225).

Оплакавший его смерть в римской инквизиционной тюрьме Томмазо Кампанелла в годы своего так называемого «обращения» поставил перед собой именно эту задачу — подчинить и использовать христианство в качестве духовной силы всеобщего социально-политического преобразования мира. Поэтому несостоятельными представляются попытки истолкования философии Кампанеллы в духе Контрреформации. При всех ортодоксальных декларациях то истолкование христианства, кото-

рое дает в своих поздних сочинениях Кампанелла, в сущности враждебно католической ортодоксии и церкви. Речь идет не об атеизме, а еще об одном варианте «философской ереси». Жители «Города Солнца» ненавидят Аристотеля за учение о вечности мира и «непреложно веруют в бессмертие душ», а «о местах наказания и награды в будущей жизни они держатся почти одинаковых с нами воззрений» (28, 113); их философия в точности соответствует учению Кампанеллы о прималитетах (мощи, мудрости, любви). Именно в «Городе Солнца» сформулирована мысль о почти полном тождестве «естественной религии» («закона природы») с христианством, «которое не добавляет сверх природных законов ничего, кроме таинств, способствующих их соблюдению», что «служит весьма веским доказательством в пользу христианской религии, как самой истинной из всех и той, которая, по устранении злоупотреблений, будет господствовать на всем земном круге... чтобы все народности объединились в едином законе» (там же, 119).

В 1603 г., когда уже был написан «Город Солнца», Кампанелла обучал заключенных в тюрьме молитве, напоминающей пантеистический культ соляриев: «Господь величайший, всемогущий и всемудрый, я прошу и молю тебя ради рока, гармонии и необходимости, ради мощи, мудрости и любви, ради тебя самого, и неба, и земли, ради блуждающих и неподвижных звезд» (53, *3*, 588). В религии «Города Солнца» нашел свое выражение тот новый «закон», который собирался ввести вождь калабрийского заговора. Но уже в первом варианте утопического сочинения Кампанеллы,написанном за несколько лет до «обращения», высказывается мысль о близости «закона природы» соляриев к очищенному от злоупотреблений христианству (см. 28, 119). И почти в тех же словах он писал 13 августа 1606 г. папе Павлу V, что «чистый закон природы и есть Христов закон, добавивший лишь таинства» (78, 15).

Христианское учение Кампанелла истолковывал в духе той «естественной религии», т. е. религии, свойственной всем людям от природы, которую исповедовали солярии. «Я рассматриваю нравственные предписания Христа, — писал Кампанелла папе Павлу V, — и показываю с помощью божественной магии, что они соответствуют закону природы, и раскрываю, что Христос

есть любовно правящий первый разум...» (там же, 55). Все люди, по природе своей будучи разумными, уже тем самым являются, не сознавая того, христианами, писал Кампанелла в «Пророческих статьях». Именно так истолкованное христианство он готов был избрать в качестве орудия всемирного духовного единения народов.

Поставленный средневековым свободомыслием вопрос о соотношении христианства и «всеобщей нравственности» был гениально сформулирован в «Божественной комедии» Данте:

Родится человек
Над брегом Инда; о Христе ни слова
Он не слыхал и не читал вовек;
Он был всегда, как ни судить сурово,
В делах и мыслях к правде обращен,
Ни в жизни, ни в речах не делал злого.
И умер он без веры, не крещен.
И вот он проклят; но чего же ради?
Чем он виновен, что не верил он?
(21, 397).

Два столетия спустя этот вопрос, не получивший у Данте ответа, был вновь поставлен Кампанеллой. Если все люди, живущие разумно и нравственно, являются тем самым христианами, то исчезает вероисповедная исключительность и само христианство, не нуждающееся в церкви, превращается во «всеобщую» и «естественную» религию. Правда, сам Кампанелла церкви не отвергал. Более того, он готов был превратить ее в орудие всеобщего единения и обновления. Но хотя он и заявлял, что у церкви нет более надежного и преданного слуги, чем он, правы не новейшие католические истолкователи, задним числом примиряющие его с церковью, а те, кто стоял во времена Кампанеллы у руководства церковью и с полным основанием не доверял мыслителю: подобное истолкование христианства не имело ничего общего с реальными целями и интересами воинствующей церкви эпохи Контрреформации.

«Философская ересь», исходившая из пантеистически-деистического понимания отношения мира и бога, неизбежно вела к свободомыслию и атеизму Нового времени.



ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Оценивая место и роль философии итальянского Возрождения, и в первую очередь натурфилософии XVI — начала XVII в., в развитии европейской философии и научной мысли последующих эпох, необходимо выяснить ее отношение к новому, экспериментальному и математическому естествознанию. Новая наука возникла в результате перехода передовых стран Западной Европы к мануфактурному периоду капиталистического производства, потребовавшему интенсивного развития знаний о природе. Именно эта наука лежала в основе следующего этапа в истории европейской философии — философии Нового времени.

Математическое и экспериментальное естествознание XVII столетия есть специфическое и качественно своеобразное явление европейской культуры, не имеющее аналогов и антецедентов в предшествующей истории. Разумеется, оно возникло не на голом месте и в значительной мере опиралось на достижения античности и средневековья. Однако оно явилось принципиально новой формой знания, отличной по целям, методам, структуре и результатам от знаний предшествующей эпохи. Поэтому речь здесь пойдет не об «истоках» и «предшественниках», не об идеях и положениях, повлиявших на выработку новых научных представлений, не о «предвосхищении» научных открытый и теорий, но прежде всего об историко-культурных предпосылках возникновения нового естествознания. При этом необходимо обратить преимущественное внимание на такие явления культуры XIV—XVI вв., как поздняя схоластика, гуманизм и натурфилософия, в их отношении к науке и философии Нового времени.

Значение поздней схоластики (так называемых «предшественников Галилея») в истории естествознания сильно преувеличено в ряде новых исследований буржуазных авторов, начиная со ставших классическими для определенного направления в истории науки трудов П. Дюэма и Л. Торндайка и кончая последними работами А. К. Кромби, перенесшего преувеличенные оценки достижений схоластики с XIV на XIII в., а также весьма основательными и в значительной мере свободными от полемических крайностей исследованиями А. Майер. Речь здесь идет не о количественном преувеличении, не о положительной оценке реального вклада тех или иных мыслителей средневековья в постановку и решение отдельных физических или математических проблем: сами по себе труды выдающихся схоластов, этих, по выражению Джордано Бруно, «мастеров метафизики», от Роберта Гроссетеста до «калькуляторов» Мертонского колледжа и парижских номиналистов школы Орема и Буридана, заслуживают самого пристального внимания историков и сколь угодно высокой оценки. Но оценка эта может быть приемлемой лишь в рамках средневековой системы знаний, средневекового миропонимания. При этом недопустимо выхватывание отдельных положений, наблюдений и выводов из специфической культурной системы данной эпохи и их трактовка вне историко-культурного (а порой и буквального) контекста, их модернизация с позиций иной социальной и интеллектуальной структуры.

Дело даже не только в том, что о действительном влиянии открытий поздней схоластики на Галилея и Декарта не приходится говорить: все попытки обнаружить в их сочинениях и концепциях следы непосредственного знакомства с забытыми к тому времени текстами оказались несостоятельными. Важно другое: даже в случаях внешне близких совпадений некоторых формулировок и способов доказательств (к примеру, у Орема и Галилея) мы обнаруживаем между ними различия столь глубокие и существенные, что становится совершенно очевидным принципиально иной подход к трактовке физических явлений. Сама структура схоластического знания иная, нежели структура новой европейской науки, и ни сходство, ни даже генетическое родство деталей не должны нас вводить в заблуждение.

В какой-то мере причиной преувеличения роли поздней схоластики послужило примитивное, крайне одностороннее представление о средневековом знании, бытовавшее в исторической науке прошлого столетия и унаследованное ею от эпохи Просвещения. Если исходить из негативной оценки средневековой культуры, если видеть в схоластике законченное выражение «мрачной ночи средневековья», сплошное однообразие, отрыв от реальной действительности, слепой культ авторитета, полный отказ от самостоятельной мысли, — тогда всякое отклонение от этой заранее заданной схемы, всякое проявление живой и глубокой, оригинальной и творческой умственной деятельности неизбежно приобретает характер необычайной новизны и поразит своим сходством с проявлениями научного мышления Нового времени.

Выдающиеся достижения поздней схоластики, прежде всего парижских номиналистов и оксфордских «калькуляторов», в разработке логических, физических и космологических проблем несомненны. Не довольствуясь жалкой ролью рабских толкователей Аристотеля (таковых, вообще говоря, имелось не так уж и много, и это были по большей части авторы учебных компендиев и лекционных курсов, всего менее определявшие действительное состояние и движение средневековой мысли), они подвергли критике Аристотелево понимание пространства и времени, разрабатывали учение об «импульсе» как причине движения тела, искали способы графического представления качественных изменений, поставили вопрос о несоизмеримости небесных движений и даже рассматривали гипотезу множественности миров и движения Земли.

Однако все эти весьма интересные поиски осуществлялись в рамках схоластического метода и схоластической картины мира. Теория «импульса» на деле не только не привела, но и не могла привести к открытию инерции, и не потому, что не хватило четкости в формулировках: само представление о движении как естественном состоянии тела осталось чуждым средневековому сознанию. Логическое допущение множественности миров не вывело схоластическую мысль за рамки геоцентризма и представления о конечной, замкнутой Вселенной, ибо для этого требовалось покончить с представлением о сакрализованном, иерархическом пространстве.

Между тем критика перипатетического понятия «места» в трудах Буридана и его школы не привела к учению об абсолютном пространстве. Построения графиков «конфигурации качеств» в духе Орема и его школы, расчеты мертонских «калькуляторов» не только не завершились созданием математического аппарата естественнонаучного исследования, но даже и не сопровождались осознанием его необходимости.

Проведение аналогий между схоластикой и новой научной и философской культурой есть поэтому в конечном счете проявление и результат все того же пренебрежительного отношения к средневековью: все то, что противоречит упрощенному о нем представлению, воспринимается как нечто чужеродное для своей эпохи, как «предвосхищение» не только позднейших открытий, но и иной системы мышления. А это отдает тем же антиисторизмом, что и негативная оценка схоластики. И тогда нетрудно обнаружить в Роберте Гроссетесте глашатая экспериментального метода, в Буридане — творца закона инерции, в Николае Ореме — провозвестника аналитической геометрии, а в XIII (А. Кромби) или в XIV (А. Майер) столетии — «первый этап» в истории современной физики или даже «классическое столетие» нового естествознания, сопоставимое по своим результатам с «веком гениев».

Но ведь та же Майер справедливо отмечает, что схоласты даже не интересовались проблемами точного знания о природе, ибо «они были убеждены, что действительно точные измерения даже в простейших случаях принципиально невозможны» (124, *4*, 398). Именно поэтому не был преодолен рубеж, отделяющий позднюю схоластику от нового естествознания, и оказался невозможным переход к новой картине мира и к новому методу исследования. Точно так же учение Орема о конфигурации качеств не пошло дальше общих онтологических представлений, а чертежи и графики у его последователей так и не стали орудием познания, но оказались чисто внешними иллюстрациями, графическими пояснениями к тексту трактатов. Выработке математического языка препятствовал весь строй средневековой культуры. Несмотря на выдающиеся достижения средневековья в создании разного рода механизмов, усовершенствование орудий труда, общество той эпохи не нуждалось в точ-

ном расчете и не ставило перед собой подобной задачи. Переход, по остроумному выражению А. Койре, «от мира приблизительного к точной Вселенной» (см. 121) был осуществлен лишь наукой XVII столетия.

Космос поздней схоластики оставался замкнутым космосом аристотелизма, причем в его теологизированном переосмыслении. Он оставался объектом ценностной ориентации, в нем неизменно сохранялась иерархическая структура пространства с ее представлениями о «верхе» и «низе», о превосходстве покоя над движением, о совершенстве нетленной небесной субстанции по сравнению с элементарным миром земных явлений. Это был сакрализованный космос, в котором неподвижный двигатель аристотелевской физики был отождествлен с богом христианства.

Какими бы ссылками на данные непосредственного опыта и наблюдений ни пестрели трактаты Буридана и его учеников, поздний номинализм так и не сделал решающего шага к выработке экспериментального метода научного познания. Как справедливо писал советский историк естествознания В. П. Зубов, «несовершенство самой физики, неполнота эмпирических данных, недостаток приборов и неразвитость экспериментального метода явились причиной того, что разработанный в Мертонской школе и в школе Орема математический аппарат в значительной мере работал на холостом ходу; а главное — аппарат этот не был чисто математическим, он осложнялся допущениями, принятыми без проверки из аристотелевской физики... «Калькуляции» XIV в. оказались слишком прикованы к традиционным представлениям о физическом космосе, не позволявшим рассматривать проблемы во всей их чистоте и принципиальности» (38, 119).

Главным препятствием для возникновения новой науки о природе являлась схоластическая модель мира. И удар по ней был нанесен не путем постепенной модификации средневековых физических представлений, а извне, из тех областей культуры, которые с самого момента своего появления оказались вне структуры средневекового схоластического знания. Сама схоластика, как «поздняя», XIV в., так и «вторая», возникшая во второй половине XVI в., оказалась неспособной к радикальной перестройке, и одно это обстоятельство лучше всего

свидетельствует о бесперспективности построений в духе Дюэма и Кромби.

Традиционный аристотелизм университетской профессиональной науки в ее закостенелых формах оказался неспособен не только подготовить переход к новому естествознанию, но даже и установить с ним контакт. Полное непонимание делало бессмысленной даже полемику. То, что Кремонини после открытий Галилея преспокойно издает свой перипатетический трактат «О небе», свидетельство достаточно красноречивое, а его отказ смотреть в телескоп приобрел значение глубокого символа: представители схоластической учености и нового естествознания говорили на разных языках.

Итак, не поздняя схоластика создала духовные предпосылки для того радикального переворота в предмете и методах естественных наук, каким явилось зарождение классической механики. Причины его следует искать в том, говоря словами Ф. Энгельса, величайшем прогрессивном перевороте (см. 1, *20,* 346), каким была эпоха Возрождения, и прежде всего в культуре гуманизма.

Вклад гуманистической культуры в создание нового естествознания все еще не получил должной оценки и признания. Большинство историков науки, особенно из числа последователей Дюэма и Торндайка, не только не признают заслуг гуманистов, но и склоняются к прямо негативной оценке. Эпоха гуманизма, по их мнению, есть «мертвый сезон», своего рода провал, перерыв в истории естествознания, когда чисто риторические занятия, филологические штудии и увлечения гуманистов отвлекли интеллектуальные силы эпохи от изучения природы и привели к упадку естественнонаучных интересов. Ответственность за «застой» в развитии науки по сравнению со взлетом поздней схоластики XIV столетия прямо возлагается при этом на гуманистов. Однако обвинение это несостоятельно. Прежде всего отметим, что упадок профессиональной университетской науки произошел до и независимо от возникновения и расцвета итальянского гуманизма.

Строго говоря, гуманисты по предмету своих ученых занятий были, употребляя позднейшее деление, преимущественно «гуманитариями». Область их интересов лежала главным образом в сфере филологии, истории, ора-

торского искусства, морали, политической теории, теологии. Но именно обновление общей культуры эпохи привело в конечном счете к пересмотру традиционных естественнонаучных и философских представлений.

Обращение гуманистов к забытым или утраченным культурным ценностям античного наследия означало не только количественное расширение фонда научной и философской литературы, оказавшейся в распоряжении творцов и создателей новой европейской культуры. Восстановление и открытие новых авторов и новых произведений предоставляло в распоряжение современников огромное богатство фактических сведений, идей, научных концепций классической древности. Нет нужды перечислять все; достаточно напомнить о восстановлении античной медицины, о возрождении древнего атомизма. Но особенно важно подчеркнуть открытие, издание и перевод на латинский язык неведомого схоластике Архимеда, к которому через головы своих мнимых и действительных предшественников обратился Галилей. Так чисто филологические «увлечения» оказали неоценимую услугу точным и естественным наукам, обновив и расширив весь комплекс представлений о предшествующих достижениях естествознания.

Новое отношение к человеческой личности в культуре гуманизма теснейшим образом связано с новым пониманием природы. «Реабилитация» природы, оправдание мира и человека в борьбе с аскетическими традициями средневекового сознания означали и новое понимание природы как объекта научного исследования. Автономия природы с ее собственными закономерностями способствовала преодолению теологических концепций. Гуманизм по-новому ставит проблему отношения мира и бога, видя в природе не только совершенное божественное творение, но прежде всего совокупность присущих ей закономерностей, свободных от непосредственного божественного вмешательства и произвола. Освобождение от власти авторитета и традиции завершается десакрализацией космоса, секуляризацией научного знания, ученой деятельности вообще.

Вряд ли следует преувеличивать, как это делают некоторые историки науки, и отрыв гуманистов от собственно естественнонаучных интересов. Гуманисты из-

давали и комментировали медицинские, естественнонаучные и математические творения древних. Если и был отрыв, то только от современной им схоластической науки. Здесь имели место ожесточенная полемика, разрыв, непонимание. Гуманисты издевались над чисто логическими хитросплетениями поздних схоластов, эпигонов Орема и Суиссета, осуждали «прения о словах» во имя непосредственного обращения к природе. Но не будем забывать, что другом и собеседником гуманистов и гуманистом был выдающийся ученый Паоло Тосканелли, что именно в гуманистических кругах нашли наиболее восторженный прием великие географические открытия. И восторг этот имел прямое отношение к методологии науки: эти открытия позволяли пересмотреть незыблемые принципы схоластической картины мира. Наиболее характерный пример — отрицание возможности существования антиподов и жизни на экваторе, безоговорочно принимавшееся схоластикой. Под сомнение ставились не отдельные положения прежней картины мира, а вся эта картина в целом и вся методология схоластического книжного знания.

Подобно «открытию» и возрождению классической древности открытие Нового света имело значение не только количественное — расширение объема сведений о мире, но и качественное. Изменялся сам характер научной информации, отношение к научной традиции, к способу приобретения и трактовке знаний о мире. Представление о знании-традиции, переданном от вековых авторитетов, сменяется представлением о знании-приобретении, о том, что оно завоевывается собственными усилиями.

Легенда о гуманистах, оторванных от жизни, углубленных в ветхие кодексы, должна быть отброшена исторической наукой. Новую культуру создавали канцлеры городов-республик, политики, дипломаты, активные участники социальных и политических конфликтов своего времени. Люди, провозгласившие вопреки средневековому аскетизму идеал деятельного человека, реабилитировали и рукодельное мастерство. Известен глубокий и живой интерес к мастерству ремесленников у Леона-Баттисты Альберти. В боттеге итальянского художника эпохи Возрождения гуманизм встречается с ремеслом. Становится очевидной необходимость практической дея-

тельности для приумножения знаний. И не одному Леонардо да Винчи.

Примат опытного знания над книгами, нового знания над традицией входит в сознание эпохи. Вид Венецианского арсенала вдохновлял Данте на поэтические сравнения при описании ада. Галилей вспоминает сложные механизмы находившихся там верфей при разработке своей механики (см. 32, 38—39). Между этими двумя эпизодами из истории итальянской культуры — три столетия гуманизма и Возрождения.

Гуманизм с его новой педагогикой (включающей далеко не одни собственно «гуманитарные» занятия, но и изучение естественных наук и математики, причем на новой, не схоластической основе) способствовал выработке нового типа человеческой личности, в том числе и личности исследователя природы — многостороннего, свободного, не скованного властью догм и традиций, с развитым чувством собственного достоинства как в отношениях с окружающими, так и в отношении к своим предшественникам и противникам в науке. Леонардо и как личность, и как ученый есть порождение гуманистической культуры. Это, кажется, не вызывает сейчас сомнений. Меньше задумывались о связи с культурой гуманизма, и именно с ней, а не со схоластикой, Николая Коперника, правда обучавшегося в университетах (но в университетах итальянских, глубоко затронутых гуманистическими влияниями), научная деятельность которого была бы немыслима без знания античной научной и философской традиции.

Интеллектуальная смелость людей, создававших новое естествознание, их гордый вызов традиции — все это нельзя понять вне гуманистической культуры, вне нового самосознания. Эпизод с телескопом и в этой связи заслуживает упоминания. Сами по себе технические усовершенствования были бы недостаточны; должна была появиться ситуация, в которой ученый новой человеческой и интеллектуальной формации догадался бы приспособить их для астрономических наблюдений. Нужно было новое отношение к механическим орудиям исследования. Телескоп Галилея теснейшим образом связан с его гимном Венецианскому арсеналу. Но и этого мало. Сама мысль обратить подзорную трубу к звездному небу требовала иного, нового подхода к знанию, иного отно-

шения к опыту, нового отношения к самому себе как исследователю природы. Нужна была смелость отказа от традиции.

Чезаре Кремонини, не пожелавший заглянуть в телескоп, принадлежал к числу просвещеннейших перипатетиков, отличался завидным свободомыслием, не побоялся выступить против засилья иезуитов в Падуе. Его самого привлекали к суду инквизиции за аверроистские вольности в лекциях и книгах. Но он подписал заключение, послужившее основой для запрета книги Бернардино Телезио «О природе согласно ее собственным началам» — манифеста итальянской натурфилософии, враждебной аристотелизму. Для Кремонини научная истина уже содержалась в трудах Аристотеля и его толкователей. Телескоп ему не был нужен: он не рассчитывал увидеть в звездном небе что-либо опровергающее его представления и не хотел видеть. Телескоп Галилея вызывал у него насмешки. Добрые личные отношения двух профессоров только подчеркивают глубину разрыва между ними.

Чтобы взглянуть в телескоп, нужно было быть не только гениальным ученым, но и ученым нового толка. Нужно было верить в опытное знание. Нужно было верить в себя. Увидеть то, что увидел Галилей (и поверить своим глазам), мог только ученый, свободный от власти традиции и авторитета, с новым представлением о человеческом достоинстве, об индивидуальном праве на истину, добытую своими руками и своим умом. Именно в этом больше, нежели в литературных вкусах и эстетических высказываниях Галилея, проявилась его глубочайшая связь с гуманистической культурой итальянского Возрождения.

Гуманизму принадлежит несомненная заслуга в разрушении структуры и метода схоластического знания, в переосмыслении роли и места традиции, в формировании нового типа исследователя природы. Но непосредственные предпосылки возникновения нового, экспериментального и математического, естествознания были созданы натурфилософией XVI столетия. Именно натурфилософия окончательно разрушила традиционную картину мира, закрепленную в схоластике, и прежде всего в системе томизма, заменив ее новым представлением о природе.

«Натурфилософия, — отмечает советский философ М. А. Киссель, — может стоять в двояком отношении к подлинному естествознанию: либо она стремится предвосхитить будущие научные открытия, указывая на принципиальные пороки или пробелы в системе имеющихся знаний, либо она паразитирует на сделанных естествознанием научных открытиях, превращая научные теории, объясняющие строго определенные классы фактов, в спекулятивные догмы, освещенные авторитетом «чистого разума»» (30, 62—63). Нет нужды объяснять, что в итальянской натурфилософии XVI в. имело место именно первое отношение к науке. Однако эта общая формулировка требует уточнения. Во-первых, стремление натурфилософии предвосхитить научные открытия не являлось осознанным. Оно имплицитно содержалось в самой системе натурфилософских представлений, и «предвосхищение» было скорее его объективной стороной. Сами философы, которые осознавали себя и учеными (и ученые, осознававшие себя философами), стремились к познанию и открытию, а вовсе не к предвосхищению законов природы. Во-вторых, натурфилософия «первого вида» не только указывает на принципиальные пороки существующей системы знаний. Она отвергает существующую, в данном случае схоластическую, систему знаний в целом и стремится заменить ее собственной системой, пытаясь восполнить неизбежные при таком переходе пробелы.

Соглашаясь с принципиальным разделением и противопоставлением двух «видов» натурфилософии, мы считали бы полезным не абсолютизировать это противоположение хотя бы в одном отношении: элемент «паразитирования» на научных открытиях, превращения научных теорий в «спекулятивные догмы», произвольно расширенного их толкования свойствен и «начальной» натурфилософии, и именно поэтому натурфилософия как система оказывается преодоленной с развитием нового естествознания и связанного с ним нового философского мышления.

Вполне справедливым представляется суждение М. А. Кисселя, подводящего в этом плане итоги историко-философских исследований последних лет, что «натурфилософия как предвосхищение научного знания в прошлом обычно расцветала в периоды крутой ломки

устоявшихся представлений о мире и знаменовала собой неизбежность и близость новой картины мира. Так возникновению экспериментально-математического естествознания предшествовал затянувшийся на целое столетие расцвет итальянской пантеистической натурфилософии, в которой своеобразно сочетались идеи платонизма и сенсуалистического эмпиризма, а мистицизм — с апологией точного знания и экспериментального изучения природы» (там же, 63).

Выступая как движение, враждебное теологии, итальянская натурфилософия XVI в. завершает процесс высвобождения философской и научной мысли из жестких рамок схоластического перипатетизма и обеспечивает свободу от кодифицированных в средневековых университетах традиций, опираясь в борьбе против этих традиций на возрожденное гуманистами античное научное и философское наследие. Натурфилософы исключают теологическую проблематику из области философского размышления. Это вовсе не означает, что бог оказывается изгнанным из натурфилософии. Но проблема соотношения бога и природы ставится и решается вне откровения, в рамках собственно философии природы.

Натурфилософия, а вслед за ней и новое естествознание отстаивали право на истину. Теперь теологии отводилась по существу второстепенная роль. Католицизм эпохи Контрреформации на это не пошел, свидетельство чему инквизиционный процесс Галилея. Но позиции новой науки оказались прочными. Не ей пришлось заботиться о приспособлении к теологии, а теологии пришлось приспосабливаться (правда, значительно позднее, в XIX—XX вв.) к новому естествознанию.

Обращение к книге природы означало не только освобождение философии от роли служанки богословия. Эта позиция была направлена против схоластического книжного знания, к непосредственному изучению природы, к опыту, эксперименту. Натурфилософы не ограничивались борьбой против культа авторитета, традиции. Стремление изучать природу «согласно ее собственным началам» требовало обращения к действительным источникам познания — разуму и ощущению. Правда (и в этом существеннейшее отличие натурфилософии от нового, математического и экспериментального, естествознания), этот порыв к опытному знанию не сопровождался

научно разработанным экспериментальным методом. «Эксперимент» в духе Делла Порты и Кампанеллы сводился к разрозненным и случайным наблюдениям, к накоплению самых разнообразных и несистематизированных фактов. В творениях натурфилософов мы наряду с глубокими догадками и интересными наблюдениями сталкиваемся с самыми фантастическими примерами и объяснениями, в которых научные соображения сочетаются с магическими и астрологическими построениями.

Натурфилософия стремится к созданию новой картины мира, противостоящей теологии и схоластической традиции. Сформулировав требование непосредственного изучения действительности в противовес книжному знанию выродившейся схоластики, но не разработав действительно научного экспериментального метода, она пытается создать новую картину мира на основе интуитивного постижения законов природы.

Понимание природы исходя из ее «собственных начал» вело к радикальному пересмотру отношений бога и мира, бога и природы, бога и материи. Провозглашенная философами свобода мысли находила свое первейшее выражение в новой трактовке материи и формы, пространства и времени.

Деизм и пантеизм натурфилософов знаменуют начало того пути, завершением которого станет отказ Лапласа от «ненужной гипотезы» бога-творца. Но пока что отказ от внешних двигателей и от перводвигателя определял тем самым поиски источников движения в самой природе, расчищая поле для возникновения классической механики. Натурфилософия, отвергая Аристотелево положение: «движущееся тело получает движение от другого», — выдвигает чрезвычайно плодотворный для дальнейшего развития философии и естествознания принцип самодвижения тел. Однако сами эти поиски не могли еще дать ощутимых результатов и в значительной мере определялись состоянием науки XVI столетия. Отвергая антропоцентризм традиционной космологии, натурфилософы сами в определенной степени исходили из антропоморфных, гилозоистских, органистических представлений о природе. Изгнанный за пределы космоса в телезианстве, бог в системах натуралистического пантеизма XVI в., у Патриции и Бруно, растворялся в природе и отождествлялся с ней.

Новая космология с ее представлением об однородности пространства, о существовании бесчисленного множества миров, о единстве физических законов бесконечного космоса (вплоть до допущения существования иных планетных систем и разумной жизни на других небесных телах) открывала путь к возникновению нового естествознания и классической механики и создавала для этого те исходные предпосылки, которые не могли возникнуть ни в рамках схоластической картины мира, ни в результате ее гуманистической критики.

Разработанное натурфилософией пантеистическое представление об одушевленном, исполненном внутренних сил космосе связано и с выдвинутой ею перед познанием задачей не только адекватного постижения законов природы, но и овладения ее тайными силами. Из пантеистической картины мира с ее органицизмом и гилозоизмом, естественно, вытекало учение о «натуральной магии» как способе подчинения и использования законов природы, трактованных еще антропоморфно, поскольку и сам человеческий познающий и действующий разум понимался как порождение и проявление той же мировой души. Так в мистифицированной форме выступает мысль об активной роли познания, о практическом значении и применении результатов познавательной деятельности человека. На практике это означало стремление к выработке экспериментального метода, хотя и лишенное строгого критерия в постановке опытов и фиксации наблюдений. А разработка принципов «искусственной магии» уже и прямо имела в виду использование технических изобретений и открытий. Через «магию» натурфилософов идет путь к новому естествознанию, ориентированному на практическое применение результатов науки. Знаменитый лозунг Ф. Бэкона «Знание — сила», на долю которого выпало столь длительное и успешное существование в новой европейской цивилизации, есть наиболее точное выражение «магических» представлений натурфилософии XVI столетия.

При оценке роли натурфилософии в подготовке нового естествознания равно бесплодны как выдергивание из общего контекста натурфилософских систем отдельных «гениальных прозрений» и предвосхищений будущих открытий (вроде учения Бруно о существовании неизвестных в то время планет Солнечной системы и

о планетных системах в других мирах бесконечного космоса), так и подчеркивание «ненаучных», «донаучных» и даже «антинаучных» представлений натурфилософов — их магии, астрологии, веры в таинственные силы, «симпатию» и «антипатию» вещей, не говоря уж о конкретных ошибках, встречающихся в их произведениях. О последних не стоило бы и упоминать: неверные (в свете дальнейшего развития науки или даже с точки зрения наиболее передовых концепций тогдашнего естествознания) положения встречаются, как известно, даже у таких создателей нового естествознания, как Кеплер и Галилей.

Неверно считать «ненаучные» элементы в натурфилософских системах «пережитками средневековья». Чаще всего это как раз собственно ренессансные построения и концепции, совершенно чуждые средневековой схоластике, представлявшей собой с формальной точки зрения гораздо более строгую систему. Магия и астрология были официально гонимы средневековой иерархией и не могли найти себе места в университетской науке (отступления отдельных церковников шли вразрез с ортодоксальной доктриной и тщательно скрывались; достаточно вспомнить гнев папы Урбана VIII, верившего в астрологию, в связи с опубликованием седьмой книги «Астрологии» Кампанеллы, где говорилось о возможности избежать воздействия небесных светил). Крупнейшие представители средневековой схоластики обличали астрологию, свидетельством чему является резкая полемика Николая Орема против современной ему астрологии.

Так называемые недостатки натурфилософии XVI в. неотделимы от ее достоинств и достижений, они вытекают из единой системы философских и научных представлений. К примеру, учение Фракасторо о контагии, явившееся одним из важнейших научных достижений медицины эпохи великих открытий, органически вытекало из его представлений о «симпатии» в природе. Антропоморфные представления натурфилософов были специфической формой осмысления и постижения природных закономерностей. Без учения о мировой душе Бруно не пришел бы к мысли о существовании разумной жизни в космосе. Без учения о всеобщей одушевленности Патриции и Бруно не сумели бы объяснить самодвижение

в природе. Пантеизм и призыв к опытному знанию, сенсуалистическая теория познания и магия, обожествление материи и учение о всеобщей одушевленности природы представляют собой неразрывные черты единого мировоззрения, и поэтому бесперспективны всякие попытки вычленить из этой сложной системы элементы «прогрессивные», отбросив все остальное в качестве случайных и внешних «пережитков» теологического сознания. Именно вследствие глубокого внутреннего единства прогрессивных и бесплодных для дальнейшего развития науки сторон выработанная натурфилософией эпохи Возрождения система представлений была как единое целое преодолена последующим историческим развитием, приведшим к возникновению классической механики, нового, экспериментального и математического, естествознания, новых, материалистических и идеалистических философских систем «века гениев».

Известно, что Галилей отрекался от своих натурфилософских предшественников. Он заявлял (вполне искренне), что не читывал ни Телезио, ни Патрици. Он не упоминал (из осторожности, но не из одной осторожности) имени Джордано Бруно, с сочинениями которого был, очевидно, знаком и воздействие аргументации которого прослеживается в «Диалогах». Он не отвечал на многочисленные письма своего защитника Кампанеллы. Во всяком случае таких ответов мы в его обширнейшем эпистолярном наследии не обнаруживаем, хотя послания неаполитанского узника там сохранились. Только один раз (но зато как многозначительно и символично!) он ответил ему на полях одной из своих рукописей: «Падре Кампанелле. Я предпочитаю найти одну истину, хотя бы и в незначительных вещах, нежели долго спорить о величайших вопросах, не достигая никакой истины» (106, *4*, 738). Сделанное как будто бы для себя, вскользь, суждение это, однако, оказалось достаточно широко известным, если много лет спустя после смерти и Кампанеллы, и Галилея один из учеников великого флорентийца вспоминал: «Сколько прекрасных мыслей, сколько вольных предположений зарождалось в этом поразительном и блистательном уме, и все они обладали правдоподобием. И если бы они пришли на ум другим, то сразу же были явлены свету как новая и хорошо обоснованная философия. Но как вы думаете, что ответил он падре Кампа-

нелле, который посоветовал ему это? Что он ни в коем случае не хотел бы сотней или большим числом видимых предположений относительно природных вещей опорочить и потерять преимущество всего десятка или дюжины им открытых, истинность которых была бы им доказана» (163, 290).

Известно, что Декарт решительно отказался читать рекомендованную ему М. Мерсенном «Метафизику» Кампанеллы.

Так столкнулись и разошлись два метода, два подхода к изучению законов природы. Приведенные здесь факты отречения самых выдающихся представителей нового естествознания и философии от их непосредственных натурфилософских предшественников, как нам представляется, имеют глубоко символическое значение. В них нашел свое выражение переход к новому этапу в истории естествознания и философии.

Не менее знаменательно и иное сопоставление. Осенью 1591 г. Джордано Бруно после долгих скитаний вернулся в Италию, надеясь занять пустовавшую в то время кафедру математики Падуанского университета. Попытка оказалась безуспешной: сказалась не только репутация «человека без всякой веры», но и «странная» математика, которую он читал в кружке студентов немецкого землячества. Год спустя эту кафедру занял тосканский математик Галилео Галилей. А много позднее, переходя на службу к великому герцогу Тосканскому, Галилей настоял на том, чтобы числиться не только математиком, но и философом. На смену натурфилософии, претендовавшей на то, чтобы быть вместе с тем и наукой, шло новое естествознание, претендовавшее на то, чтобы быть вместе с тем и философией. Дальнейшее развитие опытного знания и математического метода требовало отбросить наивные прозрения натурфилософов. Место гениальных догадок должно было занять точное знание действительных законов движения. Место смутных предчувствий — глубокая научная интуиция. Место органических и гилозоистских описаний живого космоса — механистическая картина мира. Место натурфилософии Возрождения — новая наука и новая философия XVII столетия.

Пантеистически понятый и описанный мир, полный таинственных внутренних сил, можно было рассматри

вать в качестве объекта «магических» действий. Он не мог стать предметом экспериментального исследования с применением математических методов. Новое естествознание и метафизический материализм последующих столетий нашли иной, более действенный способ «отделаться» от бога и добиться полной независимости в познании мира и его законов.

Формальные «продолжатели» и эпигоны типа всевозможных создателей «пансофских» систем, мистики, маги, розенкрейцеры, алхимики, астрологи, луллианцы, пытавшиеся законсервировать натурфилософскую традицию в ее собственных терминах, в действительности выхолащивали эту традицию и заводили ее в тупик. Дальнейшее развитие в направлении, приданном научной и философской мысли «великими итальянцами» XVI столетия, требовало отказа от натурфилософии как системы, преодоления антропоморфных, гилозоистских, магических, астрологических представлений. Только так можно было использовать и продолжить ее действительные завоевания: стремление к опытному знанию, учение об автономии природы, об истине, об активной роли познания. Именно по этому пути пошли новая философия и экспериментально-математическое естествознание. Философы и естествоиспытатели XVII—XVIII вв., часто обходившие молчанием, а то и удостаивавшие пренебрежительных оценок творения своих предшественников, явились законными наследниками и продолжателями всего исторически перспективного, что было заключено в натурфилософии итальянского Возрождения.



ЛИТЕРАТУРА

1. *Маркс К.* и *Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 1—46.
2. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений. Т. 1—55.
3. Антология мировой философии, т. 1 (ч. 1—2), т. 2. М., 1969—1970.
4. *Асмус В. Ф.* История античной философии. М., 1965.
5. *Баткин Л. М.* Данте и его время. М., 1965.
6. *Беллармино Р.* О воздыхании голубицы, или О пользе слез. СПб., 1795.
7. *Бруно. Д.* Изгнание торжествующего зверя. СПб., 1914.
8. *Бруно Д.* Диалоги. М., 1949.
9. *Бруно Д.* О героическом энтузиазме. М., 1953.
10. *Вазари Д.* Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих. Т. 1—5. М., 1956—1971.
11. *Васильев С. Ф.* Из истории научных мировоззрений. М.—Л., 1935.
12. *Вундт В.* и *др.* Общая история философии, т. 2. СПб., 1912.
13. *Гегель.* Сочинения в 14 томах, т. XI. М.—Л., 1935.
14. *Горфункель А. Х.* Материализм и богословие в философии Бернардино Телезио. — «Итальянское Возрождение». Л., 1966.
15. *Горфункель А. Х.* Данте и философия его времени. — «Вопросы философии», 1966, № 3.
16. *Горфункель А. Х.* Томмазо Кампанелла. М., 1969.
17. *Горфункель А. Х.* «Любовная философия» Франческо Патрици и философия любви Тарквинии Мольца. — «Средние века», вып. 34. М., 1971.
18. *Горфункель А. Х.* Две правды Пьетро Помпонацци. — «Средние века», вып. 36. М., 1973.
19. *Горфункель А. Х.* Джордано Бруно. М., 1973.
20. *Гуковский М. А.* Новые работы по истории платонизма итальянского Возрождения. — «Вопросы философии», 1958, № 10.
21. *Данте Алигьери.* Божественная комедия. М., 1967.
22. *Данте Алигьери.* Малые произведения. М., 1968.
23. *Деборин А.* Книга для чтения по истории философии, т. I. М., 1924.
24. Джордано Бруно и инквизиция. — «Вопросы истории религии и атеизма», [вып. 1]. М., 1950.
25. Джордано Бруно перед судом инквизиции (Краткое изложение следственного дела Джордано Бруно). — «Вопросы истории религии и атеизма», вып. 6. М., 1958.
26. История Италии, т. I. М., 1970.

27. Итальянские гуманисты XV века о церкви и религии. М., 1963.
28. *Кампанелла Т.* Город Солнца. М., 1954.
29. *Кардано Д.* О моей жизни. М., 1938.
30. *Киссель М. А.* Судьба старой дилеммы (Рационализм и эмпиризм в буржуазной философии XX века). М., 1974.
31. *Коперник Н.* О вращении небесных сфер. М., 1964.
32. *Кузнецов Б. Г.* Галилей. М., 1964.
33. *Кузнецов Б. Г.* Джордано Бруно и генезис классической науки. М., 1970.
34. *Кузнецов Б. Г.* История философии для физиков и математиков. М., 1975.
35. *Лосев А. Ф.* Художественный канон как проблема стиля. — «Вопросы эстетики», вып. 6. М., 1964.
36. *Николай Кузанский.* Избранные философские сочинения. М., 1937.
37. *Ольшки Л.* История научной литературы на новых языках. Т. 1—3. М.—Л., 1933.
38. Очерки развития основных физических идей. М., 1959.
39. Памятники средневековой латинской литературы IV—IX веков. М., 1970.
40. *Петрарка Ф.* Автобиография. Исповедь. Сонеты. М., 1915.
41. *Ревякина Н. В.* Из истории этических идей эпохи Возрождения. — «Вестник МГУ», 1962, № 2.
42. *Рутенбург В. И.* Кампанелла. Л., 1956.
43. *Рутенбург В. И.* Великий итальянский атеист Ванини. М., 1959.
44. *Сагадеев А. В.* Ибн-Рушд (Аверроэс). М., 1973.
45. *Соколов В. В.* Натурфилософия XVI — начала XVII в. как предыстория материализма Нового времени. — «Вопросы философии», 1960, № 1.
46. *Соколов В. В.* Очерки философии эпохи Возрождения. М., 1962.
47. *Соколов В. В.* Философия Спинозы и современность. М., 1964.
48. *Хлодовский Р. И.* Франческо Петрарка. М., 1974.
49. *Шевкина Г. В.* Проблема отношения разума и веры у парижских аверроистов. — «Средние века», вып. 27. М., 1965.
50. *Шевкина Г. В.* Сигер Брабантский и парижские аверроисты XIII в. М., 1972.
51. *Штекли А. Э.* Джордано Бруно. М., 1964.
52. *Штекли А. Э.* Кампанелла. М., 1966.
53. *Amabile L.* Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia, vol. 1—3. Napoli, 1882.
54. *Amabile L.* Fra Tommaso Campanella ne'castelli di Napoli, in Roma ed in Parigi, vol. 1—2. Napoli, 1887.
55. *Amerio R.* Campanella. Brescia, 1947.
56. *Amerio R.* Il sistema teologico di Tommaso Campanella. Napoli, 1972.
57. *Aquilecchia G.* Giordano Bruno. Roma, 1971.
58. *Bacon R.* Opus tertium. London, 1859.
59. *Badaloni N.* Giordano Bruno. Firenze, 1955.
60. *Badaloni N.* Tommaso Campanella. Milano, 1965.
61. *Bassé N.* Collectio in unum corpus omnium librorum. Frankfurt am Main, 1592.
62. *Birkenmajer A.* Études d'histoire des sciences et de la philosophie du moyen âge. Wrocław, 1970.

63. *Bruno G.* Candelaio. Bari, 1909.
64. *Bruno G.* Dialoghi italiani. Firenze, 1958.
65. *Bruno G.* Opera latine conscripta. Vol. I, partes 1—4, vol. II, partes 1—3, vol. III. Napoli — Firenze, 1879—1891.
66. *Callimach Philipp.* Epistulae selectae. Warszawa, 1967.
67. *Campanella T.* Tutte le opere, vol. I. Milano, 1954.
68. *Campanella T.* Philosophia sensibus demonstrata. Napoli, 1591.
69. *Campanella T.* Prodromus philosophiae instaurandae. Frankfurt am Main, 1617.
70. *Campanella T.* Apologia pro Galileo. Frankfurt am Main, 1622.
71. *Campanella T.* Atheismus triumphatus. Paris, 1636.
72. *Campanella T.* De gentilismo non retinendo. — Atheismus triumphatus. Paris, 1636.
73. *Campanella T.* Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatuor. Paris, 1637.
74. *Campanella T.* Quaestiones physiologicae. — Disputationum... Paris, 1637.
75. *Campanella T.* Metaphysica, partes 1- 3. Paris, 1638.
76. *Campanella T.* Monarchia di Spagna. — Opere scelte, vol. 2. Torino, 1854.
77. *Campanella T.* Del senso delle cose. Bari, 1925.
78. *Campanella T.* Lettere. Bari, 1927.
79. *Campanella T.* Epilogo Magno. Roma, 1939.
80. *Campanella T.* Aforismi politici. Torino, 1941.
81. *Campanella T.* La città del sole. — Scritti scelti di G. Bruno e di T. Campanella, a cura di L. Firpo. Torino, 1949.
82. *Campanella T.* Dio e la predestinazione, vol. 1—2. Firenze, 1949-1951.
83. *Campanella T.* Magia e grazia. Roma, 1957.
84. *Campanella T.* De sancta Monotriade. Roma, 1958.
85. *Campanella T.* De homine, vol. 1—2. Roma, 1960.
86. *Campanella T.* Cosmologia. Roma, 1964.
87. *Cantimori D.* Eretici italiani del Cinquecento. Firenze, 1939.
88. *Cantù C.* Gli eretici d'Italia, vol. I. Torino, 1864.
89. *Cardano G.* De subtilitate. Nürnberg, 1550.
90. *Cesalpino A.* Peripateticarum quaestionum libri V. Venezia, 1597.
91. *Cicuttini L.* Giordano Bruno. Milano, 1950.
92. *Cless J.* Unius saeculi elenchus librorum. Frankfurt am Main, 1602.
93. *Corsano A.* Il pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico. Firenze, 1940.
94. *Corsano A.* Tommaso Campanella. Bari, 1961.
95. *De Franco L.* L'eretico Agostino Doni, medico e filosofo cosentino del '500. Cosenza, 1973.
96. *Della Porta G. B.* De i miracoli et maravigliosi effetti dalla natura prodotti. Venezia, 1588.
97. *Di Napoli G.* L'immortatlità dell'anima nel Rinascimento. Torino, 1963.
98. *Di Napoli G.* Tommaso Campanella, filosofo della restaurazione cattolica. Padova, 1947.
99. *Doni A* De natura hominis. Basel, 1581.
100. *Duhem P.* Études sur Leonard de Vinci, vol. 1—2. Paris, 1906 1909.
101. *Ficino M.* Opera, vol. 1—2. Basel, 1576.
102. *Ficino M.* Commentaire sur le Banquet de Platon. Paris, 1956.

103. *Ficino M.* Theologie Platonicienne de l'immortalité des âmes. vol. 1—2. Paris, 1964.
104. *Firpo L.* Ricerche Campanelliane. Firenze, 1947.
105. *Fracastoro G.* Opera omnia. Venezia, 1574.
106. *Galilei G.* Opere. Ed. naz.. vol. 1—20. Firenze. 1890—1904.
107. *Garin E.* Prosatori latini del Quattrocento. Milano, 1952.
108. *Garin E.* Studi sul platonismo medievale. Firenze, 1958.
109. *Garin E.* La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Firenze, 1961.
110. *Garin E.* Storia della filosofia italiana, vol. 1—3. Torino, 1966
111. *Garin E.* Ritratti di umanisti. Firenze, 1967.
112. *Garin E.* L'età nuova. Napoli, 1969.
113. *Gilson E.* Études de philosophie medievale. Strassbourg, 1921.
114. *Gorfunkel A.* Note sul problema dell'infinità nella «Cosmologia» di Tommaso Campanella. — «Tommaso Campanella. Miscellanea di studi nel 4° centenario della sua nascita». Napoli, 1969.
115. *Gregory T.* L'«Apologia» e le «Declarationes» di F. Patrizi.—«Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi», vol. 1. Firenze, 1955.
116. *Hauser H.* La modernité du XVI-e siècle. Paris, 1930.
117. *Helias Hebreus.* Quaestiones. — Johannes de Janduno. Quaestiones de Physico auditu. Venezia, 1506.
118. Die Indices librorum prohibitorum des XVI. Jahrhunderts. Tübingen, 1886.
119. *Kepler J.* Gesammelte Werke, Bd. I. München, 1938.
120. *Koyré A.* From the Closed World to the infinite Universe. N.-Y., 1958.
121. *Koyré A.* Dal mondo di pressappoco all'universo della precisione. Torino, 1967.
122. *Kristeller P. O.* Studies in Renaissance thought and letters. Roma, 1956.
123. *Kristeller P. O.* Eight philosophers of the Italian Renaissance. Stanford, 1964.
124. *Mater A.* Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik, Bd. 1—5. Roma, 1949—1958.
125. *Manzolli P. A.* (Marcellus Palingenius Stellatus). Zodiacus vitae. Leipzig, 1832.
126. *Marcel R.* Marsile Ficin. Paris, 1958.
127. *Marta J. A.* Pugnaculum Aristotelis. Roma, 1587.
128. *Michel R. H.* La cosmologie de Giordano Bruno. Paris, 1962.
129. *Morpurgo G.* Un umanista martire. Aonio Paleario e la riforma teorica italiana nel secolo XVI. Città di Castello, 1912.
130. *Mousnier R.* Les XVI-e et XVII-e siècles. Paris, 1956.
131. *Nardi B.* Dante e la cultura medievale. Bari, 1942.
132. *Nardi B.* Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI. Firenze, 1958.
133. *Nardi B.* Studi di filosofia medievale. Roma, 1960.
134. *Nardi B.* Studi su Pietro Pomponazzi. Firenze, 1965.
135. *Nizolio M.* De veris principiis et de vera ratione philosophandi, vol. 1—2. Roma, 1956.
136. *Nowicki A.* Centralne kategorie filozofii Giordans Bruna. Warszawa, 1962.
137. *Nowicki A.* Centralne kategorie filozofii Vaniniego. Warszawa, 1970.

138. *Nowicki A.* Filozofia Wloskiego Odrodzenia. Warszawa, 1967.
139. *Paleario A.* Opera. Amsterdam, 1696.
140. *Partizi F.* Discussionum peripateticarum vol. 1—4. Basel, 1581.
141. *Patrizi F.* Nova de universis philosophia. Ferrara, 1591.
142. *Partizi F.* L'amorosa filosofia. Firenze, 1963.
143. *Petrarca F.* Opera. Basel, 1581.
144. *Petrarca F.* De sui ipsius et multorum ignorantia. Paris, 1906.
145. *Pico della Mirandola G.* De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno. Firenze, 1942.
146. *Pincin C.* Marsilio. Torino, 1967.
147. *Pomponazzi P.* Tractatus acutissimi. Venezia, 1525.
148. *Pomponazzi P.* De naturalium effectuum causis sive de incantationibus. Basel, 1556.
149. *Pomponazzi P.* Tractatus de immortalitate animae. Bologna, 1954.
150. *Pomponazzi P.* Libri quinque de fato, de libero arbitro et de praedestinatione. Lugano, 1957.
151. *Poppi A.* Causalità e infinità nella scuola padovana dal 1480 al 1513. Padova, 1966.
152. *Poppi A.* Saggi sul pensiero inedito di Pietro Pomponazzi. Padova, 1970.
153. *Porzio S.* De humana mente. Firenze, 1551.
154. *Porzio S.* De principiis rerum naturalium. Firenze, 1553.
155. *Pucci F.* Lettere, documenti e testimonianze, vol. 1—2. Firenze, 1955—1959.
156. *Quattromani S.* La filosofia di Berardino Telesio ristretta in brevità. Bari, 1914.
157. *Ragnisco P.* Nicoletto Vernia. Venezia, 1891.
158. *Romeo R.* Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento. Milano, 1954.
159. *Rossi P.* Clavis universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibnitz. Milano, 1960.
160. *Rossi P.* I filosofi e le macchine (1400—1700). Milano, 1962.
161. *Rotondò A.* Nouvi documenti per la storia dell'Indice dei libri proibiti. — «Rinascimento», 2 ser., vol. III. Firenze, 1963.
162. *Rotondò A.* Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento, vol. I. Torino, 1974.
163. *Ruccellai O.* Dialoghi filosofici. — I manoscritti palatini di Firenze ordinati ed esposti da F. Palermo, vol. III. Firenze, 1868.
164. Sacrosancti et oecumenici Concilii Tridentini canones et decreta. Paris, 1899.
165. *Saitta G.* La filosofia di Marsilio Ficino. Messina, 1924.
166. *Saitta G.* Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimanto, vol. 1—3. Bologna, 1949—1951.
167. *Spina B.* Opuscula. Venezia, 1519.
168. *Spina B.* Novus Malleus Maleficarum. Köln, 1581.
169. *Spini G.* Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano. Roma, 1950.
170. *Suchodolski B.* Narodziny nowozitnej filozofii czlowieka. Warszawa, 1968.
171. *Taurellus N.* Alpes caesae. Frankfurt am Main, 1597.
172. *Telesio B.* De rerum natura juxta propria principia. Roma, 1586.
173. *Telesio B.* De rerum natura juxta propria principia, vol. 1—2. Cosenza, 1965—1974.
174. *Thomas Aquinas.* Opera omnia, t. 9. Antwerpen, 1612.

175. *Thomas Aquinas.* Summa theologiae, t. I. Paris, 1856.
176. *Vajda G.* Isaac Albalag, averroïste juif, traducteur et annotateur d'Al-Ghazali. Paris. 1960.
177. *Vanini G. C.* Amphitheatrum aeternae providentiae. Lyon, 1615.
178. *Vanini G. C.* De admirandis Naturae Reginae Deaeque mortalium arcanis. Paris, 1516.
179. *Van Steenberghen F.* The philosophical movement in the XIII century. Edenbourgh, 1955.
180. *Vasoli C.* La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. Milano, 1968.
181. *Vasoli C.* Umanesimo e Rinascimento. Palermo, 1969.
182. *Védrine H.* La conception de la Nature chez Giordano Bruno. Paris, 1967.
183. *Védrine H.* Les philosophies de la Renaissance. Paris, 1971.
184. *Yates F. A.* Giordano Bruno and the hermetic tradition. London, 1964.



УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Абеляр П. 32
Августин (Блаженный) 67, 68, 70, 71, 77, 98, 105
Аверроэс (Ибн-Рушд) 51, 52, 56, 64, 67, 122—124, 132, 147
Авицеброн (Ибн-Гебироль С.) 33, 98, 99, 178
Агриппа Неттесхеймский 25, 34
Адами Т. 324
Акиллини А. 25
Аккольти Б. 79
Александр Великий (Александр Македонский) 139
Александр Гальский 24
Алонсо да Картахена 77, 78
Альбалаг И. 122—124
Альберт Великий (Больштедтский) 24, 54, 67, 100, 163
Альберти Л. Б. 103, 336
Аль-Газали Абу-Хамид 123, 147
Альдобрандини Ч. (кардинал) 14
Амальрик Бенский 102
Амвросий Медиоланский 67
Андреа да Фиренце 50, 64, 117
Аретино П. 12, 33, 34, 37
Арий 51, 64
Аристарх 234
Аристотель (Стагирит) 11, 13, 24, 41, 42, 52—56, 70, 74, 76, 114, 115, 118, 119, 135, 139, 156, 157, 159, 161—163, 175, 177, 187, 190, 191, 193, 196, 197, 200, 205, 206, 208, 239, 244, 246, 252, 265, 267, 269, 275, 282
Архимед 335
Асмус В. Ф. 115

Бадалони Н. 240
Банделло М. 33, 34
Бароцци П. (епископ) 131 133
Бассе Н. 23
Беллармино Р. (кардинал) 36, 39, 44, 239
Бембо П. 33
Бернар Клервосский 73, 102
Бернар Сильвестр 100
Берни Ф. 33
Биркенмайер А. 101
Боден Ж. 18
Боккалини Т. 40, 140
Боккаччо Дж. 33
Бонавентура 54, 67, 102, 163
Боэций Аниций Манлий 77, 159
Боэций Дакийский 125
Браге Т. 13, 25, 195, 196, 220, 221, 235, 238
Браччолини П. 33, 79, 81, 83—85, 87—89
Бруни Л. 76—80, 84—86
Бруно Дж. (Ноланец) 4, 9—16, 25, 33, 34, 36—39, 41—43, 45, 109, 114, 128, 140, 144, 146—151, 154, 155, 163, 164, 167, 177—179, 182—185, 188, 189, 191, 194, 196, 202, 203, 209, 218, 220—233, 236, 238—244, 246. 249, 252—257, 261, 274—280, 289, 292, 293, 298, 299, 305—308,

311—313, 315—317, 319, 321—323, 325, 326, 330, 341—345
Буридан Ж. 332
Бусер (Энтисбер) см. Хейтсбери У.
Бэда Достопочтенный 24
Бэкон Р. 100
Бэкон Ф. 342

Вазари Дж. 30, 31, 78, 120
Валла Л. 33, 34, 85, 89, 90, 93—95, 305
Ван Стеенберген Ф. 51, 53, 125
Ванини Дж. Ч. 38, 140—142, 263, 321, 325
Везалий А. 192
Венециано А. 119, 120
Вермильи П. М. 32
Верниа Н. 15, 130, 132, 133
Веселовский А. Н. 56
Вивес Х. Л. 25
Виндельбанд В. 4

Гален К. 27, 269
Галилей Г. 13, 14, 34, 39, 41, 43, 44, 151, 153—156, 186, 195, 196, 217, 220, 235, 237—240, 292, 330, 335, 337, 338, 340, 343—345
Гарен Э. 116
Гассенди П. 185, 258
Гвиччардини Ф. 33
Гегель 4
Гераклит 254
Геснер К. 25
Гизи Дж. 120
Гийом Коншский 100
Гиппократ 27
Григорий XVI (папа) 31
Гроссетест Р. 330, 332
Гуковский М. А. 105
Гуттен У. фон 33

Давид Динанский 101, 118, 242
Данте Алигьери 32, 56—64, 72, 79—81, 119, 127, 193, 194, 209, 328, 337
Де Санктис Ф. 56
Декарт Р. 4, 330, 345
Делла Порта Дж. 12, 25, 34, 38, 292, 341
Демокрит 56
Деперье Б. 34

Джелли Дж. 13, 33
Джироламо да Фаэнца 310
Джотто 117
Ди Дж. 221
Ди Наполи Дж. 155, 187
Диггс Т. 221
Диоген Лаэртский 74
Дионисий Ареопагит 98
Доминичи Дж. (кардинал) 88
Дони А. 9, 10, 145, 146, 270, 271, 273, 274, 321, 324
Дунс Скот И. 24, 75, 163, 207
Дюэм П. 207, 330, 334

Жанден Ж. 56, 129
Жильсон Э. 125

Забарелла Дж. 25
Зимара М. А. 25
Зубов В. П. 333

Иероним 67, 71, 77
Императо Ф. 292
Иннокентий III (папа) 63, 68, 95, 96
Иннокентий VIII (папа) 111
Иоанн Лейденский 30

Кавальканти Г. 57
Каллимах (Ф. Буонаккорси) 106, 299
Кальвин Ж. 32
Кампанелла (Стилезец) Т. 4, 9, 10, 12—16, 19, 20, 36—38, 40, 41, 44, 45, 114, 124, 144, 151—155, 165, 167—169, 180—182, 185—187, 190—192, 195, 203, 204, 217, 231, 233—244, 246, 257—263, 280—289, 293—295, 305, 319, 320, 322, 324, 326, 327, 328, 341, 344, 345
Капече Ш. 12
Кардано Дж. 9, 12, 14, 19, 25, 34, 142, 159, 171, 172, 182, 199, 291, 310
Кастелли Б. 153
Кваттромани С. 13, 18, 166, 175
Кверенго А. 167
Кеплер И. 20, 21, 25, 343
Кирога 34
Киссель М. А. 339
Клавий Х. 221
Клесс И. 23
Койре А. 215

Кола ди Риенцо 79
Колонна В. 37
Коперник Н. 6, 13, 15, 25, 34, 114, 153, 154, 192—194, 212, 216, 218, 220—222, 234, 235, 239, 252, 337
Котен Г. 323
Кремонини Ч. 40, 64, 244, 334, 338
Крескас Х. 211
Кристеллер П. О. 104
Кромби А. К. 330, 334
Курдзялек М. 101

Лактанций 77
Ландино К. 33
Лаплас П. С. 341
Ласарильо 34
Лев X (папа) 30, 133
Лев Еврей (И. Абраванель) 114
Лейбниц Г. В. 4
Леонардо да Винчи 118, 337
Леруа Л. 18
Лосев А. Ф. 116
Лукреций Кар 24, 73, 83, 91
Луллий Р. 24, 32, 54, 67
Лютер М. 32, 320

Магеллан Ф. 26
Мазуччо Гвардато 33, 34
Майер А. 330, 332
Макиавелли Н. 12, 25, 28, 33, 34, 37, 46
Максим Исповедник 98
Малатеста С. 103, 300
Мандзолли П. А. 9, 11, 12, 14, 34, 40, 141, 159, 170, 197, 199, 213, 215, 221, 227, 228, 244, 245, 248, 298, 320
Манетти Дж. 95—97
Маркантонио ди Лендинара 131
Маро К. 34
Марсель Р. 104
Марсилий Падуанский 32, 129
Марсуппини К. 79
Марта Дж. А. 14, 15, 165, 188, 234, 246
Мартелли Ф. 13
Медичи Л. 31, 103
Мейетто Р. 36
Меланхтон Ф. 32
Меркати М 300
Мерсенн М. 151, 345
Микеланджело Буонаротти 37
Милий К. 33
Минц И. 132
Мор Т. 7, 34, 322
Морелли Дж. 299
Мочениго Дж. 298, 306
Мюнцер Т. 32

Нарди Б. 126
Низолио М. 156
Николай Кузанский 6, 33, 80, 109, 211—213, 222, 252, 254
Нифо А. 15, 310
Новицкий А. 104, 142, 264

Окино Б. 32
Оккам У. 32
Орем Н. 330, 332, 336, 343
Осиандер А. 193

Павел IV (папа) 38
Павел V (папа) 327
Павел Миддельбургский 17
Палеарио А. 12, 17, 321
Палинджении Стеллато М. см. Мандзолли П. А.
Палисси Б. 27
Пальмьери М. 78
Паоло Венето 24
Парацельс Т. Б. 27
Паре А. 27
Патрици Ф. 9, 12—15, 25, 34—36, 41, 43, 114, 142, 144, 154, 161—163, 166, 167, 175—177, 179, 182, 188, 190, 191, 195, 200, 201, 218—221, 227, 232, 240, 242, 246, 250—252, 304, 305, 341, 343, 344
Пейреск К. 185, 258
Персио А. 14
Петрарка Ф. 25, 33, 65—72, 76, 77, 79, 98, 117, 129, 130
Пигафетта А. 26
Пий II (папа) 33, 80
Пико делла Мирандола Дж. 45, 74, 106, 111—114, 117, 119, 131, 162, 290
Пиркхаймер В. 33
Пифагор 119
Платон 13, 24, 72, 74, 98, 101—104, 111, 114, 115, 117—119, 157, 161, 162
Плиний Старший 24

Плифон Г. Г. 102, 103
Плотин 24, 104
Помпонацци П. (Перетто, Мантуанец) 9, 11—15, 25, 26, 34, 36—39, 43, 45, 124, 132, 134—140, 142, 151, 157—159, 171, 206, 216, 217, 244, 247, 248, 265, 266, 290, 291, 296, 297, 299—303, 309—315, 317—319
Пондзинибио 309
Понтормо Я. да 30
Порфирий 103, 104
Порцио С. 9, 13—15, 34, 171—173, 244, 266, 267
Прокл 24, 104
Пселл М. 104
Птолемей К. 24, 217, 239
Пульчи Л. 33, 34, 106
Пуччи Ф. 38, 321, 325, 326
Пьер Дамиани 52
Пьетро д'Абано 24, 32, 56, 127—129
Пьетро де Трабибус 299

Рабле Ф. 34
Раймонди К. 91—93
Рамузио Дж. Б. 26
Рамус П. 18, 25—27, 221
Рафаэль Санцио 117—120
Ревякина Н. В. 94
Рейнгольд Э. 25, 221
Рейхлин И. 33
Ренан Э. 53
Рубео Д. 36
Рутенбург В. И. 105

Савелий 51
Савонарола Дж. 34, 106
Сагадеев А. В. 53, 66
Саитта Дж. 11, 104
Саккетти Ф. 79
Салютати К. 79, 80
Сенека М. А. 24
Сервет М. 32, 322
Сигер Брабантский 42, 54, 56, 57, 66, 67, 125, 127
Сикст V (папа) 34
Скала Б. 79
Сократ 72, 111, 158
Спина Б. да 15, 38, 135, 138, 140, 309, 310
Спиноза Б. 4, 211
Стильола К. 38
Суинсхед Р. 77, 336
Суиссет см. Суинсхед Р.

Тампье Э. (епископ) 57, 124, 206, 207
Тансилло Л. 33, 40
Тассо Т. 37, 40, 114
Тауреллус Н. 264
Телезио Б. (Козентинец) 8, 9, 13—15, 18, 25, 34, 40—43, 141, 143, 144, 154, 160, 161, 163, 165, 166, 174, 175, 181, 182, 185, 187, 188, 190, 194, 195, 199, 200, 203, 217, 234, 235, 246, 249, 250, 267—270, 280, 282, 295, 303—305, 338, 344
Терунда Л. 85
Тийар П. де 221
Торндайк Л. 330
Тосканелли П. П. 336
Тоффанин Дж. 66, 95

Урбан VIII (папа) 238, 343

Филельфо Ф. 84
Фиренцуола А. 33
Фичино М. 17, 32, 72, 103—112, 114, 117, 118, 300
Фома Аквинский 10, 24, 50—52, 54, 56, 57, 59—61, 64, 66, 67, 73, 100, 104, 125, 135, 143, 158, 159, 163, 170, 197, 207—209, 275
Фракасторо Дж. 9, 12, 13, 15, 25, 143, 159, 192, 199, 220, 291, 343
Франко Н. 33
Фридрих II (император) 52, 57, 124, 300
Фьорентино Дж. 33

Хейтсбери У. 77
Христина Лотарингская (герцогиня) 153

Цвингли У. 32
Цицерон М. Т. 24, 71

Чезальпино А. 11, 12, 25, 159, 173, 174, 192, 200, 244, 264
Чези Ф. (князь) 292
Чикуттини Л. (архиепископ) 43, 44

Шпах И. 25, 31

Эвклид 24
Эджидио да Витербо 17
Элиа дель Медиго 131, 132
Энтисбер см. Хейтсбери У.
Эпикур 92
Эразм Роттердамский Д. 7, 25, 33, 34, 322

Эриугена Иоанн Скот 98
Эрколе II (герцог) 141

Юлиан (Отступник) (император) 111

Явелли К. 142
Якопо дель Луго 142, 177, 219, 232
Ямвлих 104



ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

3

ГЛАВА ПЕРВАЯ
«ЗОЛОТОЙ ВЕК» И ИНКВИЗИЦИЯ

17

ГЛАВА ВТОРАЯ
ГУМАНИЗМ ПРОТИВ СХОЛАСТИКИ

50

ГЛАВА ТРЕТЬЯ
ПРАВО НА ИСТИНУ

121

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ
НОВАЯ КАРТИНА МИРА

170

ГЛАВА ПЯТАЯ
БЕСКОНЕЧНАЯ ВСЕЛЕННАЯ И БОГ

205

ГЛАВА ШЕСТАЯ
ПОЗНАНИЕ МИРА И МАГИЯ

265

358

ГЛАВА СЕДЬМАЯ
ФИЛОСОФСКАЯ ЕРЕСЬ

296

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

329

ЛИТЕРАТУРА

347

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

353

Горфункель А. Х.
Г70 Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М., «Мысль», 1977.
359 с.

В работе впервые в советской литературе дан комплексный анализ главнейших проблем натурфилософии Возрождения на основе сочинений Бруно, Кампанеллы, Телезио, Патрици, Кардано, Делла Порто и других. Автор рассматривает метод философии XVI в., теорию познания, этические воззрения философов, отношение натурфилософии к «итальянской ереси». В книге использованы разнообразные источники, в том числе работы мыслителей XVI в., в основном не переводившиеся на русский язык.

Г $\frac{10501\text{-}081}{004(01)\text{-}77}$ БЗ-82-3-76 1Ф

ИБ № 607

ГОРФУНКЕЛЬ АЛЕКСАНДР ХАИМОВИЧ

ГУМАНИЗМ И НАТУРФИЛОСОФИЯ ИТАЛЬЯНСКОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ

Заведующая редакцией *З. М. Павлова*
Редактор *В. С. Капырин*
Младший редактор *А. В. Генералова*
Оформление художника *В. А. Чернецова*
Художественный редактор *Т. К. Самигулин*
Технический редактор *Е. А. Данилова*
Корректор *Т. С. Пастухова*

Сдано в набор 5 января 1977 г. Подписано в печать 20 мая 1977 г. Формат 84×108$^1/_{32}$. Бумага типографская № 1. Усл. печатных листов 18,9. Учетно-издательских листов 19,28. Тираж 8000 экз. А 07362. Заказ № 96. Цена 1 р. 67 к.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15

Ордена Трудового Красного Знамени Ленинградская типография № 5 Союзполиграфпрома при Государственном комитете Совета Министров СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. 190000. Ленинград, Центр, Красная ул., 1/3.