

Министерство образования Республики Беларусь
БЕЛОРУССКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ТЕХНИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
Кафедра философских учений

В.А. Семенюк

Философия Средневековья и Возрождения

Учебное пособие по курсу философии для студентов,
магистров и соискателей

Учебное электронное издание

Минск  БНТУ  2008

УДК 17

Автор:

Владимир Андреевич Семенюк, доктор философских наук, профессор кафедры философских учений БНТУ

Рецензент:

А.А.Козел, заведующий кафедрой философии Академии МВД Республики Беларусь, кандидат философских наук, доцент;

С.А.Радько, заведующий кафедрой философии и политологии БИП – института правоведения, кандидат философских наук, доцент

Рекомендовано кафедрой философских учений БНТУ

В учебном пособии анализируется философская мысль двух эпох – Средневековья и Возрождения, выявляются отличительные особенности присущих им стилей мышления. В I части прослежено развитие философии Средних веков от последних веков античности до поздней схоластики, рассмотрено творчество христианских, арабских и еврейских мыслителей средневековья, проанализировано возникшее в это время новое направление в мировой мысли – философия истории. Во II части пособия дана характеристика одного из узловых периодов европейской истории – эпохи Возрождения. В напластовании разнородных тенденций и сил автор выделяет и подробно анализирует четыре великих движения: 1) возрождение небывалого по своему масштабу интереса к античной культуре, в первую очередь к древнегреческой философии; 2) зарождение и развитие гуманистической мысли; 3) возникновение на базе Реформации протестантской философии; 4) появление важнейшего направления мировой мысли – философия природы. 5) социально-политические воззрения Возрождения (Н. Макиавелли, Ж. Боден, Т. Мор, Т. Кампанелла).

В пособие проанализированы новейшие трактовки современными исследователями философии средних веков и возрождения.

Учебное пособие предназначается студентам, магистрам и соискателям.

Белорусский национальный технический университет
пр-т Независимости, 65, г. Минск, Республики Беларусь
Кафедра «Философские учения» БНТУ
Тел. (017) 292-39-22
Регистрационный № _____

© Семенюк В. А.
© БНТУ, 2008

Оглавление

<u>Часть 1. Средневековая философия: от античности до поздней схоластики.....</u>	<u>3</u>
1. Христианство в античном мире: переформулировка Библией идей и принципов греческой философии	3
2. Христианская философия в предшествующий средневековый период. Патристика.	7
3. Христианская философия средневековой Европы. Схоластика.	11
4. Отличительные особенности средневекового стиля мышления	17
5. Арабская и еврейская философия средневековья: основные тенденции развития	20
а) Арабские мыслители.....	20
б) Еврейские мыслители	- 30 -
6. Философия истории средневековья	- 35 -
Заключение	- 38 -
Литература.....	- 41 -
<u>Часть 2. Философская мысль Возрождения.....</u>	<u>- 42 -</u>
1. Место и роль Возрождения в цепи исторических эпох	- 42 -
2. Характерные черты философского мышления эпохи Возрождения.....	- 46 -
3. Возрождение интереса к античной культуре.....	- 50 -
4. Зарождение и развитие гуманизма	- 58 -
5. Новое естествознание и философия природы	- 62 -
6. Реформация: становление религиозной философии протестантизма.....	- 66 -
7. Социально-политическая мысль Возрождения	72
Литература.....	75
<u>Часть III. Философская мысль Беларуси:.....</u>	<u>75 от Средневековья к</u>
<u>Реформации и Контрреформации.....</u>	<u>75</u>
1. Зарождения философской мысли: Ефросинья Полоцкая и Кирилл Туровский	75
2. Возрождение: Франциск Скарына.....	77
3. Реформация и Контрреформация:	- 81 - от М. Радзивила Чёрного и
Сымона Будного до Казимира Лыщинского	- 81 -
Литература.....	- 93 -

Часть 1. Средневековая философия: от античности до поздней схоластики

1. Христианство в античном мире: переформулировка Библией идей и принципов греческой философии

Важнейшую роль в формировании христианского взгляда на мир сыграла Библия. Она делится на две части: а) Ветхий Завет, составившийся с XIII по I в. до н. э., и б) Новый Завет, оформившийся к середине I в. н. э. Ветхий Завет, представляющий собой сочинения древнееврейской религиозной традиции, признается боговдохновенной книгой и христианами. Но все же основой христианского мировоззрения считается Новый Завет, в первую очередь его четыре Евангелия. Возникая в античном мире и многое заимствуя из его философии, христианство, тем не менее, выдвинуло целый ряд фундаментальных идей и принципов, которые перевернули поставленные античностью проблемы и в конечном итоге наложили неизгладимый отпечаток на средневековое мировоззрение.

В контакт с античной мыслью первые христианские философы вступили во II веке, когда среди обращенных в новую религию появились представители греческой культуры. С тех пор сфера использования античных идей в христианских кругах неуклонно возрастала. Но, хотя, по словам Э. Жильсона, христианские «наставники для выражения своей веры прибегали к философским терминам, они придавали их прежнему философскому смыслу новый религиозный смысл. Встречая эти термины в христианских книгах, их следует понимать именно в новом значении» [1].

Античная мысль, впитывая в себя религиозные идеи (как это часто случалось в последние века существования римского мира), все же в своих существенных моментах оставалась философией, а не религией. Христианство же с самого начала формировалось как религия. И даже когда в нем впоследствии стали складываться собственные философские системы, они получали четко выраженный религиозный характер. Философствование, игнорирующее веру и, тем более, выступающее против нее, в средние века стало невозможным.

Переформулируя античные идеи, христианство придавало им религиозно-мистическую нацеленность и теологическую окраску. Сделать это было не так уж сложно, как может показаться на первый взгляд. Ведь в последние века своего существования античная мысль была перенасыщена религиозными идеями, которые легко можно было приспособить для нужд новой религии. В итоге из неоплатонизма христианством заимствовался идеалистический взгляд на мир и убеждение в превосходстве духовного мира над материальным, из аристотелизма – концепция бога как первопричины и цели мира, из стоицизма – убеждение в том, что материальный мир перенасыщен духом, из кинизма – безразличие к временным вещам.

Но каким бы значительным ни было это заимствование, все же преувеличивать его не следует. Античность давала формы для христианской философии, но если эти формы не согласовывались с верой, церковь их решительно отбрасывала. Ранняя мысль христиан напоминает языческую античную философию того же периода. Но в этой мысли уже присутствуют и оригинальные черты, не позволяющие свести их к тому, что было до этого в философии.

Итак, какие же принципиально новые положения привнесло христианство в философскую и интеллектуальную среду клонящегося к закату античного мира? Отвечая на этот вопрос, постараемся обратить внимание на основные пункты размежевания, которые, в конце концов, хотя и не привели христианских мыслителей

к полному отказу от античного наследия, тем не менее, существенно изменили их стиль и способ мышления.

Во-первых, в то время как греческая философия до своих последних дней оставалась на позициях политеизма, христианство с самого начала базировалось на монотеизме. Трансцендентность единого бога в христианстве абсолютна, тотально отлична от того, что до этого было в античной мысли.

Христианство отбросило неоплатоническую концепцию, в соответствии с которой до демиурга существует бесформенная материя, а деятельность последнего состоит только в оформлении этой материи и в приведение ее из хаоса к благоустроенному космосу.

Как бы низко неоплатонизм ни ставил материю, он всегда тяготел к теории вечности материи, а, следовательно, и вечности мира. Подобных взглядов придерживался и аристотелизм. У него бог не столько творец, сколько мастеровой, строитель, создающий мир из уже имеющегося материала, т.е. из некой первичной и вечной материи.

По мнению христианских философов, было бы большой ошибкой считать, что кроме Бога «изначально и предвечно существует еще и нечто другое... С точки зрения христианства подлинный демиург – тот, который... творит мир из ничего»[\[2\]](#).

Родившееся в недрах христианства учение о сотворении мира «из ничего» было совершенно чуждо греческой философии, которая в лице своих виднейших представителей продолжала считать, что субстанция вечна, и не сотворена, что только форма обязана своим существованием воле бога. Выступая против этого воззрения, Аврелий Августин, самый известный из первых христианских «отцов церкви», утверждал, что мир был сотворен не из некоей определенной материи, а из ничего. И этот взгляд, помимо него, разделялся практически всеми христианскими философами.

Во-вторых, из разной трактовки античной мыслью и христианством онтологической проблемы органично вырисовывалось и их существенное отличие в подходе к человеку и его судьбе. «Все радости и мучения, предназначенные для человека роком, - отмечает А. Ф. Лосев, - античный человек переживает как нечто поправимое и даже утешительное... Плохой мир превратится в хаос, но из этого хаоса появится новый мир, молодой, сильный и прекрасный. И эта вечная смена космоса и хаоса утешает античного человека. Она естественна, так что иначе и быть не может. Поэтому то, что назначено судьбой, хотя оно часто бывает и страдательно, мучительно, безвыходно, на самом деле и, в конце концов, вполне естественно, вполне справедливо, и человеку тут нечего горевать.

Совсем другое дело – христианство. Зло, в котором находится мир, для христианина невыносимо, противоестественно и требует окончательного уничтожения. Бог создал человека совершенным существом. Но человек противоестественно отпал от Бога и целыми тысячелетиями мучается в своем отпадении от Бога. Но Бог милостив. Он воплощается в человеке, чтобы выкупить и искупить его грех. И кто идет по стопам Христа, тот будет навеки спасен»[\[3\]](#).

В-третьих, греческая мысль до конца своих дней стояла на позициях космоцентризма. В ней «человек и космос радикально не противопоставлялись, напротив, всегда соотносились друг с другом, ибо космос понимался как одушевленный, живой, подобный человеку. И как бы высоко ни ценились заслуги и величие людей, они всегда органично вписывались в горизонт космоцентричной картины мира. Реальностью, превышающей космос, человек никогда не был... Не то

в Библии: человек – не просто момент космоса, вещь среди вещей, в нем распознано существо привилегированное, созданное Богом по образу и подобию самого себя и, стало быть, человек – господин и повелитель всего, что создано для него»[4].

В-четвертых, в греческой мысли высшим достоинством человека и его высшей добродетелью считалось знание, в христианстве же, напротив, культивировалась иная школа ценностей, в которой на передний план выступала вера. Она рассматривалась как вызов разуму и даже как «провокация» по отношению к нему. К тому же, эта вера требовала от христиан чего-то такого, что было непонятно и незнакомо грекам: смирения, кротости и даже готовности любить и прощать своих врагов.

Наконец, в-пятых, была еще одна проблема, при решении которой пути греков и христиан кардинально разошлись: проблема смысла и цели истории. Античный способ мышления был неисторичным. Идея прогресса ему была либо незнакома, либо мало его интересующей. Христианство же, введя в оборот историческую оценку происходящих в мире событий, заменив циклическую трактовку истории прямолинейной, создало новое, неведомое грекам, направление в философии – философию истории.

Существенно отличаясь от античной философии, христианство все же не смогло ее полностью проигнорировать и отбросить. Завоеывая мир для своих идей, оно одновременно вбирало в себя многое из античной классики и эллинистическо-римской эпохи. Некоторые части мировоззренческого взгляда на мир вообще не были разработаны в Библии и поэтому легко вписывались в пространство христианской веры. Другие же части этого взгляда, хотя и были обозначены в Библии, требовали дополнительного (понятийного) обоснования, что в свою очередь открывало еще одно поприще для чужих влияний.

Поэтому было бы грубой видеть в античной и христианской мысли одни лишь антитезы. Соотнося христианскую веру с античными традициями, первые «отцы церкви», конечно, не могли не заметить того, что многие элементы античного философского подхода не соответствуют христианской вере. В итоге эти элементы христианству пришлось выкорчевывать. «Но этот процесс не прошел гладко, – считает Т. Лейн. – Преобразовалась не только греческая философия, но христианство подверглось влиянию греков. Элементы греческого подхода, не соответствующие библейскому христианству, остались и повлияли на последствия этой трансформации... Святые Отцы – христианские писатели самого раннего периода – принадлежали к так называемому «субапостольскому веку». Их работы создали своеобразный мост между Новым Заветом и апологетами, появившимися позже, во втором веке...»[5].

2. Христианская философия в предшествующий средневековый период. Патристика.

Патристика (от лат. *pater* – отец) – первый этап в развитии христианской философии, охватывающий в основном II – VII вв. Это было время складывания основных доктрин, в ходе которого христианские мыслители, используя библейские традиции, закладывали основы нового религиозно-философского мышления, а заодно формировали теологическую доктрину христианства. Поэтому патристику по праву можно причислить к переходному антично-средневековому периоду.

Ранних представителей патристики называют апологетами, поскольку они защищали только что возникшую христианскую религию и использовали

философский инструментарий для построения этой защиты. В своих посланиях императорам и другим правителям Рима апологеты пытались убедить их в моральном превосходстве христианства над языческими культами, а заодно доказать, что христианская религия не представляет угрозы для империи. Одновременно некоторые из сочинений апологетов направлялись и против раннехристианских ересей. В числе последних апологетами была заклеена система гностиков. Гностики исповедовали веру в некоего «высшего бога», абсолютно не связанного с этим миром и не принимавшего участия в его творении (последнее, по их мнению, было результатом неумелой работы низшего божества, часто отождествляемого ими с богом Ветхого Завета). Опасность гностического опыта, считали апологеты, состояла в том, что он ими трактовался как тайное откровение, в котором обесценивались страдания, смерть и воскресение Христа.

По географическому признаку патристика разделяется на восточную, объединявшую греческих отцов церкви, пишущих по-гречески, и на западную, основатели которой, римские отцы церкви, создавали свои произведения на латинском языке.

К первой группе принадлежали Юстин (115–165), Татиан (120–170), Климент Александрийский (150–215), Ориген (185–54), Василий Великий (331–379), Григорий Низанзин (330–390), Григорий Нисский (335–395), Дионисий Ареопагит (вторая половина V в.), Максим Исповедник (580–662), Иоанн Дамаскин (673–777). Ко второй группе относились Тертуллиан (160–220), Иероним (347–420), Августин (354–430), Боэций (480–526).

Иоанном Дамаскиным заканчивается эпоха греческой патристики. На Востоке, в частности на Руси, он пользовался авторитетом, сопоставимым со славою Фомы Аквинского на Западе. Философию он трактовал как науку наук, как богоугодное почтенное занятие: «через нее бывают изобретаемы всяческие искусства и всяческая наука; это любовь к мудрости, но истинная премудрость – Бог, и потому любовь к Богу есть истинная философия».

На Западе вершиной в развитии патристики явилось учение Аврелия Августина, самого значительного истолкователя неоплатонизма. С этих пор неоплатонизм в трактовке Августина стали называть августианством. Оно господствовало в Западной Европе до XIII века, когда его сменил христианский аристотелизм двух великих схоластов – Альберта Великого и Фомы Аквинского. В XVI столетии Реформация и контрреформация вновь «открыли» Августина. Что касается Северина Боэция, то его творчество лишь отчасти может быть отнесено к патристике, а сам он чаще всего в истории философской мысли рассматривается как переходная от патристики к схоластике фигура: «последний из римлян и первый из схоластов».

Кардинальные перемены в истории христианства происходят в конце античной эпохи, когда прекращаются преследования христиан римскими властями. В 324 г. христианство становится государственной религией Римской империи. В 325 г. под председательством императора Константина созывается Никейский собор, принявший христианский символ веры. Последующие соборы (Эфесский 431 г. и Халкедонский 451 г.) в основном продолжили оформление церковной догматики.

Эти изменения в социально-политическом статусе христианства совпали с «золотым веком» в истории патристики (IV в. – первая половина V в.). На это время приходится жизнь крупнейшего ее представителя Аврелия Августина, который является переходным звеном от античности к средневековью.

Аврелий Августин родился в 354 г. в Тагасте в Северной Африке. Его отец, Патриций, был язычником, а мать, Моника, - христианкой. С детских лет это двойственное воспитание со стороны родителей предопределило жизненный путь Августина, в душе которого постоянно шла борьба античных идей с христианскими.

Этапы, через которые прошла мысль Августина, в известной мере повторили путь, по которому в его время двигалась христианская мысль поздней античности. От увлечения античной философией, в частности сочинениями Цицерона, он вскоре, обнаружив в них недостатки, обратился к манихейству, а вскоре после этого к философии академического скептицизма.

В 387 г. Августин принимает христианство и с тех пор посвящает всю свою жизнь служению Церкви. В 391 г. он назначается священником в Гиппоне, а в 395 г. становится епископом основанной им здесь же монашеской общины.

Последняя фаза жизни Августина отмечена баталиями с еретиками. Вначале, вплоть до 404 года, он ведет борьбу с манихеями, затем ниспровергает донатистов. Начиная с 412 года объекты его полемики – Пелагий и пелагианство. После падения под натиском варваров Рима в 410 г. Августин решает прореагировать на это событие книгой «О граде божьем». Над этим огромным сочинением он трудился с 412 по 427 год, завершив его незадолго до своей смерти. Умер Августин в 430 г. во время осады Гиппона вандалами.

Будучи весьма плодовитым писателем, Августин оставил после себя огромное творческое наследие. Из написанных им работ наиболее значительными в философском плане считаются: во-первых, труды, в которых изложена его теория спасения; во-вторых, сочинение «О граде божьем», в котором дана христианская схема исторического процесса, и, наконец, в-третьих – автобиографическая «Исповедь», являющаяся непревзойденным примером самоанализа, опирающегося на принципы христианской веры.

В теории спасения Августина важнейшее место занимает учение о божьей благодати (милости). К его разработке Августина подтолкнула полемика с Пелагием. Пелагианские взгляды, в конце концов, в значительной мере благодаря усилиям Августина, были объявлены церковью еретическими (на Карфагенском соборе 417 г.). Пелагий и пелагианцы полагали, что человеческая воля свободна, подвергали сомнению христианскую доктрину первородного греха и считали, что когда люди поступают добродетельно, то это является результатом их же собственных нравственных усилий.

В целом ряде антипелагианских работ, написанных с 412 по 418 год, Августин с помощью избранных мест из Библии показывает сущностную необходимость божьей благодати для спасения христиан. По его мнению, вследствие грехопадения, нарушения божьих заповедей человек потерял способность обратиться к себе во благо предоставленную ему свободу воли. С этих пор человек стал слабым и порочным, и поэтому его спасение отныне возможно лишь с помощью «божественной благодати, его освобождающей». Своими силами, без помощи божьей он не способен подняться, заслужить спасение. Оно даруется людям сверху, причем не всем, а только избранным. Августин не считает нужным объяснять, почему одни люди спасаются, а остальные обрекаются на проклятие. Это, по его мнению, - следствие немотивированного решения бога, смысл которого никому недоступен.

«Оказывается, - резюмирует этот аспект августиновской теории А. Ф. Лосев, - Августин настолько увлекается учением о благодати, что отождествляет ее с полным предопределением. Бог всемогущ и ни перед кем не отвечает. Он отвечает только

перед самим собой. Поэтому его решения не подлежат не только никакой отмене, но даже и никакому обсуждению. Получается, что если одни люди ввиду своей высокой жизни идут после смерти в рай, то все другие люди из-за своей погруженности в дурную жизнь идут в ад, и притом на все веки. Бог с самого начала, думает Августин, одним предназначил спастись, другим предназначил погибнуть. Испрашивать всемогущего и всеудрого Бога о том, почему он так поступил, никто не может, так как нет никого равного ему по мудрости и по всемогуществу...

Исторически это прямо-таки удивительная вещь. С одной стороны, Августином владеют максимально человеческие и максимально интимные чувства в отношении божества, когда человек и предает себя навеки божеству, и надеется на свое вечное спасение, и будет навеки спасен после избавления от греха при помощи божьей. И наряду с этим у Августина – грозный, неумолимый и одновременно неизбежный фатализм. У Августина и чисто христианская надежда на вечное спасение с помощью Бога, и чисто языческий фатализм, о преодолении которого не может быть и речи»[6].

Если учение о спасении у Августина сложилось как ответ на сочинения Пелагия, то к написанию своего труда «О граде божьем» его подтолкнули события 410 г. (взятие и разграбление Рима готами Алариха). Многие современники пытались истолковывать произошедшее символически. Христианские авторы усматривали в крушении «вечного города» заслуженную кару христианам за их грехи, а римские языческие историки приписывали эту катастрофу отказу римлян от поклонения своим богам (за это-де Юпитер справедливо лишил их своего покровительства).

Как первая, так и вторая точка зрения для Августина неприемлемы. И его книга «О граде божьем» явилась в известной мере критикой этих двух точек зрения. Прежде всего с помощью исторических примеров он пытается доказать абсурдность аргументации языческих противников христианства: задолго до катастрофы, когда Рим поклонялся своим богам, с ним случались вещи и похуже, а языческие божества не способны были их предотвратить. Вместе с тем, заявляет Августин, христианам также нет резона роптать. Да, они много претерпели, их дома и их имущества подверглись разграблению. Но все это не должно их тревожить, ибо у них есть надежное убежище на небе, и, следовательно, истинные христиане с потерей временных вещей обретают вечное наследство в виде спасения своих душ.

Более того, христианство не гарантирует своим приверженцам неперемного мирского успеха. Августин рисует историю двух градов: града божьего и града сатаны, града небесного и града земного, Иерусалима и Вавилона. Эти «два рода человеческого общения», «два разряда людей» отмечены двумя типами любви: «Двумя типами любви, - пишет Августин, - были основаны два града: земной град любви к самому себе, ведущий к борьбе с Богом, и небесный град любви Божьей, ведущий к борьбе с самим собой. Первый прославляется сам в себе, второй же прославляется в Господе. В одном граде правители и народы руководствуются любовью к власти, в другом же граде правители и подвластные служат друг другу в любви, одни повинуются в послушании, другие же руководствуются заботой о всех... Два града – это два разных общества людей. Одно предназначено к вечному царству с Богом, другое – к вечному страданию с дьяволом... Граждане рождаются в земном граде от природы, испорченной грехом, но они же рождаются в небесном граде по благодати, освобождающей природу от греха»[7].

Сочинение Августина «О граде божьем» оказало мощное влияние на христианскую культуру поздней античности и последующих эпох. Оно заложило основы для формирующейся христианской философии истории. Этот труд Августина

позже неоднократно использовался многими историсософами для создания религиозной версии исторического процесса.

Являясь литературным шедевром, автобиографическая повесть Августина «Исповедь» была написана им в 397 году. Считается, что эта книга имела многих подражателей, к которым зачастую по чисто формальным причинам причисляют даже Руссо и Толстого[8]. В «Исповеди» Августин отстаивает принцип бескомпромиссной правдивости человека перед самим собой. Последовательно анализируя свое поведение в раннем детстве, он обнажает свою душу без всякой утайки. Он даже пытается реконструировать те далекие воспоминания, которые подверглись инфантильной амнезии. В этом плане Августин напоминает З. Фрейда, предтечей которого его иногда считают. «Предвосхитив Фрейда, - считают американские фрейдисты Ф. Александер и Ш. Селесник, - Августин резко и прямо критиковал тех, кто лицемерно пытался умалить значение глубоко скрытых мотиваций, которые не воспринимались сознанием. Глубоко прочувствовав и осознав антисоциальные проявления психики, Августин был пессимистически настроен по отношению к природе человека, но он видел путь к преодолению врожденных слабостей в абсолютной преданности Божественному и полной зависимости от Бога как единственного источника целительного милосердия»[9].

Основополагающий вывод, к которому приходит Августин в своей «Исповеди», заключается в том, что исцеление от душевных мук и угрызений совести у человека произойдет лишь тогда, когда он осознает, как сказали бы мы сегодня, их подсознательную природу. Человек должен до конца быть правдивым перед самим собой, как если бы он поверял свои мысли, чувства и поступки самому богу. Таким образом, подобно тому, как в психоанализе Фрейда исцеление пациента достигается в процессе его доверительных бесед со своим психоаналитиком, так и у Августина «доверенным лицом» человека выступает бог, на волю и милость которого верующий должен всецело полагаться и рассчитывать.

3. Христианская философия средневековой Европы. Схоластика.

После крушения античного мира минуло несколько столетий, прежде чем в Европе стала пробуждаться философская мысль, правда, уже в форме схоластики. Ее начало приходится на IX век, а развитие продолжается до конца XV века. Как и ее предшественница – патристика, схоластика базировалась на религии, но в отличие от патристики, устанавливающей догматы, схоластика застала их уже готовыми.

Своей важнейшей задачей схоласты считали обоснование рациональным путем фундаментальных идей христианства и в дальнейшем их превращение в завершенную систему взглядов. Мир, по их мнению, не имеет самостоятельного значения по отношению к богу, сотворившему этот мир, а земная жизнь в свою очередь является всего лишь приготовлением к вечности. Объявив христианство основой государственного устройства, схоласты стремились закрепить в феодальном обществе Европы в качестве господствующего начала теократическую идею превосходства религиозного начала над светским, церкви над государством, теологии над философией.

В развитии схоластики принято выделять три этапа: 1) раннюю схоластику IX – XII вв., 2) зрелую (высокую) схоластику XIII в. и 3) позднюю схоластику XIV – XV вв.

Ранняя схоластика. На этом этапе философскую мысль схоластики представляют Иоанн Скот Эриугена (810–877), Ансельм Кентерберийский (1033–1109), Пьер Абеляр (1079–1142), мыслители Шартрской и Сент – Викторской школ. В схоластических исследованиях этого времени тон задают церковные школы (монастырские, епископальные и придворные), в которых наряду с Библией и литургическими текстами ведется обучение семи свободным искусствам: грамматике, риторике и диалектике (тривиум), геометрии, арифметике, астрономии и музыке (квадриум). Последним четырем дисциплинам в раннем средневековье не придавалось особого значения. И это обстоятельство усиливало значимость преподаваемых в рамках тривиума, прежде всего в диалектике, философских идей.

В философских трудах ранней схоластики на передний план выступает *проблема универсалий* (общих понятий). Особую актуальность спор об универсалиях приобрел в конце XI – первой половине XII в., когда к нему подключился ряд видных мыслителей во главе с Абеляром. Благодаря им оформился схоластический метод, в соответствии с которым при любой дискуссии вначале следует выслушать авторитетов, говорящих «за», и авторитетов, выступающих «против», а затем принять решение.

Отмечая заслуги Пьера Абеляра в формулировке данного метода, Коплстон ссылается на его работу «Sic et Non» («Да и нет»), в которой были собраны противоречащие друг другу библейские и теологические утверждения. «Историческое значение этого произведения, - считает Коплстон, - определяется тем, что оно сыграло важную роль в развитии схоластического метода, состоящего в формулировке различных мнений и обосновывающих их доводов и в попытке решить возникшие таким образом проблемы. Правда, в Sic et Non противоречащие друг другу или несовместимые утверждения обычно приводятся без какой бы то ни было попытки их гармонического соединения. Однако эта работа, несомненно, должна была дать студентам материал для размышлений и упражнений в диалектическом мастерстве»[\[10\]](#).

Основные моменты спора об универсалиях средневековье унаследовало от античности, где особенно в классическую эпоху между Платоном и Аристотелем и их последователями шли жестокие дискуссии о том, соответствуют ли общим понятиям (идеям) реальные предметы. В средние века спор об универсалиях концентрируется вокруг вопроса о том, существует ли объективное содержание у общих понятий или нет, а если существует, то в какой форме. Те мыслители, которые утверждали, что универсалии (общие понятия) существуют до вещей, назывались *реалистами*, поскольку, с их точки зрения, универсалии являются реальными, а понятия о вещах предшествуют вещам. *Номиналисты*, напротив, полагали, что универсалии не существуют реально, а являются лишь именами (лат. *nomina*), обозначением вещей.

Выражение «реализм» означало, что за физическими предметами кроются реальные виды в форме общих понятий. Номинализм же существенно отличался от реализма, поскольку номиналисты полагали, что понятия существуют в индивидуальном сознании людей, но независимо от него. Ядром номинализма было утверждение, что не существует ничего вне единичных вещей.

В раннем средневековье проблема универсалий, не будучи единственной и наиболее дискутируемой, тем не менее, являлась главной темой в философских обсуждениях первых схоластов. Под видом формально-логического вопроса они обсуждали основополагающие метафизические и эпистемологические идеи, касающиеся природы бытия и сущности познания.

Зрелая схоластика. В XIII веке в развитии схоластики наступает новый этап – этап великих средневековых систем. В этот период, обозначаемый обычно «золотым веком схоластики», она отмечена такими именами, как Альберт Великий (1193-1280), Фома Аквинский (1225–1274), Бонавентура (1221–1274), Сигер Брабантский (1240–1284), Роджер Бэкон (1214–1292) и Иоанн Дунс Скот (1266–1308).

Теперь важную роль в истории Европы начинают играть появляющиеся в различных городах университеты, усиливается влияние на общественную жизнь католической церкви и создаваемых под ее контролем монашеских орденов доминиканцев и францисканцев. Самыми выдающимися мыслителями этой поры были теологи, большая часть которых преподавала в тогдашних университетах.

Если в предшествовавший период «были античные аналоги, которым средневековые школы подражали и в чем-то их обновляли, то университет не имел своего прототипа. Такого рода корпоративных формаций и свободных ассоциаций учеников и наставников с их привилегиями, установленными программами, дипломами, званиями, не ведала античность ни на Западе, ни на Востоке...

Два эффекта, сопровождали деятельность университетов. Первый – это рождение некоего сословия ученых, священников и мирских людей, коим Церковь доверяла миссию преподавания истин откровения... Магистрам официально разрешалось обсуждать вопросы веры. Святой Фома, Альберт Великий и Бонавентура будут названы позже «докторами Церкви». Наряду с традиционными двумя властями – церковной и светской – явилась третья – власть интеллектуалов, воздействие которых на социальную жизнь со временем становилась все ощутимее.

Второй эффект связан с открытием парижского университета, куда стекались преподаватели и студенты все сословий. Университетское сообщество с самого начала не знало кастовых различий... И если в последующие эпохи университет обретает аристократические черты, средневековый университет изначально был «народным», в том смысле, что дети крестьян и ремесленников через систему привилегий (в виде низких цен за обучение и бесплатное жилье) становились студентами, взяв на себя ношу суровейших обязательств, неизбежных на этом тернистом пути. «Благородство» их не определялось более сословным происхождением, но зависело от наработанного культурного багажа»^[11].

В 1225 г. открывается Парижский университет (Сорбонна), деятельность которого способствовала подъему творческой активности, в том числе и в области философии. Этот подъем, длившийся примерно с 1230 по 1360 год, бы обусловлен прежде всего тем, что Сорбонна превратилась в это время в интеллектуальный центр, задававший общее направление развитию философской мысли Европы. Благодаря ее контактам с Оксфордским университетом, основанным несколько позже, затем университетом в Кельне, а также с папским двором в Авиньоне, еще одним важным центром тогдашней образованности, где трудилось много схоластов, имевших связи с Парижем и Оксфордом (эти контакты в соответствии с обычаями того времени осуществлялись благодаря миграции преподавателей и студентов из одного центра учебы в другой), влияние идей Сорбонны вышло далеко за пределы Франции. Не случайно особенно продуктивным оказалось творческое наследие тех философов, которые испытали на себе влияние нескольких университетских центров (Р.Бэкон, Альберт Великий, У. Оккам, И. Экхарт, И. Дунс Скот и др.).

Развитию философской мысли в немалой степени способствовало появление в университетах конкурирующих фракций и направлений. Различия в области интеллектуальной ориентации придавали университетам особенную философскую

окраску. К примеру, номиналисты задавали тон в Венском (основан в 1365 г.), Эрфуртском (1392), Краковском (1397) и Лейпцигском (1409) университетах. Кёльнский университет, созданный на основе доминиканской школы в 1388 г., стал оплотом томизма. В Сорбонне номиналисты периодически подвергались гонениям. Оксфорд же, напротив, придерживался преимущественно номиналистической концепции.

Огромное влияние на интеллектуальную жизнь Европы XIII века оказало приумножение знаний об аристотелизме, чему во многом способствовали арабские и еврейские переводы трудов Аристотеля. Приблизительно с середины этого столетия его влияние настолько усилилось, что он отодвинул на второй план Платона, который до этого опережал его по популярности. Под конец столетия католическая церковь признает Аквината высшим авторитетом в области ортодоксии, что в ещё большей мере закрепляет его ведущую роль в средневековой философии.

Горячим поклонником Аристотеля был Альберт Великий, который первый из великих схоластов ввел аристотелизм в контекст средневековой философской мысли. У Альберта в 1248–1252 гг. учился Фома Аквинский, продолживший его ориентацию на Аристотеля. К трудам этого античного философа, известным в то время, Аквинат сочинил ряд комментариев, а сам Аристотель стал для него образцом для подражания. Но хотя у Аристотеля отсутствовали важнейшие с христианской точки зрения положения (о творении мира, о бессмертии души, об управляющем историей божественном Провидении), Фома Аквинский доказывал, что философия великого грека вполне согласуема с принципами христианской веры.

Помимо исторического поворота от платонизма к аристотелизму средневековая схоластика XIII в. обязана Аквинату еще и тому, что, во многом благодаря ему, она пришла к фундаментальному допущению о необходимости установления необходимой связи между верой и разумом. Хотя Фома Аквинский признавал различия между теологией и философией и не склонен был уравнивать их в правах, тем не менее он предполагал, что истины веры и истины разума не могут противоречить друг другу, поскольку они находятся в гармонической согласии и поэтому должны взаимодополняться. Правда, это предположение у него обставлено рядом оговорок, смысл которых сводится к тому, чтобы признать известное первенство «божественной науки» (теологии) под философией (детисцем «естественного разума»).

«Эта наука (теология), - подчеркивает Фома Аквинский, - может взять нечто от философских дисциплин, но не потому, что испытывает в этом необходимость, а лишь ради большей доходчивости преподаваемых ею положений. Ведь основоположения свои она заимствует не от других наук, но непосредственно от Бога через Откровение. Притом же она не следует другим наукам, как высшим по отношению к ней, но прибегает к ним, как к подчиненным ей служанкам... И само то обстоятельство, что она (теология – В.С.) все-таки прибегает к ним, проистекает не от недостаточности или неполноты, но лишь от недостаточности нашей способности понимания: последнюю легче вести от тех предметов, которые открыты естественному разуму, источнику прочих наук, к тем предметам, которые превыше разума и о которых трактует наша наука (теология – В.С.)»[\[12\]](#).

Первенство веры над философией, по словам Фомы Аквинского, означает признание веры «высшей мудростью», на «служении» у которой, «признавая ее превосходство», должна находиться философия, являющаяся просто обычной «человеческой мудростью». Откровение не противоречит философии, оно лишь

доводит ее до завершения и совершенства. Синтез философии и теологии у Аквината достигался таким образом за счет того, что человеческий разум посредством использования философии открывал массу полезных знаний о мире и тем самым помогал вере придти к осознанию более возвышенных, божественных, истин откровения. Некоторые части вероучения могут быть доказаны при помощи разума, а другие ему недоступны. И в этом последнем случае ему на помощь должна придти вера. Она, к примеру, обосновывает такие таинства, как первородный грех, святая Троица, творение мира из ничего и т.п.

Интерпретируя достигнутую томизмом схоластическую идею синтеза откровения и разума, В. Татаркевич отмечал: «Некоторые истины превосходят разум, но ни одна ему не противоречит. Не может быть противоречия между откровением и разумом; двойственной истины об одной и той же вещи, с одной стороны, постигаемой откровением, а, с другой, выводимой через разум, быть не может, ибо любая истина, как истина откровения, так и естественная, исходит из одного источника: от Бога. Истина, которую Бог посылает миру посредством своей милости, дополняет, но не отменяет той, которую он делает доступной естественным путем.

На этой основе возникла простая концепция разграничения философии и теологии, придти к какой прежняя схоластика не решилась. Теология строит эту концепцию на основе откровения, философия – исключительно на принципах разума. Даже тогда, когда они говорят о тех же самых истинах, каждая трактует их иначе. Философия, если она служит теологии, то только в том смысле, что приготавливает к вере и ее защищает. Это разделение обеих дисциплин с этого времени было воспринято схоластикой: компетенции оказались поделенными, и в 1272 г. философский факультет в Париже запретил своим членам обсуждение теологических проблем»^[13].

Пересмотрев подход Августина, базирующийся на признании возможности спасения человека исключительно посредством божьей благодати, Фома Аквинский устранил из католической доктрины неудобные для нее выводы. Учение Августина вело к мысли, будто спасение дается не всем, а лишь избранным, которых бог произвольно одаряет своей благодатью. Получилось, что за дела людей, независимо от того, каковы они (плохие или хорошие), ответственен сам бог, а, следовательно, бессмысленно наказывать одних и вознаграждать других. Из этой тупиковой ситуации Фома Аквинский нашел достойный выход. Он объявил, что бог дает человеку свободу воли и тем самым предоставляет ему право самостоятельно принимать решения и нести за них ответственность.

После смерти его душа будет держать ответ перед Всевышним. Осознание этого должно побуждать верующего совершать в земной жизни благие дела. Таким образом, Фоме Аквинскому удалось с одной стороны, не умаляя всемогущества божьего, признать факт наличия в мире зла, а с другой, признав за верующими определенную свободу в своих действиях, скрыть им ведущий к спасению путь.

Завершают период зрелой схоластики Р. Бэкон и Дунс Скот. Первый из них в ряду великих схоластов XIII века – фигура необычная и даже в определенном отношении исключительная. Будучи противником клерикалов (в результате их интриг его в 1278 г. даже бросили в тюрьму), Р. Бэкон последовательно отстаивал идею отделения теологии от светских наук. Он с сарказмом высмеивал теологов, которые, по его словам, хотят всех и всему обучать, хотя сами ничего не знают. Опыт, эксперимент и математика им признавались краеугольными камнями научного знания; лишь основанная на опыте наука, по его мнению, приближает человека к

истине. «Он призывал ученых своего времени перейти от авторитетов к вещам, от мнений к источникам, от диалектики (споров) к опыту, от книг к природе, истинно великими философами он считал Аристотеля, Авиценну и Аверроэса. Он исследовал также законы отражения и преломление лучей, явления атмосферного преломления лучей, занимался изготовлением оптических инструментов; высказал много идей, предвосхитивших некоторые позднейшие открытия (например, создание выпуклых стекол и пороха); таким образом, можно признать его первым естествоиспытателем средневековья. Однако в его взглядах определенную роль играли также моменты мистики, астрологии, алхимии, магии (попытки найти эликсир жизни и т.д.). Тем самым его значение как мыслителя, опережающего свое время, нельзя переоценивать»[\[14\]](#).

Последним великим схоластом XIII в. был Иоанн Дунс Скот, шотландский францисканец, обучавшийся, а затем преподававший в Оксфорде. В 1304 г. он перебрался в Париж, где получил звание доктора теологии. Незадолго до смерти его отзывают в Кёльн, где через год он умер в еще относительно молодом возрасте.

Восприняв от Фомы Аквинского схоластическое учение, Дунс Скот однако, пришел к принципиально иным, нежели тот, выводам. Отвергая томистскую установку на применение философии с теологией, Скот высказывался за их размежевание посредством уточнения сфер влияния разума и веры. Под опекой теологии философия не улучшается, а теология, использующая инструменты философии, не становится от этого более убедительной. Философия в деле спасения столь же бессильна, как и теология в области разъяснения истин разума. Разделяя некоторые теологические тезисы (о начале мира во времени, бессмертии души и другие), Дунс Скот считал рациональные доводы, доказывающие их наличие, недостаточно взвешенными и склонен был признавать их истинами откровения, принимаемыми исключительно на веру, с отнюдь не истинами разума, доказываемыми с помощью логических аргументов. Тем самым Дунс Скот облегчил последующим поколениям философов задачу отделения науки от теологии. К постижению истин откровения, ускользающих от разума и неподвластных ему, по его мнению, следует приходить не посредством доказательств, а через осознание необходимости спасения как высшего повеления, даваемого богом человеку.

4. Отличительные особенности средневекового стиля мышления

С утверждением схоластики в европейской философии средневековья сложился и стал преобладающим особый стиль мышления, резко отличающийся от античной манеры философствования. На смену строго выверенным, реалистическим рассуждениям древних мыслителей, не признающих, как правило, помимо доводов разума никаких других авторитетов, пришло философствование, насквозь пропитанное религиозно-мистическим духом, склонившее голову перед могущественными церковными институтами и религиозными традициями. Свойственный античным философам свободный полет фантазии сменился сухим, бесстрастным педантично-академическим рассуждением средневековых теологов, сознательно наступающих на горло собственной песне, во имя высших «божественных» соображений добровольно приносящих в жертву красоты и прелести обычной человеческой речи.

Этому способу философствования присущи были следующие отличительные особенности: 1) обязательность ссылок на древние авторитеты, приписывание последним особой, исключительной силы и значимости, 2) использование в качестве доказательств наряду с серьезной аргументацией, а то и вместо нее «доказательства

чудом», 3) своеобразный символизм мышления, подталкивающий философов к неустанным поискам в вещах и явлениях окружающего их мира скрытой, потаенной истины, 4) стремление к выработке универсального, всеохватывающего знания о мире и 5) традиционализм и схематизм мышления, проявляющийся в его закрепощенности окостенелыми, довлеющими над содержанием формами.

Ссылка на авторитеты (Библию, «отцов» христианской церкви, на античных и арабских философов) в средние века была обязательной. К новым идеям, не подкрепленным древностью, относились в это время с подозрением. Изобретать считалось безнравственным и греховным. Это нередко приводило к печальным последствиям: средневековый философ не столько заботился о разработке собственной системы аргументации, сколько занимался поиском в древних текстах цитат и высказываний, которые могли бы подтвердить его точку зрения.

«Прежде всего, - отмечает французский исследователь средневековья Жак Ле Гофф, - хотелось опереться на прошлое, на опыт предшественников. Подобно тому, как Ветхий Завет предшествует Новому и служит основанием для него, поведение древних должно было обосновать поведение людей нынешних. Если и можно было предположить что-то определенное, так только то, что могло найти подтверждение в прошлом. Особенное значение придавалось тем, кого считали авторитетами... Высшим авторитетом являлось Писание; к нему прибавлялся авторитет отцов церкви. На практике этот всеобщий авторитет воплощался в цитатах, которые как бы превращались в «достоверные» точки зрения и сами начинали, в конце концов, играть роль «авторитетов». Поскольку суждения авторитетов часто были темны и неясны, они прояснялись глоссами, толкованиями, которые в свою очередь должны были исходить из «достоверного автора»[\[15\]](#).

К авторитетам прибегали, по всей видимости, в той мере, в какой они не противоречили собственным воззрениям писавшего. Алену Лилльскому принадлежит ставшая крылатой фраза, что «у авторитета нос из воска, и форму его можно изменить в любую сторону» По всей вероятности, авторитетами для интеллектуалов средневековья становились такие неожиданные авторы, как языческие и арабские философы... В X в. арабские писатели были до такой степени в моде, что Аделард Батский не без лукавства признавался, что многие свои собственные мысли он приписывал арабам, чтобы они лучше воспринимались читателями.

Касаясь следующей особенности средневекового философского мышления, Жак Ле Гофф пишет: «К доказательству авторитетом, то есть доказанной древностью, прибавлялось доказательство чудом. Средневековые умы привлекало совсем не то, что можно было наблюдать и подтвердить естественным законом, регулярно происходящим повторением, а как раз, наоборот, то, что было необычно, сверхъестественно или, уж во всяком случае, ненормально».

Мышление символами, как еще одна особенность философии и вообще всей культуры средневековья, предполагало рассмотрение предметов материального мира как изображения чего-то им соответствующего в сфере более высокого бытия. Мыслить означало открывать скрытые символы, непрерывно «священнодействовать», искать ключи от дверей в скрытый мир, к спасению. Отсюда проистекала своеобразная вещность средневекового мышления, т.е. приписывание абстрактным идеям предметного существования, что порой приводило к настоящему фетишизму, к смешению символа с символизируемым. Средневековье не мыслило абстракции без ее конкретного воплощения. Назначение философии сводилось к раскрытию символического значения окружающей действительности.

Характеризуя эту черту средневекового мышления, русский медиевист, автор блестящих работ по истории средневековья П.М. Бицилли (1879-1953) писал: «Все что видит средневековый человек, он старается истолковать самому себе символически. Все окружающее его полно особого значения, таинственного смысла, и в соответствии с этим отношением к действительности он создает свою науку о ней... Вещи не просто могут служить символами, не мы вкладываем в них символическое содержание; они суть символы, и задача познающего субъекта сводится к раскрытию их истинного значения.

При этом постоянном напряженном всматривании в видимый мир, для того, чтобы прозреть его невидимую сущность, при неустанном сопоставлении земного и небесного, в конце концов, стирается грань, разделяющая оба мира. На символы переносятся свойства символизируемого в такой полноте, что символ не только становится объектом поклонения, но и наделяется силой, присущей тому, что он символизирует. Отсюда склонность приписывать некоторым вещам, символам особую, магическую силу.

Духовному смело приписываются физические свойства... Так перекидывается мост между обоими мирами. Символическое мышление преодолевает пропасть, их разделяющую.

Что касается *универсализма* европейской средневековой философии, то эта ее черта нашла наиболее полное воплощение в так называемых «суммах», своеобразном жанре философской литературы, в которой огромный по объему материал приводился к единству каким-то одним общим замыслом. Наиболее значительными произведениями этого типа были «Сумма о тварях», «Сумма теологии» Альберта Великого, «Сумма против язычников» и «Сумма теологии» Фомы Аквинского, «Сумма логики» Оккама.

Это тяготение к универсальности, обнаруживающееся, прежде всего, в стремлении охватить мышлением мир в целом, представить его как некоторое законченное целое, всеединство, приводило европейских средневековых мыслителей к абсолютистскому мировоззрению с явно просматривавшимися тоталитарными притязаниями.

«Идея единства, - замечает П.М. Бицилли, - до такой степени гипнотизирует мысль, что самое слово «единство» приобретает магическое значение одним из доказательств исключительного превосходства католической церкви является именно то, что она «кафолическая», вселенская, т.е. единая, единственная, следовательно, единая истинная. В мире идей нет места мнениям, личным взглядам: есть только «истины» и «заблуждения». Всякая истина - догмат, и кто обладает ею, может и должен навязать его другому. «Догматизм» и «якобинизм» - родные братья»[\[16\]](#).

Традиционализм был важнейшей особенностью не только философского мышления средних веков. По существу вся культура этой эпохи отличалась известной стереотипностью и формализмом. Средневековые мыслители стремились уловить и втиснуть вечный поток мысли в некоторые завершённые формы, отступление от которых считалось не допустимым, а нередко - предосудительным и греховным.

По этому поводу Л.П. Карсавин замечал: «Средневековье верит в абсолютную истинность даваемых разумом «определений» идеи, в полную её постигаемость и осуществимость, вместе с «дурной бесконечностью» отвергая всякую относительность своих «форм». Поэтому по природе своей оно явственнее тяготеет к норме, традиции, авторитету, чем не опознавшая в «дурной бесконечности» своего авторитета современность...

Власть «формы», т.е. и формы собственно и формы - традиции, прослеживается во всех сторонах средневековой жизни и мысли, не только в схоластике. Социально-экономические и политические отношения тяготеют к быстрому закреплению их в «обычае», и только что возникший город выливается в феодальные традиционные формы и в новые, им создаваемые, которые тотчас же стремятся окостенеть. Государство осмысляется, как феодальное. Правосознание до XII в. целиком живёт в формализме и символизме традиции, сменяемой возрождающейся античной. Форма застигает содержание и самодовлеет, как часто самодовлеет и диалектическая техника, уродующая труды поздних схоластиков»[\[17\]](#).

Отмеченные выше особенности философского мышления средневековья не только наложили отпечаток на характер и содержание европейской философии, но и серьезно повлияли на ее взаимоотношение с наукой. Более того, сложившиеся в недрах средневековой философии Европы мировоззренческие принципы и ориентиры оказали существенное влияние на характер научных исследований, в результате чего наука в это время оказалась во власти таких же условностей и предубеждений, как и те, что сковывали, ограничивали философские поиски. Средневековые ученые Европы, вместо того, чтобы искать разгадки природных явлений на пути свободных творческих поисков, подкрепляемых опытом и экспериментами, ссылались на Аристотеля и Платона, врачи диагностике, поиску лекарственных препаратов предпочитали «авторитетное» мнение древнеримского врача Галена.

В средние века в Европе в плачевном состоянии оказываются естественные науки. Изучение природы не поощряется, а нередко и осуждается. Считалось, что оно отвлекает человека от познания Бога. Средневековая философия Европы исходила из того, что Бог творит природу и даже способен действовать вопреки ее законам. В результате природа перестает быть основным предметом познания. Основное внимание сосредотачивается на познании Бога и бессмертной человеческой души.

Для развития частных наук в Европе не доставало, впрочем, и необходимых «инструментов». Не были выработаны научные методы познания. Средневековые ученые не научились экспериментировать, не признавали индукцию. Поэтому не удивительно, что в это время в Европе так мало было сделано в сфере разработки основ научного познания и еще меньше в области практического использования даже тех скудных знаний, которые были добыты.

5. Арабская и еврейская философия средневековья: основные тенденции развития

а) Арабские мыслители

Хотя все три вышеназванные ветви средневековой философии (христианско-европейская, еврейская и арабская) развивались в основном автономно, все же ни одна из них не смогла избежать заметного влияния со стороны двух других.

Арабская философия развивалась под сильнейшим воздействием античной, прежде всего древнегреческой философии. В свою очередь свежую струю в христианскую философию средневековой Европы внесли прежде всего арабские мыслители. Не столь значительное, но все же довольно серьезное влияние на нее оказала и еврейская философия (в основном через Маймонида).

Контакты между христианскими, арабскими и еврейскими философами резко усилились в период крестовых походов (1096-1270). Благодаря евреям, переводившим на латынь античных и мусульманских мыслителей, Европа впервые познакомилась со

многими философскими трудами Древней Греции и арабского Востока. Через арабов и евреев христианская Европа в средние века узнала свое собственное великое греко-римское прошлое, основательно подзабытое в «века мрака». Арабская философия не была делом лишь арабских народов. Помимо них ее развивали и некоторые неарабские народы, говорящие на арабском языке и исповедовавшие ислам, - иранцы, берберы (мавры), турки и египтяне. Подобно латинскому языку в Западной Европе, арабский язык был языком религии, философии и науки в странах Ближнего и Среднего Востока, в Северной Африке и Испании.

Некоторые исследователи предпочитают вести речь не об арабской, а о мусульманской философии. Но такой подход страдает известной неточностью, поскольку в этой философии исламский элемент не был единственным. Она представляла довольно причудливую смесь исламского религиозного учения с древнеиранским мировоззрением и философскими идеями древнегреческого и даже индийского происхождения. К тому же отдельные элементы философских учений, получившие позже широкое распространение в среде арабов, зарождались еще в домусульманскую эпоху.

При своем распространении, особенно в Малой Азии, ислам наталкивался на очаги античной культуры. Поэтому, когда творцы исламской доктрины приступили к разработке основ собственного философского учения, они не нашли ничего лучшего, как использовать для достижения этой цели богатейшее наследие античной мысли. Многие сочинения древнегреческих философов были переведены вначале на сирийский, а затем на арабский языки.

На этом фоне даже уничтожение богатейшей античной библиотеки в Александрии при халифе Омаре (634-644 гг.) предстает скорее как досадный эпизод, случившийся в самом начале исламской эры, когда еще не сложились те традиции, которые позже будут определять отношение арабов к античной культуре.

Английский историк А. Тойнби, ссылаясь на своего соотечественника З. Гиббона (1737-1794), автора «Истории упадка и разрушения Римской империи», так описывает случившееся: «А в сирийском мире халиф Омар, бывший истинным реформатором сирийского универсального государства, в ответ на запрос одного из своих военачальников, только что захвативших Александрию и не знавших, что им делать с александрийской библиотекой, сказал: «Если писания греков согласуются с Книгой Бога (т.е. с Кораном), то они бесполезны и их хранить нечего; если же не согласуются, тогда они опасны и их тем более следует уничтожить... Согласно легенде, библиотека, которая собиралась в течение девяти столетий, была пущена на растопку общественных бань»[\[18\]](#).

К тому же некоторые ближневосточные страны соприкоснулись с античной культурой еще до появления в них ислама. Первой из них стала Сирия, где творили такие видные местные неоплатоники как Порфирий и Ямвлих. Также до появления ислама в V-VI вв. в сасанидском Иране возникают философские школы в Нисибине и Гундишатуре, в которых трудятся ученые - после закрытия императором Юстинианом в 529 г. последней неоплатоновской философской школы в Афинах. Они осуществляли переводы философских и научных трудов с древнегреческого на сирийский и среднеперсидский язык.

Процесс освоения античного наследия бурно прогрессирует на Ближнем и Среднем Востоке уже в мусульманскую эру, особенно в странах Багдадского халифата в период правления династии Аббасидов (750-1258 гг.), которая в это время становится покровительницей античных традиций в области философии.

«Через несколько лет после прихода к власти Аббасидов, при халифах Мансуре и Мамуне, - отмечает известный французский исследователь ислама Анри Массэ, - появляется один элемент, чуждый исламу, - греческая философия. Несториане перевели с сирийского на арабский произведения древних писателей, сначала - трактаты по медицине, затем философские трактаты. Трудно преувеличить значение работы этих переводчиков: они дали арабам, людям скорее лирического, нежели критического склада, образцы построения доказательств - оружие, пользованию которым научат их иранцы, обладающие большей изощренностью. Эта философия, по правде говоря, получилась из странной смеси, образовавшейся главным образом в Александрии в период эллинизма. Это было сочетание аристотелизма (философии логического рассуждения, основанного на опыте) и платоновского идеализма, наполненного восточным мистицизмом»[\[19\]](#).

Образование Арабского халифата, простиравшегося в конце первой трети VII в. от Туркестана до Испании, привело к появлению нескольких очагов исламской культуры: в центре - Мекки, на востоке - Багдада, на Западе - испанской Кордовы.

Благодаря поддержке, оказываемой ученым халифами, сначала на Востоке, а затем и в западных областях арабского мира, особенно в мавританской Испании, бурно развиваются науки, в том числе и философия.

В процессе своих завоеваний арабы соприкасаются в покорённых странах с культурой населяющих их народов. Стремясь обосновать исламскую теологию, мусульманские учёные и философы используют работы греков, прежде всего Платона и Аристотеля, труды которых они усердно изучают, переводят и комментируют. Благодаря арабам сохранилась значительная часть античного философского наследия. Уже в начале IX в. Багдад славился своими школами и библиотеками, книжными лавками и научными кружками. Кстати, одним из условий мира с Византией было обязательство передавать арабам по одному экземпляру всех наиболее выдающихся греческих книг. В Багдаде, прежде всего при заложенном, халифом аль-Мамуном (813-833) «Доме мудрости», трудилась большая группа учёных, переведивших на арабский язык и комментировавших труды античных философов и учёных, в частности произведения Платона и неоплатоников, Аристотеля и его комментаторов, врачей Гиппократ и Галена, классические работы по математике и астрономии Евклида, Архимеда и Птолемея. При этом изучение греческих философов шло ретроспективно: начиная с эпигонов и комментаторов и заканчиваясь классиками. В большинстве случаев переводчики пользовались неоригинальными текстами, а сирийскими переводами.

Второй центр арабской образованности возник на западе арабского мира - на Пиренейском полуострове, в Испании, почти вся территория которой, за исключением небольшого района на севере, уже в начале VIII в. оказалась захваченной арабами. В результате арабская наука и философия разветвляются на два потока: восточный и западный.

Столица образовавшегося в Испании Кордовского халифата - Кордова представляла собой один из богатейших и развитых городов Европы; сюда стекались книги со всего света, а труды сирийских и иранских авторов издавались здесь иногда раньше, чем на родине. Рассказывают, что халиф аль-Хаким II, библиотека которого насчитывала 400 тысяч томов, только за одну из рукописей заплатил тысячу динариев золотом.

После того, как в первой половине XIII в. в сражениях с наступающими христианскими войсками мавры потерпели поражение и были вытеснены с

Пиренейского полуострова (они смогли удержать лишь Гренаду, которой ещё целых два столетия удавалось сдерживать натиск христиан), мусульманской философии здесь приходит конец.

Огромное влияние на культуру и философию мусульманских стран оказала наука. Если в христианской Европе наука в средние века находилась в плачевном состоянии и даже нередко преследовалась, то в арабском мире период с VIII по XII век был временем её расцвета. Сначала Багдад, а затем испанская Кордова были по существу признанными научными столицами мира. Арабы заложили основы таких наук как тригонометрия и алгебра. Они развивали астрономию, химию, географию, зоологию, ботанику и медицину. Одни из первых в мире обсерваторий были сооружены арабами - в Багдаде и Дамаске. Благодаря им арабские астрономы создали карты звездного неба, открыли много новых звёзд. Правда, научные поиски у мусульманских учёных зачастую сочетались с религиозно-мистическими. Астрономию сопровождала астрология, химию дополняла алхимия и т.д. Постепенно в научных трудах арабов начинает превалировать религиозно-мистический подход. В Персии мусульмане познакомились с индийской культурой. Из санскритских сочинений они приобрели первые познания в астрономии. Около 830 г. Мухаммед аль-Хорезми, арабский математик и астроном, переводчик санскритских текстов, опубликовал трактат, который в XII в. был переведён на латинский язык. Из него европейцы впервые узнали о том, что теперь называют арабскими цифрами, но что правильнее было бы назвать «индийскими» цифрами.

Следует отметить, что развитие науки у арабов в средние века, как правило, шло в паре с развитием философии. В результате в мусульманском мире в это время появился такой важный феномен, как теснейший союз науки и философии, феномен, которого в то время не знала практически ни одна другая часть света, включая и христианскую Европу, где науки владели жалкое существование, а философская мысль развивалась, как правило, вне связи с наукой или даже в противовес ей.

Немецкий историк А. Штёкль обращал внимание на сложившуюся в среде виднейших арабских мыслителей тенденцию к сочетанию своих философских занятий с изысканиями особенно в области медицины. «Сирийские христиане, - замечает А.Штёкль, - служили у арабов в качестве врачей; они перевели сначала медицинские сочинения, но скоро перешли и к философской литературе, а так как аристотелевская философия с её преобладающей натуралистической тенденцией была особенно сродни медицинской науке, то к ней-то, именно и обратились переводчики. Первоначально они переводили аристотелевские сочинения на сирийский язык и уж потом - на арабский. Благодаря этому обстоятельству философия Аристотеля нашла приют у арабов в связи с медициной; впоследствии эта связь также сохранялась в большей или меньшей степени, выражаясь, между прочим, в том, что известнейшие арабские философы почти всегда были в то же время и знаменитыми врачами»[\[20\]](#).

На протяжении нескольких столетий, вплоть до XIII в., арабы выступали в роли посредников, через которых христианская Европа знакомилась с философским наследием античности. Произведения древнегреческих философов, снабжённые арабскими комментариями и переведённые на древнееврейский язык евреями Испании и Южной Франции, были затем переведены на латинский язык и проникли в Европу. Так ислам стал звеном цепи, связывающей античную и европейскую мысль, и сыграл свою весьма значительную роль в истории цивилизации.

«Арабская философия как оригинальная система мысли, - считает Б. Рассел, - не имеет важного значения. Такие мыслители, как Авиценна и Аверроэс, являлись по

преимуществу комментаторами. В целом же взгляды философов, в большей мере интересовавшихся наукой, были заимствованы в логике и метафизике у Аристотеля и неоплатоников, в медицине - у Галена, в математике и астрономии - из греческих и индийских источников; у мистиков религиозная философия также имела примесь старых персидских верований. Авторы, писавшие на арабском языке, обнаружили известную оригинальность в математике и химии, в последнем случае как побочный продукт алхимических исследований. Мусульманская цивилизация в свои великие дни достигла замечательных результатов в области искусств и во многих областях техники, - но обнаружила полную неспособность к самостоятельным умозрительным построениям в теоретических вопросах. Её значение, которое никоим образом нельзя недооценивать, заключается в роли передатчика. Античную и новую европейскую цивилизации разделяют века мрака. Мусульмане, будучи лишены умственной энергии, необходимой для новаторства, сохранили аппарат цивилизации: образование, книги и учёный досуг»[21].

В процессе развития в арабской философии в средние века возникло несколько направлений. Среди них можно выделить три наиболее значимых: 1) арабских перипатетиков, 2) ортодоксальных теологов (мутакаллимов) и 3) мистиков.

1. К *перипатетикам* принадлежало подавляющее большинство арабских философов VIII-XII вв. как на Востоке, так и на Западе. Основателем этого направления в арабской философии был *Абу-Юсуф аль-Кинди* (умер ок. 870 г.), переводчик и комментатор Аристотеля. Этот первый значительный перипатетик в арабском мире довольно рано отошел от чистого аристотелизма и перешёл на позиции неоплатонизма. В X в. ведущим аристотеликом был *аль-Фараби* (870-950 гг.). В этом же веке появляется и религиозно-мистическая секта «*братьев чистоты*», члены которой стремятся соединить идеи последователей Аристотеля и неоплатоников с догматами Корана.

Вслед за этой начальной стадией перипатетическая школа арабов входит в период своего расцвета. Тогда-то трудились наиболее известные её представители: в XI в. Авиценна, а в XII в. - Аверроэс.

«Когда арабы познакомились с греческой наукой, - отмечает польский историк философии В. Татаркевич, - их теологические дискуссии отнюдь не прекратились, а переплелись с другими, более философскими. С этих пор большая часть арабских мыслителей принялась решать свои проблемы, оглядываясь на греков. Своим наставником они избрали Аристотеля. Но перипатетизм был изувечен неверными переводами и произвольными комментариями. Они ссылались на Аристотеля, но фактически чаще всего использовали неоплатоников. Среди арабов были как перипатетики, так и платоники, но даже перипатетики были пропитаны доктриной Плотина. В арабской философии, как правило, было принято вставлять в рамки аристотелевского дуализма связующие элементы, объединяя всё это в единую систему.

Были две важнейшие причины, склоняющие арабских философов к неоплатонизму; одна внешняя, свою страсть к философским занятиям, арабы заимствовали у сирийцев, среди которых господствовал неоплатонизм («сирийская школа»); другая же причина была внутренней: среди арабов явно преобладали теологические интересы, для удовлетворения которых из всех древних систем наиболее пригодной оказалась неоплатоновская система. Впрочем, этот перевес платоновского элемента над аристотелевским роднил арабскую философию с христианской философией этой же эпохи»[22].

2. Этой аристотелевско-неоплатоновской концепции, явно преобладавшей среди арабских философов, ортодоксальные теологи, *мутакаллимы*, противопоставили свою собственную концепцию мира, основанную на иных, нежели у греческих мыслителей, философских принципах, концепцию, которая как они считали, более близка Корану. Они-то и образовали второе течение в арабской философии. Эти арабские ортодоксы, хотя и считали своей единственной задачей точно следовать Писанию, тем не менее создали оригинальное мировоззрение. Мир они представляли состоящим из разрозненных атомов, единство и связи между которыми поддерживаются исключительно благодаря богу. Причиной всего того, что происходит в мире, является также один только бог. Поэтому любое действие есть делом бога. Он-то придаёт атомам их свойства и движет ими. То, что присуще вещам, свойственно и человеку: сам по себе он не способен ничего сделать, за него всё делает бог; человек, следовательно, является лишь пассивным орудием божества.

Свобода бога равна произволу, она абсолютна и безгранична, не связана никакими рациональными соображениями или моральными предписаниями. Бог не потому так поступает, что это разумно или хорошо, а, напротив, всё, что делает бог, является мудрым и хорошим. Даже если бы он пожелал действовать иначе, то и тогда в его действиях не было бы ничего предосудительного.

Следствием такой позиции мутакаллимов было отрицание объективных этических норм.

Поскольку только бог действует, а его творение - не действует, следовательно, человеческая воля не может противиться воле божьей, предписания же бога не могут встречать сопротивления. Будучи не способными противодействовать божественным распоряжениям, люди должны принимать их как неумолимый фатум. Таким образом, мутакаллимы провозглашали фатализм.

3. Что касается арабских *мистиков*, представлявших третье течение в арабской философии, та на них огромное влияние оказало учение мистической секты суффитского толка. Это течение появилось в XI в. Его вождём был аль-Газали (1059-1111). Это был одновременно выдающийся философ и враг философии. После себя он оставил два главных труда: «Устремления философов» и «Опровержение философов». В первом из них он представил доктрины философов, а во втором - раскритиковал их.

Решительным образом, подобно тому, как это позже сделал Декарт, он подверг критике всю совокупность человеческого знания. В математике, логике и физике он находил ещё определённые достоинства, а в философии усматривал одни лишь ошибки. В то же время аль-Газали, явно склоняясь к мистицизму, единственно надёжный способ познания усматривал в мистике и откровении. Тем самым он стал в мусульманском мире родоначальником ортодоксального мистицизма.

В процессе своего развития арабская философия разделилась и по географическому признаку, в результате чего в ней образовались две значительные ветви: восточная, с центром в Иране, к которой принадлежал величайший систематизатор арабской философии Авиценна, и западная (мавританская Испания), виднейшим представителем которой стал Аверроэс.

Авиценна был приверженцем неоплатонизма, принципы которого он использовал при интерпретации взглядов Аристотеля. Зато живший на столетие позже Авиценны Аверроэс предпринял попытку возвратиться к «чистому» Аристотелю.

Авиценна (араб. Ибн-Сина, 980-1037 гг.), знаменитый ученый, философ и врач, представитель восточного аристотелизма, проживал в Средней Азии и Иране, занимая должности врача и визира при нескольких правителях. Уже древние ученые считали его «самым выдающимся из мусульманских философов».

В 1950 г. в ознаменование тысячелетия со дня его рождения египетская национальная библиотека опубликовала перечень хранимых ею трудов философа и комментариев к ним (более 150 наименований).

Наиболее известны труды Авиценны по философии и медицине. Его философские взгляды на протяжении нескольких столетий привлекали внимание западных мыслителей, а его книги были в числе наиболее значимых первоисточников по философии. В области медицины его капитальный труд «Канон врачебной науки» к концу XII в. был переведен на латинский язык и вплоть до конца XVII в. служил справочником на медицинских факультетах европейских университетов.

Философские труды Авиценны оказали влияние на формирование мировоззрения выдающихся представителей христианской схоластики - прежде всего Альберта Великого, Фомы Аквинского, Иоанна Дуне Скота.

Типичным для арабов способом Авиценна перенес центр тяжести с мира на Бога и на его отношение к миру. Поскольку в этом арабский мыслитель не мог опереться на мысль Аристотеля, в трудах которого на этот счет содержались лишь отрывочные высказывания, он вынужден был их восполнять, опираясь на неоплатонизм.

Авиценна трактовал мир с позиций теоцентризма, но совершенно иначе, чем христианская метафизика. Во-первых, он считал, что мир был создан из материи, а не из ничего (как у христиан). Во-вторых, он признавал мир вечным (хотя он и создан, но создан навеки).

Будучи одновременно врачом и философом, Авиценна особый интерес проявлял к естественным наукам, а в философии представлял ярко выраженное рационалистическое направление. Труды Авиценны, нацеленные на рационалистическое истолкование мира, позволили ему занять видное место в истории человеческой мысли. Открывая новые пути в медицине, естествознании и философии, он вступил в острый конфликт с официальной доктриной ислама. Мусульманские богословы (в частности, Газали) обвиняли Авиценну в ереси и даже атеизме.

Авиценна был по существу последним значительным философом в странах Арабского Востока. После его смерти лишь в мавританской Испании продолжал еще действовать влиятельный центр арабской философской мысли, в котором в основном переводили и комментировали сочинения Аристотеля. Отсюда влияние аристотелизма распространялось далеко за пределы Пиренейского полуострова, ускоряя процесс рецепции учения Стагирита на западе Европы. Здесь жил и творил крупнейший арабский философ Аверроэс, под влиянием которого оформилось течение европейских аристотеликов - «аверроистов».

Если Авиценну нередко называют королем философии на Востоке, то королем философов арабского Запада по праву считается *Аверроэс* (араб. Ибн-Рушд, 1126-1198 гг.). Он родился в испанской Кордове, проживал в Марокко и в городах Андалузии - Севилье и Кордове, занимал должности врача и судьи при дворе Альмохадов. Умер в Марокко.

Под руководством своего отца, великого кадия (судьи) Кордовы, Аверроэс изучал мусульманское богословие и право, а также арабскую литературу. Затем он увлекся медициной, изучал математику, астрономию и филологию. Однако в

медицине, как и в области естествознания вообще, он не достиг тех высот, до которых поднялся Авиценна. Зато собственно философское творчество Аверроэса оказалось столь же значительным как и философия Авиценны.

Он пытался соединить учение Аристотеля с исламской теологией и был автором целого ряда комментариев к трудам Аристотеля, которые принесли ему такую известность, что его нередко называли «комментатором», подобно тому, как Аристотеля - «философом». В отличие от Авиценны, который в основном «пересказывал» Аристотеля. Аверроэс стремился к более точной передаче мыслей древнегреческого философа, прибегая к дословному цитированию его трудов.

Аверроэс прокомментировал все известные на тот час в арабо-язычном мире произведения Аристотеля, за исключением «Политики». Помимо этого он составлял комментарии и к трудам других античных и арабских ученых и философов, в частности, к «Государству» Платона, к работе «О разуме» Александра Афродизийского, к трактатам по логике философа и ученого-энциклопедиста Востока Аль-Фараби.

Однако было бы упрощением сводить все философское наследие Аверроэса лишь к интерпретации взглядов Аристотеля. Он дал целый ряд новых решений философских проблем. Среди них наиболее известной оказалась разработанная им в полемике с мусульманскими богословами теория двойственной истины. Кстати, античная философия этой теории еще не знала, а на христианском Западе она начинает распространяться французскими аверроистами (Сигар Брабантский и др.), начиная с XIII в., т.е. практически столетие спустя после того, как ее выдвинул Аверроэс.

В рамках этой теории Аверроэс высказывал своеобразную точку зрения на соотношение религии и философии. По его словам, религия провозглашает то же самое, что и философия, только в образной форме. Немногие умы способны понять философскую истину, для остальных истина доступна лишь в религиозной форме.

Аверроэс подробно анализирует отношение к проблемам веры рядовых верующих, теологов и философов. Первые, считает он, принимают истины веры без какой-либо аргументации: вторые на канве веры стараются вязать узелки своих диалектических рассуждений, которые, к сожалению, лишены точности и доказательности; и, наконец, третьи (философы), принимают истины веры, основываясь на более надежных доводах разума. Только последние в состоянии доказать, что вера и философия лежат в одной и той же плоскости и могут полностью согласовываться, стоит только очистить веру от теологических злоупотреблений.

Ведь религия не дает никаких новых истин, которых философ не смог бы самостоятельно постичь. Если же что-то действительно непостижимо для разума, то лишь потому, что оно носит случайный и несущественный характер. То же, что существенно, разум всегда сумеет обнаружить в любой теории, ибо областью разума, а, следовательно, философии, являются истины, а областью веры - моральные предписания. Первые носят теоретический, спекулятивный характер, вторые являются практичными, прагматичными.

И те, и другие выводятся из откровения. Но философия исследует то, что в этом откровении рационально, что можно интерпретировать с помощью аллегорий и символов, религия же реализует содержащиеся в Коране моральные предписания, используя при этом предоставляемые ей философией инструменты. Следовательно, заключает Аверроэс, у религии нет более надежного союзника и друга, чем

философия, и нет худшего врага, нежели теология, которая представляет собой извращенную форму религии, поскольку не является ни наукой, ни верой.

Труды Аверроэса, переведенные на латинский язык, нашли благожелательный прием в университетских кругах Неаполя и Парижа. Аристотель тогда воспринимался с трудом, не сложилась еще традиция истолкования и преподавания его произведений. Отсюда возникла острая необходимость в услугах Аверроэса. Даже позже, когда уже стало очевидно, что утверждения Комментатора содержат более грозные для веры утверждения, нежели мысли самого Аристотеля, схоласты не смогли обойтись без его помощи в изложении философии Стагирита.

Предложенный Аверроэсом метод дословного комментария был принят большинством схоластов не только при изложении трудов Аристотеля, но и при преподавании всех других комментируемых произведений. Первоначально признаваемый лишь как самый лучший комментатор Аристотеля, Аверроэс со временем сам становится высочайшим авторитетом. Он оказывается главным «предводителем» радикальных мыслителей XIII и XIV веков, которые опирались на его воззрения не только в области метафизики и психологии, но, прежде всего в общественных науках, где аверроизм добился наибольших успехов. Первым использовал его в этом качестве Данте в своей «Монархии», а затем Марсилиус Падуанский в своем «Защитнике мира».

В XIII-XIV вв. в арабских странах берут верх враждебные философии тенденции. Наступает период гонений на философию со стороны властей. Хотя полностью искоренить ее не удалось, тем не менее отныне философская мысль утрачивает тот вес и значение, которыми она обладала до этого.

б) Еврейские мыслители

В завоеванных арабами странах, прежде всего в мавританской Испании, в средние века оседают много евреев. Здесь они ищут убежища от свирепствующих на христианском Западе погромов. Наряду с мусульманами и христианами они преподают в высших школах, пишут труды по философии. Владея арабским языком и языками европейских народов, они выступают нередко в роли переводчиков, представляя связующее звено между арабами и христианами.

У еврейской философии средневековья имела богатая традиция, уходящая своими корнями в эллинистическо-римскую эпоху. Именно тогда сложился библейский Ветхий Завет (прибл. к I в. до н.э.), а затем, в III - V вв. и Талмуд, кодекс вероисповедной и морально-юридической мудрости евреев.

«Иудейская философия средневековья, - отмечает английский историк философии Ф.Ч. Коплстон, - в значительной степени зависела от философии ислама. Это не означает, что иудейские философы были лишены оригинальности или что у них не было собственных тем. Однако остается фактом, что по большей части иудейская философия росла и развивалась в исламском мире... Иудейские философы в мусульманской Испании часто писали по-арабски... однако при всех взаимовлияниях исламские и иудейские мыслители всё же принадлежали к разным религиозным традициям»[\[23\]](#).

В отличие от арабской мысли средневековья, в которой чисто исламские элементы слабо выражены, будучи в основном подчинены философским идеям древнегреческого происхождения, еврейская средневековая философия с самого начала была и в дальнейшем осталась философией религии. Поэтому её часто называют иудейской философией, хотя ради справедливости не мешает отметить, что

удельный вес иудейских элементов у разных еврейских мыслителей оказывался неодинаковым.

Ещё в античную эпоху первым античным мыслителем в среде евреев был Филон Александрийский (ок. 20 г. до н.э. - 50 г. н.э.). В Александрии, где прошла вся его жизнь, имелась большая еврейская община, настолько эллинизированная, что для неё потребовалось перевести Ветхий Завет с древнееврейского на греческий. В этой среде и возник иудейский александризм, который наиболее ярко представлял Филон [24]. Он писал на греческом языке, и точно не известно, знал ли он еврейский. Он пытался связать догмы иудейской религии с греческой философией, показать совместимость Пятикнижия с античной мудростью. По его мнению, истины платоновской и стоической философии содержатся в Пятикнижии, а иудейские законы являются законами природы, имеющими значение для всех людей. Поэтому многие историки философии считают Филона главным представителем еврейско-греческой философии, а его систему характеризуют как учение, выстроенное при помощи греческих понятий, но на основе еврейских верований.

Поскольку библейскую священную историю Филон понимал не буквально, а аллегорически, заменяя её отвлеченными категориями языческого пантеизма, его учение было позже отвергнуто. В итоге Филон был забыт евреями, и его прямой вклад в развитие еврейской мысли оказался незначительным. Зато его философские идеи, хотя они в ряде моментов отличались от христианских, оказали очень большое влияние на христианских авторов первых веков новой эры и на позднейшую христианскую литературу. Подобно им, Филон интересовался языческим миром и пытался показать, что Библия не противостоит греческой культуре и даже что та и другая вполне совместимы. Это, кстати, обеспечило Филону необычайную популярность в патристике. Учение Филона, оказалось, таким образом, промежуточным звеном между язычеством и христианством [25].

Подлинный расцвет еврейской мысли средневековья наступает в XI - XII веках, когда в ней появляются такие философы как Соломон ибн Гебируль (ок. 1021 - ок. 1054/1058), Иегуда Галеви (ок. 1080 - ок. 1141) и Мозес Маймонид (1135-1204). Хотя все трое творили в той части мира, которая в те времена находилась под контролем мусульман, а их литературным языком, на котором они писали свои труды, был арабский, тем не менее у них еврейские мотивы уже прослеживаются достаточно чётко.

Гебируль был знаменитым еврейским поэтом. Его признают первым еврейским философом Запада. Благодаря тому, что ему удалось снискать расположение и покровительство мусульманских правителей Испании, а, возможно, ещё и потому, что его главная философская работа «Источник жизни» была им написана по-арабски, средневековые христианские ученые считали Гебируля мусульманином и называли Авицеброном, или Авицебромом. В отличие от Гебируля, Иегуда Галеви был пылким приверженцем иудаизма: он считал иудейское Писание источником религиозной истины, а еврейский народ - избранником божьим.

Наиболее значительным еврейским мыслителем средних веков является Мозес Маймонид (1135-1204). Его жизнь и творческая деятельность протекала в разных уголках обширного исламского мира, и арабская философия оказала на него значительное влияние. Он родился в испанской Кордове. Восемь поколений семьи Маймонида бали раввинами и раввинскими судьями, что позже скажется и на его личной судьбе. В 1448 г., когда Маймониду исполнилось 13 лет, к власти в Кордове пришла враждебно настроенная к немусульманам династия Альмохадов, наложившая

на евреев и христиан ограничения, запретившая им публичное отправление своих культов. В результате многие из них чтобы избежать мученической смерти вынуждены были переходить в ислам или отправляться в изгнание.

Среди бежавших от гонений была и семья Маймонида. Ей пришлось вначале скитаться по Испании, а затем перебраться в Северную Африку. В Фесе (Марокко) семья провела пять лет с 1160 по 1165 год. Здесь Маймонид занимается науками, прежде всего математикой и логикой, изучает Талмуд и составляет комментарии к Мишне, своду иудейского права.

В 1165 г. семья Маймонида покинула Фес и перебралась в Палестину. В течение шести месяцев Мозес путешествует по своей древней прародине, навещает Иерусалим и Хеврон. Однако и в Палестине жизнь для евреев не сулила ничего хорошего. Отсюда семья Мозеса перебралась в Египет, где поселилась в пригороде Каира Фостате. Вскоре после переезда отец Мозеса умер, и ему пришлось возложить на себя заботу о своей многочисленной родне. Зарабатывать на жизнь ему удавалось в основном благодаря своим обширным познаниям в области медицины, которую он изучил еще в Марокко. В 1185 г. он становится одним из личных врачей при дворе султана Салах ад-Дина, известного в Европе под прозвищем Саладина. Правовой мусульманин Салах ад-Дин, однако, терпимо относился к евреям. При нем они жили благоустроенными общинами, на началах самоуправления. Во главе их стоял нагид, т.е. старейшина, патриарх всех египетских евреев. Еще в 1171 г. Маймонида признали нагидом. Через пять лет его сместили, но, после двадцатилетнего перерыва, он был вновь назначен на ту же должность и исполнял ее до самой смерти. Получив этот пост, Маймонид приобрел славу заступника евреев перед местной правящей элитой, что сделало его имя известным даже в отдаленных еврейских общинах Ближнего Востока. Помимо этого, заверченный им в 1178 г. свод иудейского права - «Мишна Тора» и содержащееся в нем юридические предписания принесли Маймониду известность видного проповедника: он отвечал на множество запросов, поступавших к нему со всего света, в том числе из Йемена, Багдада, Алеппо, Дамаска, Иерусалима, Александрии и Марселя. Не удивительно, что его смерть в декабре 1204 г. вызвала массовые проявления скорби во всех еврейских общинах.

Хотя в Египте жизнь Маймонида, наконец-то, вошла в спокойное русло, времени, свободного для сочинительства, у него оставалось крайне мало. Об этом можно судить по одному из его личных писем, отправленных им одному из учеников. «Султан, - писал Маймонид, - живет в новом Каире, а я в Фостате (старом городе).

Ежедневно по утрам обязан я являться ко двору. Если заболит султан или кто-либо из жен и детей его, я остаюсь там почти целый день. Но и в те же дни, когда все благополучно, я могу возвращаться в Фостат только после полудня. Там я уже застаю в прихожей своего дома массу людей - магометан и евреев, важных особ и простолюдинов, судей и чиновников, дожидаящихся моего возвращения».

И тем не менее именно в этот египетский период жизни Маймонидом были завершены два самых значительных труда: «Мишна Тора»(1180) и «Путеводитель растерянных» (1190).

Последний как полагает Э. Жильсон, «не чисто метафизический трактат, а подлинная сумма еврейской схоластической теологии. Она была адресована людям, уже наставленным в философии и науках, но неуверенным и нерешительным в том, что касается согласования наук и философии с буквальным смыслом Писания. Отсюда и ее заглавие - «Путеводитель заблудших», или «недоумевающих», а не «заблуждающихся», как иногда переводили»[26].

Практически почти все работы писались Маймонидом по-арабски. Незадолго до его смерти их стали переводить на иврит. Один из таких переводов «Путеводителя растерянных» позже лег в основу его латинской версии, ставшей весьма популярной в средневековой Европе в среде философов-христиан, прежде всего у Фомы Аквинского. Помимо крупных работ перу Маймонида принадлежат письма, несколько трактатов и работы по медицине. Кстати, медицину Маймонид изучал по книгам Гиппократ, Галена, Рази, Авензоара и Авиценны, познакомившись тем самым как с греко-римскими, так и с арабо-персидскими врачебными традициями. Усовершенствовав свои познания в медицине, благодаря врачебной практике при дворе египетских правителей, Маймонид зарабатывал себе на жизнь в основном врачеванием, но, тем не менее, смотрел на медицину скорее как на искусство, а не как науку.

В «Путеводителе растерянных» Маймонид упоминает исключительно древнегреческих и арабских философов. Арабские философы, которые заслужили восхищение или высокую оценку Маймонида, - это ал-Фараби, Ибн Баджа, Аверроэс и, до некоторой степени, Авиценна [27]. Как и многие книги арабских философов, по следам которых шел Маймонид, его «Путеводитель растерянных» вдохновлен одновременно и неоплатонизмом и аристотелизмом; однако Маймонид решительно ставит на первый план Аристотеля. Сочинения Аристотеля ценились им гораздо выше трудов Платона. В одном из своих писем Маймонид писал: «Сочинения [буквально: слова] Платона, учителя Аристотеля, оформлены как притчи, и их трудно понять. Без них можно обойтись, ибо вполне достаточно сочинений самого Аристотеля, и у нас нет необходимости занимать [наше внимание] сочинениями более ранних [философов]. Интеллект Аристотеля [представляет собой] вершину человеческого, если мы исключим тех, кто получил Божественное откровение.

Труды Аристотеля суть корни и основание всех научных трудов» [28].

Маймонид ставил содержащееся в Пятикнижии и Талмуде божественное откровение выше трудов Аристотеля, тем не менее, ему не было чуждо намерение осуществить синтез иудейской теологии с аристотелизмом, примирить философию Аристотеля с иудейской верой. При этом Маймониду пришлось, правда, возражать против учения о вечности мира и в противовес ему отстаивать ветхозаветную идею о сотворении богом мира из ничего. Выход из казалось бы неизбежных при таком подходе противоречий Маймонид пытался найти с помощью некоего подобия теории «двойственной истины», широко представленной среди средневековых вольнодумцев. Опираясь на эту теорию, Маймонид считал: есть истина откровения и истина, которую дает человеку его собственный разум; между ними не может быть подлинного противоречия, ибо и то и другое «проистекают из одного источника, а именно из божественной мудрости». Что касается соотношения между верой и наукой, то, по мнению Маймонида, они могут находиться в согласии. Однако если возникает противоречие между разумом и верой, предпочтение следует все же отдать разуму.

Провозглашенный Маймонидом примат разума над верой вызвал сильное недовольство еврейских богословов. В своем рационализме он переступил грань дозволенного ортодоксией и навлек на себя гнев раввината. Ненависть ревнителей иудейской веры к нему оказалась столь сильной, что во Франции они не только объявили отступниками от веры всех изучающих его сочинения, но и не постеснялись воспользоваться услугами своих заклятых врагов: явившись в Монпелье к монахам-доминиканцам, преследовавшим альбигойцев в Провансе, они сказали им: Знайте, что

и в нашем народе есть много еретиков и безбожников, соблазняющихся учением Маймонида, автора нечестивых философских книг. Если вы искореняете ваших еретиков, то искореняйте и наших и сожгите вредные книги». Доминиканцы не преминули воспользоваться подвернувшимся случаем, тотчас же произвели обыск в домах евреев. Обнаруженные экземпляры книг Маймонида были публично сожжены в 1223 г. Такое же судилище над «опальными» книгами философа было устроено и в Париже, где, как рассказывают очевидцы, костер был зажжен свечою, принесенной с алтаря католического костела.

Кстати, как бы в отместку за это коварство, история жестоко отплатила иудейским ортодоксам: через несколько лет после случившегося по всей Франции запылали костры с экземплярами Талмуда, отобранными монахами у евреев. И опять, как и в случае с Маймонидом, роковую роль сыграл донос: некий крещеный еврей написал папе Григорию IX, что в Талмуде содержится много вредных мнений и обидных выражений в адрес христиан. Понятно, что орден не преминул воспользоваться подвернувшимся случаем.

Сочинения Маймонида приобрели большую известность в Европе, а его взгляды оказали влияние на схоластику XIII - XV вв., прежде всего на Альберта Великого и Фому Аквинского. «Путеводитель заблудших» Маймонида изучали помимо евреев арабы и христиане (последние - в латинском переводе). Конечно, этот труд Маймонида несопоставим с великими христианскими «Суммами» ни по числу рассматриваемых проблем, ни по конструктивной мощи. Но от этого, - считает Э. Жильсон, - влияние Маймонида на христианскую мысль средних веков не становится менее значительным. Еврейский теолог, Маймонид разделял с христианскими теологами веру в Ветхий Завет; значит, он раньше них должен был разрешить проблему его согласования с философией Аристотеля, и они пользовались его опытом, даже когда не следовали ему»[\[29\]](#).

6. Философия истории средневековья

В средние века возникает новое направление в философии – философия истории. Ее появление знаменовало собой выход философской мысли в области трактовки исторического процесса на новые, недостижимые для прежних философов рубежи.

У древних греков и римлян, несмотря на довольно высокий уровень развития философских и исторических наук, философия истории еще не сложилась. Античная эпоха, давшая миру выдающихся историков, таких, к примеру, как Геродот и Фукидид, тем менее оказалась неспособной создать сколь-нибудь значимую теорию интерпретации исторического процесса. В эту эпоху бытие рассматривалось как реальность, связанная с природой, космосом, человеком, но только не с историей. Историко-философское сознание античностью так и не было выработано. Античные авторы, историки и философы, или вообще не ставили вопроса о смысле, цели и характере исторического развития, или сводили исторический процесс к вечному круговороту, повторению известных форм жизни, а то и вообще отрицали наличие каких-либо изменений в исторической судьбе народов.

«Грекам, - отмечает немецкий философ и социолог Эрнст Трельч (1865-1923), - была известна значительная часть истории, даже философски построенной как последовательность культурных эпох... Они обладали оказывавшим большое воздействие мифом о природе и об истории... Однако им была неведома философия истории, получающая импульсы для воззрения на жизнь и мир от созерцания

происходящего и открытых в нем направлений. Их мировоззрение основывалось на совершенно внеисторическом и неисторическом мышлении, на метафизике неизменных вневременных законов, будь то идеи Платона, аристотелевские формы или закон природы Гераклита и стоиков, не говоря уже об элеатах, выражавших эту направленность на вневременное и внеисторическое особенно резко... И если вместе с вечностью мира установлена и вечность конечного, то дурная бесконечность последнего может при этих обстоятельствах выражаться только в том, что оно в вечном круговороте все время предпринимает попытки к сближению с вечностью мира. Это учение о вечном возвращении полностью лишает историю ее проистекающего из нее самой смысла. ...При таких условиях действительно нет необходимости в философии истории»[\[30\]](#).

Свойственное античности по существу внеисторическое мировосприятие христианство замещает финалистским истолкованием движения мира от его сотворения к концу. Благодаря этому история развития мира обретает в христианской средневековой мысли определенную направленность, а сама история - некую перспективу.

В рамках «священной истории» христианство пытается постичь конечные цели, смысл и предназначение истории. Ему с самого начала присуща вера в единство истории, в духовную и моральную цель, которая придает смысл историческому процессу в целом.

Таким образом, в оформившейся в средние века философии истории отчетливо вырисовываются элементы нового, более прогрессивного, чем у античных историков и философов, взгляда на ход истории.

Вслед за Августином (354-430 гг.) христианская историософия отвергла свойственные античности представления о циклическом ходе истории, о наличии в прошлом некоего «золотого века», положив в основу оценки исторического процесса оптимистическую веру в непрерывное, поступательное движение человечества к «царствию небесному».

Хотя в античную эпоху можно обнаружить отдельные попытки дать объяснение прошлого, настоящего и будущего человеческого рода, они еще не сложились в законченную систему взглядов. В средние века, напротив, оформляется стройное учение об историческом развитии, в рамках которого предпринимаются попытки объяснить ход и направленность исторического процесса.

Как отмечает английский историк и социальный философ Кристофер Досон (1889-1970), «в средневековой мысли время и вечность гораздо более тесно связаны друг с другом, нежели в классической античности или в современном сознании. Мир истории был только частью подлинного мира и был объят со всех сторон вечным миром, подобно острову в океане. Это средневековое видение иерархической Вселенной, где мир человека занимает небольшое, но центральное место, находим классическое выражение в «Божественной комедии» Данте. Ибо она лучше, чем любая чисто историческая или теоретическая работа, показывает, что мир истории понимался как проникновение в вечность и рождение вечного плода.

И если, с одной стороны, такой подход, казалось, умалял значение истории и реальной жизни, то, с другой стороны, он повышал их ценность, придавая им вечный смысл. Действительно, было немного великих поэтов, более озабоченных историей и даже политикой, чем Данте. То, что происходит во Флоренции и Италии, является предметом глубокого интереса не только для душ, находящихся в Чистилище, но даже для грешников в аду и святых в раю, и божественное видение в Земном раю,

являющееся центром всего процесса, - это апокалиптическое предвидение Божьей кары и реформации Церкви и империи в XIV веке. Великая поэма Данте, думается, суммирует все достижения католического средневековья и является совершенным литературным двойником философского синтеза Св. Фомы»[31].

Тем не менее по отношению к наиболее значительным достижениям исторической мысли античной эпохи средневековая философия истории в целом ряде моментов была определенным шагом назад. Если у выдающихся греческих и римских историков мы встречаем трезвую, рационалистическую оценку исторических событий, попытки их объяснения при помощи таких чисто человеческих факторов как людские страсти или государственные интересы, то средневековье привносит в трактовку истории элементы мистики, фатализма и провиденциализма. Оно подчиняет ход истории заранее predeterminedенной Богом цели, объявляет движущей силой исторических процессов провидение. Люди - только актеры исторической драмы, автором же ее является Бог. Для христианских авторов смысл истории был тайной, открыть которую, по их убеждению можно лишь с помощью веры. Они мало интересовались зависимостью исторических событий от земных, социальных причин, рассматривая историю под углом зрения трансцендентной, божественной цели.

Важнейшим фактором, приведшим к оформлению в средние века философии истории, стало появление и развитие христианской религии. В основание христианской доктрины с самого начала была заложена идея историзма. С точки зрения христианских авторов центральное событие в истории человечества, а именно появление на свет Иисуса Христа, возгласившего миру свое учение и открывшего людям путь к спасению, мыслилось как событие историческое. Значение его могло быть понято и осмыслено лишь в контексте изложенной в Библии версии всемирной истории с такими ее стержневыми вехами, как сотворение Богом мира и человека, грехопадение Адама и Евы, появление Спасителя-мессии.

Учение о воплощении, являющееся центральным догматом христианской веры, по словам Х. Досона. «есть также центр истории, и, таким образом, наша традиционная христианская история естественно и последовательно заключается в хронологическую систему, которая за точку отсчета берет год воплощения и ведет летоисчисление назад и вперед от этой фиксированной точки отсчета».

Ожидаемое христианами «второе пришествие» Христа, которое произойдет, когда «свершатся времена», погибнет греховный, испорченный мир и наступит тысячелетнее царство справедливости, тоже мыслилось как событие историческое, открывающее для всех участников мирового процесса четко очерченную историческую перспективу: или стать объектом Божьего гнева или заслужить вечное блаженство на небесах.

«Решающее историческое событие, - пишет Э. Трельч, - направило в ночь неведения и греха спасительный свет познания, падение, спасение и конечное завершение превратило историю человечества в нечто неповторимо-индивидуальное: божество уже не царило по ту сторону всякой конечности в качестве не изменяющейся сущности, а стало живой волей Творца, врывающейся в историческую жизнь и познаваемой из нее. Это уже не познание вневременно-субстанционального, а вера в историческое откровение и в достижение полной конечной цели в божественном царстве конца, которое превратит земной мир в вечный... Это, безусловно, вело к огромному изменению и к важному значению истории для воззрения на мир»[32].

Зарождение и становление философии истории именно в средние века было обусловлено теми бурными, зачастую катастрофическими переменами в жизни государств и народов, которые происходили в эту эпоху, вполне естественно, рождали попытки осмыслить и объяснить ход и направленность исторического процесса. Нашествия варваров, приведшие в конечном итоге к падению Рима, раскол Римской империи на западную и восточную (Византия) части, начавшиеся вскоре после возникновения ислама его завоевательные войны и, как следствие, ожесточенная борьба христианского мира с арабами, вылившаяся в целую серию «крестовых походов» - все эти бурные исторические события должны были найти идеологическое отражение в исторических и философских исследованиях и привести в конечном итоге, к их синтезу, к появлению христианской философии истории.

«Исторические катастрофы и переломы, которые достигают особенной остроты в известные моменты всемирной истории, - отмечал выдающийся русский философ XX в. Н.А. Бердяев, - всегда располагали к размышлениям в области философии истории, к попыткам осмыслить исторический процесс, построить ту или иную философию истории... Первая замечательная философия истории, которая была построена в христианский период всемирной истории, философия истории Блаженного Августина, в значительной степени предрешившая дальнейшие построения философии истории, совпала с одним из самых катастрофических моментов всемирной истории - с крушением античного мира и падением Рима»[\[33\]](#).

Средневековая философия истории, как в целом и вся философия этой эпохи, носит религиозный характер. Ее важнейшая функция - дать теоретическое обоснование предложенной христианством версии исторического процесса, начинающегося с сотворения мира и человека и заканчивающегося концом света и «страшным судом». Мирская история христианами богословами включается в рамки религиозно-мистических событий и таким образом преобразуется в «священную». Она становится частью вечного мира веры и как бы превосходит себя, сосредотачиваясь не столько на взлетах и падениях государств, сколько на раскрытии смысла и значения божественного замысла в исторических деяниях людей, поскольку, как считалось тогда, «земное царство питается от Царства Небесного, а Царство Небесное питается от земного царства».

Заключение

Как никакая другая эпоха средневековья оценивалось историками и философами крайне противоречиво, нередко с полярно противоположных позиций. От гуманистов XV-XVI вв. берет начало трактовка средних веков как эпохи варварства и одичания. Особенно ожесточенным нападкам с их стороны подверглась схоластика [\[34\]](#). В дальнейшем эта враждебная средневековью, антисхоластическая позиция отчетливо прослеживается как у творцов новой науки XVII в., к примеру, Ф. Бэкона и Р. Декарта, так и у французских просветителей XVIII в. Если первые настойчиво подчеркивали неспособность схоластики удовлетворить интеллектуальные запросы зарождающегося нового естествознания, то вторые вообще изображали средние века эпохой мрачных суеверий, воинствующего фанатизма, безраздельным царством церковных мошенников, апогеем духовного упадка человечества, мрачным пробелом в истории.

Что касается средневековой философии, то она рассматривалась виднейшими представителями философской мысли XVII-XVIII веков, как величайшая преграда на пути к совершенствованию знаний и общественных отношений, как

обременительный балласт, от которого философская наука должна освободиться, если она намерена двигаться дальше.

После французской буржуазной революции у теоретиков Реставрации, прежде всего Бональда и Де-Местра, а также у немецких романтиков Тика, братьев Шлегелей, Новалиса берет верх прямо противоположная просветительской тенденция - к идеализации средневековья.

Лишь начиная с немецкой классической философии, прежде всего с Гегеля, постепенно сглаживается эта поляризованность в подходе к философии средних веков. Сам Гегель в своих «Лекциях по истории философии» предпринял попытку дать объективную оценку средневековой философии, отметив как ее положительные, так и негативные стороны. Он отказывается от идеализации средневекового духовного наследия, но вместе с тем не приемлет и его огульного отрицания и отбрасывания. Резко критикуя схоластику (за игнорирование опыта, за то, что истина в ней наперед задана принципами вероучения), Гегель вместе с тем отмечает и известные ее достижения (разработку важнейшей гносеологической проблемы соотношения между индивидуальным и всеобщим и др.)[\[35\]](#).

Тем не менее после смерти Гегеля коренной перелом в оценке средневековой философии произошел не сразу. Прошло еще целое столетие, прежде чем в историко-философских работах смог возобладать объективный, взвешенный подход к анализу средневековья и его философии. Новейшие исследования, осуществленные главным образом в XX в., показали, что философия средних веков не была столь монолитно реакционной и догматичной, как это многим казалось прежде.

«Средневековая философия, - писал в 1944 г. французский историк А. Койре, - является в некотором роде недавним открытием. Еще сравнительно немного лет назад средневековье в целом изображалось в самом мрачном свете: унылая эпоха, когда поработанный авторитетом - двойным авторитетом - религиозной догмы и Аристотеля - человеческий разум изнурял себя в бесплодных спорах о воображаемых проблемах. Еще сегодня термин «схоластика» имеет для нас чисто уничижительное значение».

Несомненно, не все ложно в этой картине, но еще несомненнее, что не все в ней верно. Средневековье познало эпоху глубокого политического, экономического и интеллектуального варварства, - эпоху, длившуюся примерно с VI по XI век.

Но оно познало также эпоху исключительно плодотворную, беспримерную по своей интенсивности интеллектуальной и художественной жизни, длившуюся с XI по XIV вв. (включительно), которой мы, среди прочих обязаны готическим искусством и схоластической философией.

Сегодня мы уже знаем, что схоластическая философия являла собой нечто весьма значительное. Именно схоласты осуществили философское образование Европы и создали нашу терминологию, которой мы до сих пор пользуемся; это их труды позволили Западу воспринять, или, точнее, установить контакт с философским наследием античности. Поэтому вопреки бытовавшему и еще бытующему мнению берусь утверждать, что существует истинная - и глубокая преемственность между средневековой философией и философией Нового времени. Декарт и Мальбранш, Спиноза и Лейбниц нередко являлись продолжателями трудов своих средневековых предшественников»[\[36\]](#).

Хотя в средние века философия выполняла в основном служебную по отношению к религии функцию, некоторые ее разделы, связанные с разработкой логических, эпистемологических и космологических проблем, не определялись

религиозными догмами и в определенной мере были автономными. Да и схоластика не господствовала в это время всецело. Не были схоластами гуманисты и философы природы XII в. из Шартской школы (Франция), сосредоточившей в своих стенах знаменитых математиков, астрономов и медиков. Враждебных схоластическим принципам взглядов придерживался и виднейший представитель Оксфордской школы в Англии Р. Бэкон для которого естествознание было предметом опыта, а философия - объектом веры. Р. Бэкон критиковал схоластический метод, утверждал значение опыта и самостоятельных научных изысканий. Ему принадлежит знаменитый афоризм «Знание - сила». Выдвинутая им теория «двойственной истины» способствовала разграничению сфер науки и религии.

Средние века не были «провалом», бесплодным, глухим периодом в развитии философского мышления, как считают некоторые исследователи этой эпохи. Подобно другим историческим периодам средневековье привнесло в философию много ценного, оригинального. Нельзя, например, игнорировать его вклад в проблематику общего и единичного, в общую теорию знаков, основы которой заложил английский философ У. Оккам. Средним векам мы обязаны появлением герменевтики, специального метода интерпретации исторических текстов, открытием самосознания, как особой, субъективной реальности, зарождением историософских исследований, обращенных к поиску смысла и цели в истории.

Определенные заслуги были и у схоластов. Разрабатываемая ими система логического обоснования аргумента, хотя и страдала догматизмом, тем не менее дала определенный толчок дальнейшему развитию формальной логики, сложившейся еще в античную эпоху. К примеру, спор реалистов и номиналистов способствовал более углубленному постижению таких важнейших философских категорий, как общее, особенное, единичное. Введенная схоластами в обиход практика многочасовых диспутов вопреки ее прямому назначению (укрепить религиозную веру) имела своим побочным результатом признание правомерности существования разных точек зрения, что вело к «законодательному» закреплению дискуссий, споров, борьбы мнений.

«Хотя схоластическая философия,- отмечал в своей «Истории философии Нового времени» Л. Фейербах, находилась на службе церкви, поскольку признавала, доказывала и защищала принципы последней, однако она исходила из научного интереса, будила и поощряла свободный дух исследования. Она превращала предметы веры в предметы мышления, переносила человека из области безусловной веры в область сомнения, исследования и знания. Стараясь доказать и обосновать предметы веры, основываясь лишь на авторитете, она доказывала этим, правда большей частью помимо собственного знания и воли, *авторитет разума* и таким образом внесла в мир или по крайней мере подготавливала иной, чем у старой церкви, принцип, принцип *мыслящего духа, самосознания разума*.

Даже уродливые формы и теневые стороны схоластики, множество нелепых вопросов, к которым отчасти приходили схоласты, даже их тысячекратные ненужные и случайные различия, их смешные тонкости должны выводиться из разумного принципа - из жажды света и духа исследования, который в то время под гнетущим господством старого церковного духа мог проявляться лишь так, а не иначе. Все схоластические вопросы и различия были не чем иным, как с трудом пробитыми щелями и брешами в старом здании церкви, чтобы достигнуть света и свежего воздуха, не чем иным, как выражением жажды деятельности мыслящего духа, который, будучи лишен разумных предметов и подходящих знаний и заключен в

темницу, делает всякий случайно попавший ему на глаза предмет, как бы он ни был ничтожен и недостойн внимания, объектом своих занятий и от недостатка средств удовлетворяет свою жажду деятельности самым нелепым, ребяческим и превратным образом»[37].

Такой же точки зрения придерживался и русский историк философии П.И. Новгородцев. По его мнению, было бы ошибочно смотреть на средние века исключительно как на тягостный перерыв в культурном развитии Европы. «Конечно, - подчеркивал он, - эта эпоха не была непосредственным продолжением высокой умственной жизни древнего мира. Но здесь, под цивилизирующим влиянием христианства и при помощи великих авторитетов древности, начинается свое собственное развитие, полагающее первые основы западноевропейской культуры. Каковы бы ни были недостатки средневековой церкви, ее культурное значение не может подлежать сомнению. Сама схоластика, которая в наше время считается синонимом ложной философии, смесью школьного педантизма и бесплодного умствования, сыграла немаловажную роль в деле философского развития. При всех своих заблуждениях она, несомненно, способствовала как изощрению логического мышления, так и поддержанию научного интереса. Не забудем также и того, что, по самой задаче своей, она включала в себя рационалистический элемент и в этом отношении явилась преддверием новой философии. Целью ее было оправдание при помощи разума догматов церкви, переводение этих догматов на язык логического мышления. Но эта работа сама собою пробуждала рационалистические силы духа и рано или поздно должна была привести к более смелому полету их. Примирить разум и церковное вероучение удавалось не всегда, а это являлось источником сомнений»[38].

Литература

- 1 Антология мировой философии в 4-ех томах. Т.1, ч. 1-2. Философия древности и Средневековья. М.,1969.
2. Антисерн Д., Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. Античности и Средневековья. СПб №, 2001.
3. Бердяев Н.А. Смысл истории. М.,1990.
4. Бицилли П.М. Элементы средневековой культуры. СПб №., 1995.
5. Досон К. Христианский взгляд на историю. Философия истории. Антология. М.,1995.
6. Жильсон Э. Философия в средние века: от истоков патристика до конца 14 века. М. 2004.
7. Корсавин Л.П. Культура средних веков. Киев,1995.
8. Кайре Л. Очерки истории философской мысли. М.,1985.
9. Коплстон Ф.Ч. История средневековой философии. М.,1997.
10. Коледд Серат История средневековой еврейской философии. Иерусалим, Москва, 2003.
11. Легоф Ж. Цивилизация средневекового запада. М. 1992.
12. Лейн Т. Христианские мыслители сп№.,1997.
13. Лосев А.Ф. Словарь античной философии. М.,1995.
14. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. №1, Харьков, 2000.
15. Массе А. Ислам. Очерк истории. М., 1961.
16. Рассел Б. История западной философии. Новосибирск, 1999.
17. Трельч Э. Историзм и его проблемы. М., 1994.
18. Штекль А. История средневековой философии. СПб №.,1996.

Часть 2. Философская мысль Возрождения

1. Место и роль Возрождения в цепи исторических эпох

В поистине безбрежном море литературы по Возрождению (Ренессансу) накопилось такое количество разнообразных и противоречивых точек зрения, что их сведение к более или менее стройной системе взглядов, представляется весьма трудной, если не сказать - невыполнимой, задачей. Причем, разногласия возникают не только по поводу деталей, второстепенных моментов, а затрагивают самую суть концептуальных подходов.

Получается парадоксальная ситуация: чем дальше продвигаются исследования об этой эпохе вширь и вглубь, тем меньше остается уверенности в том, что когда-либо историкам удастся добиться согласия в области истолкования и обобщения накопленного материала. В своей работе «Начало итальянского Возрождения», вышедшей в свет в 1908 г. [39], российский историк А.К. Дживилегов (1875-1952) весьма рельефно обозначил наиболее существенные из этих разногласий:

«Историки, писавшие о Возрождении, понимают это слово по-разному. Одни из них говорят об «эпохе Возрождения» и нередко пытаются установить для нее хронологические рамки; другие подразумевают под ним просто возрождение классической древности; третьи - считают Возрождение культурным течением, которое определяется различными более или менее характерными моментами. Некоторые из формул осложняются еще тем, что в них замешивается другой термин, более простой, но тоже вызывающий разногласия - гуманизм. Оба термина как будто характеризуют что-то очень близкое по содержанию, но в литературе далеко не так просто решается, одно ли и то же Возрождение и гуманизм, две ли стороны одного и того же или же совсем различные вещи. Большинство историков, по-видимому, держатся того мнения, что гуманизм - одно из проявлений духа Возрождения; те, которые считают Возрождение фактом (возрождение древности), смотрят на гуманизм как на нечто более широкое и превращают его в этикетку для эпохи («возрождение древности или первый век гуманизма»). Наконец, некоторые объявляют оба термина синонимами...

Немногим лучше понимание Возрождения как эпохи, особенно когда стараются указать хронологические границы для этой эпохи. Если спросить у разных историков, какой период времени они понимают под «эпохой Возрождения, то эпох будет столько, сколько историков. И это понятно. Если с термином эпоха связывать, как это делают обыкновенно, представление о промежутке времени, обнаруживающем некоторые культурные в широком смысле особенности, то для Возрождения этот термин будет мало пригоден; Возрождение - одно из тех культурных течений, где крайне трудно собрать воедино все особенности и еще труднее указать моменты, когда они появляются и когда исчезают; кроме того, вследствие многочисленности этих особенностей самые моменты их появления и исчезновения не только не совпадают, но часто отделены один от другого большими промежутками времени» [40].

За без малого сто лет, прошедших со времени публикации труда Дживилегова, вышло в свет много других работ о Ренессансе. И тем не менее споры по обозначенным российским историком вопросам не прекращаются. Более того, к ним прибавляются дискуссии по другим проблемам, не менее острые и принципиальные.

К примеру, не следует ли, как полагает современный английский историк П. Берк, «целиком пересмотреть существующие взгляды на Ренессанс, в соответствии с которыми Италия представляется активным творцом, а остальная Европа пассивным имитатором»²? То есть, если придерживаться более четкой терминологии, можно ли считать Северное Возрождение в европейских странах, расположенных к северу от Альп (в Германии, Франции, Англии и др.) лишь простым перенесением на их национальную почву идей, заимствованных из Италии? Или наряду с несомненным заимствованием здесь имело место и оригинальное творчество, вышедшее в конечном итоге далеко за рамки деяний итальянских возрожденцев? Даже если принять за бесспорную истину утверждение, что родиной и классической страной Возрождения была Италия, то вытекает ли отсюда заключение, будто Возрождение в других европейских странах следует истолковывать исключительно как своеобразную модификацию итальянского Ренессанса?

До сих пор дискуссионной остается проблема определения места Ренессанса в цепи исторических эпох. Здесь пути ученых расходятся в трех основных направлениях. *Одни* предпочитают следовать за Гегелем, который в своих «Лекциях по истории философии» включал Возрождение в средневековье, считая его заключительным этапом последнего. *Вторые*, впадая в прямо противоположную крайность, развивают дальше концепцию швейцарского историка Я. Буркхардта (1818-1897), который в своем фундаментальном труде «Культура Возрождения в Италии» проводил резкую грань между Ренессансом и средневековьем, что не позволило ему увидеть ряд линий преемственности в историческом развитии этих двух эпох. Третьи считают проводимое Буркхардтом резкое размежевание двух эпох явным преувеличением. Швейцарский историк, по их мнению, не обратил достаточно внимания как на новые, близкие ренессансным, идеи, которые зародились в средневековье, так и на пережитки традиционных средневековых отношений и идей, сохранявшихся в период расцвета и даже на закате ренессансной эпохи.

Начиная приблизительно с 50 -60 гг. XX века, большинство историков отвергают в равной мере как необоснованные, с одной стороны, идущую от Гегеля тенденцию к медиевизации Возрождения, а с другой, - берущую начало от Буркхардта линию на изображение Ренессанса как эпохи - монолита, всецело-де противостоящей средневековью. Все более утверждается, становясь чуть ли не общим местом, «сбалансированная» трактовка Ренессанса, в соответствии с которой в нем усматривают переходное от средневековья к Новому времени состояние с его своеобразной открытостью в прошлое и будущее, с особым типом культуры, с присущим только ему стилем жизни и мышления.

Торжество нового метода в определении места Ренессанса в цепи исторических эпох не привело, как ожидалось, к решению всех накопившихся проблем. Более того, нередко к старым спорам добавляются новые, не менее сложные и запутанные. В последнее время особую остроту приобрела проблема определения хронологических рамок данной эпохи. И это вполне объяснимо. Если не было резкого перехода от средневековья к Возрождению и, в свою очередь, от последнего - к Новому времени, то как хронологически очертить исторические рамки Ренессанса, т.е. его начало и его окончание?

Некоторые историки, впадая в крайность, считают, что в самой постановке этого вопроса содержится признание его принципиальной неразрешимости. П. Берк, к примеру, утверждает: «Трудно определить, когда Ренессанс начался, но вовсе невозможно сказать, когда он закончился. Одни ученые склоняются к 1520-м гг.,

другие к 1620-м, 1630-м годам и даже к более позднему периоду. Всегда нелегко определить, когда какое-либо движение приходит к своему завершению, однако это вдвойне сложнее сделать, когда, как в случае с Ренессансом, в него втянуто и в нем переплетено столько регионов и разных областей искусства»[\[41\]](#).

Понять П. Берка и тех, кто разделяет его точку зрения, нетрудно. В основе их позиции лежит своего рода исторический «агностицизм». Придерживаясь его, они не способны выбраться из логической ловушки: не находят возможности, как им кажется, совместить несовместимое - факт, расплывчатости границ Возрождения с присущим исторической науке тягой к четкой и детальной фиксации исторических периодов.

Не вдаваясь в подробное обсуждение того, как расставить вехи Возрождения во времени, обратимся к наиболее удачным, на наш взгляд, вариантам обозначения его временных границ, предложенным российскими философами А.Ф.Лосевым и Л.М. Баткиным.

Свой капитальный труд «Эстетика Возрождения» Лосев начинает с критики «абстрактно- метафизической концепции двух культур, из которых одна-де резко сменила другую и вернулась к свободе античного мира»

Что касается своей собственной точки зрения, то Лосев полагал, что «Ренессанс длился по крайней мере четыре века (XIII-XVI)». Но при этом он считал необходимым сделать целый ряд уточнений: «явления XIII в. лучше будет называть проторенессансом. Весь XIV век в Италии и в других западных странах является все еще только подготовкой подлинного Ренессанса. Термин «Ренессанс» в точном смысле слова относится лишь к Италии XV и XVI вв.»[\[42\]](#).

В свою очередь Баткин, обсуждая вопрос о том, как расставить вехи Возрождения во времени, начинает с утверждений, внешне напоминающих точку зрения П.Берка: «историки литературы, театра, философии, музыки, естествознания или живописи создают свои специфические периодизации, не говоря уже о том, что динамика экономики не совпадает с этапами политической истории, а движение социальных отношений в целом не тождественно ритму культуры. Наложение «отраслевых» критериев и периодизаций образует сложную сетку, и обычные старания свести ее к общеисторической равнодействующей, ориентируя на фактор, признанный решающим, не приводят к успеху»[\[43\]](#).

И все же конечный вывод, к которому приходит Баткин, в корне отличается от берковского: «Все эти периодизации, однако, не столь уж непримиримы. Нужно лишь отдать себе отчет не только в равноправии разных критериев (точек отсчета), но и в их логической иерархии. Тогда Ренессанс будет вырисовываться в трех concentрических эллипсах. Самый широкий овал - от Данте до Галилея включительно, три века или даже три с половиной (1250-1620 гг.) - охватит итальянское Возрождение с его предутренними средневековыми сполохами и вечерними барочными зарницами, даст необходимый простор для генетического описания, подобно биографии, которая начинается рассказом о семье, в которой родился великий человек, и завершается сведениями с посмертной судьбе его сочинений.

В типологическом смысле итальянское Возрождение включает не более чем два столетия (середина XIV - середина XVI в.): с момента, когда его тенденции структурировались и выразились в самосознании, и до последней кризисной черты, за которой, целостный ренессансный мир прекратил актуальное историческое существование.

В еще более строгом значении - это период преобладания ренессансного духовного климата, это ядро эпохи, время все возрастающей полноты, равновесия и единства компонентов и принципов новой культуры, а также ее гармоничного функционального соответствия всему общественному организму. Иными словами, это XV - начало XVI в. Причем особенно Высокое Возрождение, благодаря достижению культурой своего естественно - логического потолка, ослепительно проясняет природу ренессансного мышления и его исторические пределы»[44].

Признавая, что эмпирическая периодизация всегда будет довольно условной и подвижной, а, следовательно, добиться единодушия искусствоведов, историков науки, литературы и т.п. не удастся, да и незачем, Баткин предлагает признать все три названные им хронологические уровни исторически реальными. «Какому из этих уровней отдается предпочтение, какой отрезок исторического времени подразумевается под термином «Ренессанс» - очевидно, зависит в каждом случае от сферы и цели исследования. Но печкой, от которой приходится танцевать, неизбежно остается третий уровень, самый узкий и очевидный. Затем уж, имея в виду логико-историческую реконструкцию, так или иначе проведенную на этом уровне, хронологические вехи Возрождения, конечно, можно и нужно раздвигать и уточнять»[45].

Основополагающие методологические выводы, к которым приходят Лосев и Баткин, можно свести к следующим посылкам: во-первых, любого рода попытки включить Возрождение либо в средневековье, либо в Новое время, несостоятельны; во-вторых, единственно исторически верным подходом следует признать трактовку Ренессанса как самостоятельного периода - своего рода водораздела между средневековой и новоевропейской цивилизациями; ибо этот период - «в одинаковой мере и вечерняя заря средневековья и утренняя заря Нового времени» («Возрождение открывает Новое время, не принадлежа ему, в сущности... Но точно так же Возрождение закрывает средневековье, выходя за его пределы»). В-третьих, «так как эволюция Ренессанса...шла от полного или частичного признания средневекового мировоззрения к частичному или полному его опровержению», то рассмотрение философии Возрождения необходимо начинать с той философской системы (Н. Кузанский), которая еще максимально близка «к средневековой ортодоксии, и заканчивать такими системами, которые уже диаметрально противоположны ей». В-четвертых, нельзя не замечать и того, что в рассматриваемую эпоху от этого магистрального пути наблюдались и серьезные отклонения. К примеру, Реформация, которая, будучи крупнейшим результатом и продолжением Северного Возрождения, тем не менее, столь сильно контрастировала с итальянским Возрождением, что эту Реформацию можно рассматривать не только как вызов средневековому духу, но и одновременно и как его последнюю творческую вспышку.

2. Характерные черты философского мышления эпохи Возрождения

Возрождение - переломный, переходный период, разделяющий две великие исторические эпохи - средневековье и Новое время. Сложившаяся в средние века экономическая и социально-политическая структура общества, всё ещё далеко не сломленная, начинает давать сбои, становится неустойчивой вследствие появления мощного класса купцов, роста торговых связей, постепенно разлагающих основы натурального хозяйства - этого фундамента феодального строя.

В идеологической сфере следствием этих процессов становятся: во-первых, явный кризис старого, основанного на религиозных ценностях теоретического мировоззрения и, во-вторых, постепенное, хотя так и не доведённое до конца,

вытеснение идеалов и принципов схоластики идеалами к принципам светской культуры.

Поскольку же наследие прошлого не было в этот период полностью преодолено, то вполне понятно, что средневековые идеи и ценности, пусть и в преобразованном виде, входят в состав самого ренессансного мышления, которое в результате оказывалось причудливой смесью старого и нового, отличалось неимоверной пестротой и противоречивостью.

Усиление светских тенденций вело к ослаблению церковной ортодоксии и её воздействия на умы людей. Однако побочным результатом этого процесса стало невиданно усилившееся, даже в сравнении со средневековьем, увлечение различными видами мистической веры. Магия, алхимия, астрология, герметизм - подобно всё уносящему урагану ворвались в общественную жизнь, породив даже у таких великих учёных того времени, как Н. Коперник и Дж. Бруно, сильную тягу к псевдонаучным формам мистического осмысления мира.

Поразительный синкретизм, доходящий порой до слияния разнородных, глубоко противоречивых элементов в рамках одной системы или даже у отдельного мыслителя, отличает мышление Ренессанса. По словам В. Виндельбанда, «как раз в эпоху Возрождения встречаемся мы чаще всего с теми глубоко противоречивыми натурами, которые сами ничего не знают или не хотят знать о таком своём внутреннем противоречии. В это время, когда старые формы разлагаются, а новые ещё не сложились, появляется бесчисленное множество фантастических схем, за страстным стремлением которых к познанию не может угнаться ни формальное развитие мышления, ни запас достоверных сведений, и эти системы составляют пёструю толпу образов (разноцветный маскарад), где старое и новое, постоянно играют в прятки»^[46].

В глазах виднейших представителей Ренессанса его философия являлась лишь частично новой: новой по отношению к средневековой, но отнюдь не новой относительно античной философской мысли. Возрожденцы считали себя не столько создателями нового, оригинального стиля мышления, сколько восстановителями, наследниками, одновителями процветавшего в греко-римском мире философствования. Эту идею питали как преклонение перед античностью, так и представлявшаяся крайне важной потребность в подкреплении собственных концепций ссылками на античные авторитеты, которые казались высшим эталоном человеческой мудрости. Соответственно весь средневековый период, разделявший древний мир и Возрождение, воспринимался как досадный эпизод, на целое тысячелетие прервавший поступательное развитие философии.

Разумеется, тяжёлый груз только что минувшего прошлого не мог быть легко отброшен. Возведённые в средние века устои схоластического мышления оказались гораздо прочнее, чем казалось на первый взгляд. Весь XV в. и первую половину XVI столетия схоластика пребывала в состоянии явного упадка, будучи не в состоянии противостоят вызовам, брошенным ей со стороны передовой возрожденческой мысли. Теоцентрические и аскетические устои схоластической догматики были серьёзно поколеблены вследствие того, что ренессансные мыслители перестали концентрироваться на исследовании сугубо религиозных проблем, сосредоточившись в основном на познании природы и человека. Вдобавок даже тот всплеск религиозных настроений, который принесла с собой в европейскую культуру Реформация, в конечном итоге обернулся для схоластики ещё одним очередным поражением,

поскольку её результатом стоял раскол западного христианского мира на два враждебных лагеря (католицизм и протестантизм).

Однако с середины XVI в. схоластика начала приходить в себя. Явные признаки её возрождения, правда, уже в значительно обновлённых формах, обнаруживаются в Испании, где размещается штаб-квартира основанного И. Лойолой ордена иезуитов. Именно этому ордену в дальнейшем будет суждено сыграть ведущую роль в восстановлении пошатнувшегося престижа католицизма в целом и его схоластической философии в частности. Наиболее значительным представителем поздней схоластики периода Контрреформации стал испанский иезуит Франсиско Суарес (1548-1617). Он видоизменил учение Фомы Аквинского применительно к требованиям своего времени, что дало возможность на некоторое время решить задачу функционирования схоластики в новых условиях. На период наибольшего ослабления схоластики приходится в Италии расцвет неоплатонизма, оплотом которого становится Платоновская Флорентийская академия во главе с Марсилио Фичино. Она была основана в 1459 г., а пик её активности пришёлся на время проявления Флоренцией Лоренцо Медичи в 1469-1492 гг.

По словам А. Ф. Лосева, «нигде имя Платона не превозносится так, как во Флоренции второй половины XV в. Почитание Платона было здесь превращено почти в религиозный культ. Перед его бюстом ставились лампы, и, собственно говоря, он почитался наряду с Христом».

Флорентийская академия не была каким-нибудь официальным учреждением, юридически связанным с государством или церковью. Это не был какой-нибудь университет, где читались бы регулярные лекции и где слушатели обучались бы тем или другим наукам и получали бы на этом основании какие-нибудь учёные или учебные права. Это было вольное общество людей, влюблённых в Платона и в неоплатонизм, собравшихся из разных сословий и профессий, из разных местностей. Тут были и духовные лица (сам Фичино был таким духовным лицом), даже каноники и епископы, много всякого рода светских людей, поэтов, живописцев, архитекторов, республиканских правителей и республиканских деловых людей.

Будучи «чем-то средним между клубом, учёным семинаром и религиозной сектой», Академия отличалась поразительным идеологическим синкретизмом, попытками объединения христианства с герметизмом и даже Каббалой, стремлением к созданию нового синтеза платонизма, аристотелизма и христианства»[\[47\]](#).

И всё же в этом напластовании разнородных и даже нередко противоборствующих тенденций и сил можно выделить четыре великих движения, благодаря которым, собственно говоря, и произошёл великий переворот в истории целого ряда европейских стран, традиционно, обозначаемый термином «Возрождение». Хотя эти движения представляли сравнительно небольшой авангард «первопроходцев», именно они в конечном итоге предопределили самое существенное в идейных и социально-политических установках того времени, приведя в дальнейшем, после заката Ренессанса, к громадному скачку вперёд в XVII в.

1. Первое из этих движений - небывалое по своим масштабам (даже по сравнению с поздним средневековьем) *возрождение интереса к античной культуре*, на почве которого клерикальные традиции всё больше уступали место торжествующим везде - в искусстве, философии и науке - светски идеалам. И как следствие такого, куда более адекватного духу античности подхода к наследию греко-римского мира, Ренессанс преодолевал те досадные интеллектуальные приёмы в

оценке этого наследия, которые сложились в средневековой Европе (систематическое искажение мысли древних авторов, постоянные анахронизмы, выдёргивание цитат из контекста, другими словами, принятие из античной культуры лишь того, что средневековье легко могло усвоить, максимально приспособив к нуждам религиозного мировоззрения). «Античная мысль выжила в средние века лишь в разодранном, искажённом и униженном христианством состоянии. Вынужденное прибегать к услугам своего поверженного врага, христианство сочло необходимым отнять у своего пленника память и заставило его работать на себя, забыв о своих традициях»^[48]. Напротив, по духу и смыслу своих философских исканий, Возрождение оказалось на много ближе к античности, нежели её непосредственный исторический преемник - средневековье. Хотя, начиная с XII-XIII веков, учения главных древнегреческих философов стали известны на Западе, тем не менее, в эпоху Возрождения знакомство с античной философией неизмеримо возросло: многие древнегреческие и древнеримские доктрины, которые до этого были известны преимущественно из других рук, через средневековых комментаторов, теперь стали восприниматься в своём аутентичном содержании. Вслед за этим обнаружилось резкое усиление влияния древних авторов на ренессансную философию. Одни из греческих доктрин оказались возобновлены раньше, другие - позже, одним придавалось большее, другим - меньшее значение. В конечном итоге все основные системы древних возродились: платонизм, неоплатонизм и аристотелизм, стоицизм и эпикуреизм, скептицизм и даже ионийская философия природы.

Вместе с тем отмечая громадное влияние античных идей на философию Возрождения, не следует абсолютизировать и переоценивать значение этого фактора. Ренессансные мыслители обратились к античности потому, что их мировоззрение подверглось существенной перемене под воздействием тогдашних социально-политических, культурных и духовных условий. Но, не умея чётко оформить свои идеи, привести их в строгую систему взглядов, они принялись тщательно штудировать труды древних предшественников и использовать их для собственных нужд, тем более, что духовное наследие античности представлялось им гораздо более близким по духу, чем культура средневековья.

2. Второе великое достижение Возрождения, неразрывно связанное с первым, - *гуманизм*. В духовной жизни этой эпохи он сыграл особо выдающуюся роль. Смысл данного термина тогда был, правда, принципиально иным, нежели сегодня. В настоящее время под гуманизмом в основном понимают совокупность взглядов, выражающих уважение достоинства и прав человека, его ценность как личности, заботу о благе людей, их всестороннем развитии, стремление к созданию условий для достойной человека жизни. Когда же речь заходит о возрожденческом гуманизме, не следует упускать из вида, что его виднейшими представителями в первую очередь были так называемые филологи-гуманисты, изучающие древнее классическое наследие. Не находя проявлений гуманизма в средневековье, они обращали свои взоры на античность. Из найденных ими древних рукописей повеял новый, животворящий дух. В их глазах античные авторы как раз и были теми людьми, которые, занимаясь изучением человека и его дел, достигли в этом столь поразительных успехов, что Ренессансу, как представлялось, вполне достаточно лишь следовать за ними, просто им подражать. Опираясь на античные традиции, гуманисты в противовес средневековому аскетизму развивали идею о самостоятельности, силе и могуществе человека, укрепляя у современников веру в свои поистине безграничные возможности, культивируя среди них идеалы и методы практически – светского

устроения жизни. На почве гуманизма выросли типичные для Ренессанса светское свободомыслие и вполне светский индивидуализм.

3. Третьим великим движением эпохи Возрождения, представлявшим собой колоссальный переворот на этот раз в религии, стал возникший в XVI веке на базе реформационного движения *протестантизм*. Явившись продуктом всё того же необычайного развития возрожденческого свободомыслия, будучи во многом обязан влиянию гуманистических идей, начавших распространяться с конца XV в. в целом ряде европейских стран за пределами Италии, протестантизм имел для философии неоднозначные последствия.

С одной стороны, протестантизм способствовал оживлению религиозно-философских споров и дискуссий, что в конечном итоге благотворно сказалось на общей ситуации в философском лагере, с другой же, он вёл к поглощению философии религией и даже к известного рода пренебрежению рациональными методами восхождения к истине. Предоставив дело спасения «одной лишь вере». Реформация вытолкнула разум на поприще мирской практической деятельности, узаконив и освятив религиозным авторитетом предпринимательство и другие формы деловой активности.

В протестантизм, по словам Л. Фейербаха, «христианство потеряло свой отрицательный, отвлеченный характер, стало пониматься как одно с человеком, как тождественное его собственной сущности, воле и духу, стало пониматься как не ограничивающее и не отрицающее существенных потребностей человеческого духа и природы». Тем самым протестантизм «раздвинул поле зрения в ширину и глубину, открыл *простор мышлению*», что, по мнению Фейербаха, поставило протестантизм «в близкое родство» с философией Нового времени: «Он освободил религию от множества бессмысленных обрядов, превратив её в дело разума, образа мыслей и таким способом направил жизненную силу и деятельность человека, поглощенную церковью, снова на человека, на разумные, реальные цели, мир и науку и в этой эмансипации человека признал вместо церковной светскую власть определяющей, законодательной властью». Поэтому вовсе не в силу внешних обстоятельств и условий, а благодаря внутренней необходимости, заложенной в протестантизме, *философия* Нового времени обрела в нем *всемирно-историческое* бытие и свободное, плодотворное развитие.

4. Весьма трудным для объективного, беспристрастного освещений является вопрос в характере и роли науки в эпоху Возрождения. Поверхностный взгляд на эту проблему обычно выхватывает из ряда возрожденцев две великие фигуры - Н. Коперника и Дж. Бруно, игнорируя при этом то обстоятельство, что эти ученые были всё же детьми своего времени, что в их мировоззрении подлинно великие научные идеи причудливо сочетались с псевдонаучными формами мистического осмысления мира (магией, герметизмом, астрологией и алхимией). Поэтому, воздавая должное их поистине эпохальному вкладу в формирование современного естествознания, не следует, тем не менее, упускать из вида наличие у этих основоположников гелиоцентризма магико-герметических импульсов, которые парадоксальным образом в известной мере содействовали их научным открытиям.

3. Возрождение интереса к античной культуре

Энергию, эмоциональный подъем все великие прогрессивные движения Ренессанса получали от взгляда, обращенного в спясть. Продолжало господствовать циклическое представление о времени как о непрерывном движении от древнего

золотого века чистоты и истины к векам медному и железному, и поэтому поиски истины неизбежно оказывались поиском раннего, древнего, исконного золота, порчей и вырождением которого были менее благородные металлы настоящего и недавнего прошлого. История человека не считалась эволюцией от примитивных животных начал ко всё большей сложности; наоборот, прошлое всегда было лучше настоящего и прогресс был оживлением, возрождением, ренессансом древности. Классический гуманист, открывая литературу и памятники классической древности, сознавал, что возвращается к чистому золоту цивилизации, которая была и лучше, и выше, чем его собственная. Религиозный реформатор, возвращаясь к изучению Писания и ранних отцов церкви, сознавал, что заново открывает чистое золото Евангелия, погребенное под поздними искажениям [49].

Эти «возвратные» тенденции в культуре Возрождения столь заметны, что взгляд сразу же выхватывает их из общего потока событий. Но чрезмерное акцентирование внимание на этой стороне проблемы способны привести к серьезным упрощениям, прежде всего к недооценке оригинальных, самобытных начал в ренессансной культуре.

Конечно, не подлежит сомнению, что Возрождение - своеобразный «перекрёсток» во всемирной истории, на котором пересеклись пути двух великих эпох - средневековая и Нового времени, где «встретились», соприкоснулись три великие национальные культуры - антично-языческая, средневеково-христианская и собственно ренессансная. В творческом отношении Возрождение удивительно «всеядно». Его творцы не стеснялись заимствовать идеи, мысли и аргументы не только у своих непосредственных предшественников - теологов средневековья, но и из куда более древних источников: трудов античности, Библии и христианской философии первых веков нашей эры.

Одновременно в культуре Возрождения прослеживаются контуры будущего - Нового времени. В начале они едва заметные, а на завершающей стадии - уже вполне очевидные, всё настойчивее дающие о себе знать. Переходность, если понимать её не упрощенно, является сердцевиной ренессансного типа культуры.

"Ренессанс, - полагает Л.М. Баткин, - это культура общения культур. Чем больше мы проникаем в *оригинальность* Ренессанса, тем яснее, что она выражалась в *переходности*. Переход от средневековья к новому времени потребовал совершенно необычного типа культуры, который должен быть объяснен прежде всего из себя самого, а не просто из того, что было до и после него. Но эта признанная оригинальность Ренессанса существовала не вопреки его переходности, а как переходность в наиболее конструктивно-независимом, логически зрелом виде, как самая великая *культура перехода*, которая когда-либо была в мировой истории. *Переходность* Ренессанса выражалась в *оригинальности*, а не в "сочетании" средневекового и новоевропейского, "старого" и "нового"... Целостность Возрождения состоялась как вечная незавершенность, вечная потенциальность, как *бесконечная переходность*" [50].

Для Возрождения характерно расширение сферы интеллектуального поиска, прежде всего в области проблем, охватываемых философской мыслью. Раскрепощая сознание от средневековых догм и традиционалистского образа мышления, эта мысль поднимала такие проблемы, размышлять над которыми в средние века считалось совершенно недопустимым, а заодно искала истину там, куда до этого заглядывать считалось предосудительно или греховно. Но на этом творческие искания мыслителей Ренессанса не останавливаются. Расширение мыслительного горизонта,

как правило, сопровождается стремлением завоевать интеллектуальное право мыслить адогматически, нетрадиционно.

Эта интеллектуальная смелость, эти творческие дерзания духа резко контрастировали с принятым в средние века способом мышления. Они не могли не оказать решающего воздействия и на философию. Ее источником уже не могла быть средневековая, насквозь пронизанная духом религиозности, мысль. Освобождение от власти церковных авторитетов и утверждение светских начал развития - главные черты, которые в одинаковой мере присущи почти всем философским течениям этого времени. И хотя католическая церковь и господствующая в европейских университетах схоластика употребляют все усилия, чтобы сдерживать напор вырывающейся на свободу мысли, они уже не в силах остановить новаторов.

Правда, творцы новой культуры еще не решаются признаться себе, что создают нечто действительно новое, оригинальное. Порывая с традициями, они не готовы отказаться от средневековой практики ссылок на древние авторитеты. Как и средневековье, Возрождение постоянно оглядывается назад, в надежде обнаружить в минувшем единомышленников и союзников. Ему необходимы "ангелы-хранители". Оно как - бы боится остаться сам на сам со своими великими замыслами и деяниями. Подобно ребенку, только что сделавшему первые самостоятельные шаги, новая эпоха постоянно озирается вокруг, в поисках надежной опоры на стороне.

И такую опору Возрождение находит в античности, в ее духовном наследии, прежде всего в греко-римской культуре. Авторитет церкви и теологии оно заменяет авторитетом античности. Поскольку же античные авторы часто расходились друг с другом во мнениях, индивидууму предоставлялось право самому решать, какому из этих мнений отдать предпочтение, за кем из древних философов следовать.

Увлечение античностью в Европе приобретает небывалый размах с XV века благодаря наплыву в Италию греческих ученых, бежавших сюда после захвата турками Константинополя в 1453 г. В Италию они привезли оригиналы трудов античных авторов, чтение которых позволило увидеть те поистине чудовищные искажения мыслей и духа греко-римской цивилизации, которые были произведены средневековыми теологами.

Преклонение перед древностью не лишает творцов новой эпохи самостоятельности, уверенности в себе, веры в свое призвание. Платон, Аристотель, философские системы и произведения классического мира, как справедливо отмечал Л. Фейербах, "лишь потому были приняты с таким энтузиазмом, с такой жадностью поглощены и ассимилированы, что охваченные энтузиазмом умы нашли в них удовлетворение собственной внутренней потребности, избавление и воскресение собственного разума". Через это восприятие и усвоение античного мира Ренессанс выразил "то, что он сам имел на сердце и хотел высказать, но не имел еще силы и умения сделать", "пришел к самому себе, спустился в свою собственную глубину, к тому внутреннему единству с самим собой, которое одно является источником самодеятельности и продуктивности"[\[51\]](#).

Возрождение - весьма необычное явление в истории человеческой культуры. Необычное в том смысле, что новая эпоха ищет для себя опору не у своей непосредственной предшественницы - средневековья, а как бы игнорируя его, через его голову обращается к наследию более отдаленной эпохи, стремится в античном мире найти источник творческого вдохновения. Это преклонение перед древностью настолько ослепляет деятелей Возрождения, что они не желают замечать даже тех великих открытий, которые по праву принадлежат им, но которые они "по доброте

душевной" готовы приписать античности. Возрождение как бы стыдится новизны", стремится умалить себя, приписав свои заслуги эпохе, отделенной от него тысячелетней толщей времен. И лишь "под занавес", примерно со второй трети XVI века, среди мыслителей Ренессанса постепенно распространяется мнение о неоспоримом превосходстве их эпохи над античностью, чему в немалой степени способствовали такие эпохальные достижения как открытие Нового Света, появление книгопечатания, изобретение артиллерии и др. Ведь при всем желании их уже нельзя было приписать древним.

На первый взгляд в этом обращении к античности не было ничего нового. Ведь древние авторы прилежно изучались и в Средние века, а практика ссылок на античные авторитеты была тогда довольно распространенной. И дело здесь даже не в масштабах этого явления, хотя по распространенности его средневековье не может сравниться с Возрождением. Гораздо существеннее то (и в этом важнейшее отличие ренессансной моды на античность от средневековой), что как сознательная культурная проблема эта подражательная традиция возникает лишь в итальянском Возрождении.

Все "коварство" используемой творцами новой эпохи тактики заключалось в том, что они боролись со своим противником - средневековым богословием - его же собственным оружием. Но в отличие от средневековых теологов, превращавших античных авторов в безжизненную икону, они воскрешали не букву, а бессмертный дух древности - ее свободомыслие и напряженный поиск истины. Если в средние века ссылки на античность использовались исключительно с целью подвести с их помощью фундамент под здание церковной догмы, то теперь греческие и римские авторы получают интерес или сами по себе, или для обоснования теорий, носящих ярко выраженную антиклерикальную, антидогматическую, антисхоластическую направленность.

В "битве" со средневековьем Возрождение к тому же использовало "оружие правды". Оно освобождало античное наследие от схоластических, по существу враждебных ему средневековых истолкований, пытаясь обнаружить и явить миру подлинную, а не искаженную древность.

Этому служило резко усилившееся в это время издание трудов Аристотеля, в том числе и на языке оригинала. Это уже был не тот урезанный, приспособленный к церковным нуждам Аристотель, которым, по преимуществу, пробаивались в средние века. Труды Аристотеля публикуются в различных городах Европы в 1472-1474, 1495-1498, 1531, 1584-1587 годах. Среди научных изданий XV в. они занимают второе место после сочинений средневекового теолога Альберта Великого. Становится известным и весь Платон. Причем, как и в случае с Аристотелем, отношение к его трудам претерпевает существенные изменения. Если в средние века в этом мыслителе усматривали "божественного учителя", предтечу христианских идей, то теперь в нем видят, прежде всего, автора политических трактатов, философа идеальной любви и утописта. Вновь и по-новому открываются не только Аристотель и Платон, но и неоплатоники, эпикурейцы, стоики, скептики и даже древняя философия элеатов.

В отличие от средневековья, в философских учениях античности Возрождение уже не ищет готовую, раз навсегда данную, неизменную истину. Оно усматривает в них нечто вроде плацдарма, с высоты которого легче и удобнее возглашать собственные идеи.

Это обращение к древности по сути своей враждебно средневековому аскетизму, ориентировано не на служение церкви, а на служение человеку. Если средневековое мировоззрение исходило из теоцентристской посылки, в соответствии с которой человек оказывался всецело зависимым от бога, то Ренессанс отдавал предпочтение антропоцентристским установкам, выдвигая на передний план интересы человека и общества и лишь потом ведя речь о боге и церкви.

И, тем не менее, несмотря на страстную влюбленность в античность, творцы Возрождения все же оставались христианами, а не поклонниками языческого культа. Каким бы радикальным ни было возрождение античности, оно не имело намерения заменить собой христианство.

По словам П. Берка, "многие произведения эпохи Ренессанса являются культурными "гибридами", в чем-то классическими, в чем-то христианскими. Эпическая поэма могла быть написана на классической латыни по образцу "Энеиды" Вергилия, но речь в ней шла о жизни Христа. Теолог - гуманист мог называть соборы "храмами", Библию - "пророчествами", ад - "подземным миром" или, как Фичино, называть свой трактат "Платоновской теологией". Гроб эпохи Ренессанса мог имитировать классический саркофаг, но в комбинации с фигурами Христа и Девы Марии. Это соединение античности и христианства, как и любой другой синкретизм, трудно интерпретировать, ибо причины его возникновения могли быть самые различные. После того, как прошло четыре столетия, не так уж легко определить, облекал ли Фичино платонизм в одежды теологии или, наоборот, теологию - в одежды платонизма. У историков XIX в., включая Буркхардта, была тенденция представлять гуманистов "язычниками", которые молились христианскому богу устами, а не душой. С другой стороны, сегодняшние исследователи утверждают, что устами возносилась похвала язычеству. Употребление классических фраз в христианском контексте могло быть не более чем попыткой писать на "чистой" латыни или, даже, простой научной игрой...

Сказать это не означает опровергнуть тот факт, что существовала определенная напряженность между античными и христианскими ценностями: деятели того времени замечали это и это их беспокоило"[\[52\]](#).

Возрождение - эпоха великих иллюзий и самообманов. Ее творцы, создавая на обломках древнего мира собственную самобытную культуру, с поразительным упорством на каждом шагу подчеркивают свою несамостоятельность, называют себя подмастерьями на службе у древних мастеров, заявляют, что лишь обновляют, восстанавливают забытое античное наследие. В нем они нередко пытаются найти то, чего там не было и в помине.

Начав с возврата к идеям и взглядам древних мыслителей, Возрождение пошло гораздо дальше их, своим собственным путем. Но не всегда оно решалось себе в этом признаться.

Стремление "возродить" античность в ее многообразных формах - бесспорно, самая заметная черта Возрождения, к тому же настолько заметная, что, как известно, своим названием эта эпоха обязана именно этому обстоятельству. "Возрождение" античности не ограничивалось лишь собиранием античных памятников. мода на античность приводила многих мастеров Ренессанса к попыткам "имитации" античности. Даже гениальный Микеланджело, создавая своего Бахуса, с таким усердием имитировал классический стиль, что какое-то время его скульптуру принимали за подлинную античную статую.

Термин "имитация" некоторые исследователи употребляют наряду с понятием "возрождение", подчеркивая тем самым, что в самом процессе возрождения античности содержался заметный элемент искусственности и даже "игры в древность". В конечном итоге содержательное ядро мировоззрения Возрождения составляли не эти большей частью неуклюжие попытки имитировать древних философов, писателей и поэтов или даже саму систему образования, существовавшую в Древнем Риме.

Да, Петрарка сочинял письма к Цицерону и был одержим идеей реставрации Римской республики, а Макиавелли иногда делал вид, будто ведет разговор с великими деятелями античности. Но очевидно, что не эта подражательная тенденция определяла их творчество. Не она была и его высочайшим достижением. Некоторые гуманисты наивно полагали, что они и их современники, приобщившись к духу прошлого, могут сделаться "новыми римлянами" в том смысле, что будут разговаривать, писать и думать как римляне, соперничая с их достижениями. Эта затея была мифом, даже, несмотря на то, что многие не только верили в этот миф, но даже жили им.

"Обращение к былым творческим эпохам, - отмечал Н.А.Бердяев, - обыкновенно ведет к тому, что они не просто повторяются, но происходит преломление старых и вечных начал в новых началах. В эпоху Ренессанса произошло не простое повторение, не простой возврат к античному творчеству, а произошло своеобразное преломление античных форм в новом духе, в новом содержании, изменившее все результаты. В конце концов, сходство между античным и ренессансным преувеличено. Совершенства античного в искусстве Ренессанса нет, так как вообще никогда ничто не повторяется. Платонизм эпохи Возрождения очень мало походит на античный платонизм. Как в области искусства, так и в области создания искусственных форм государственности, в которых не повторяется ничего похожего на формы античные. Это - обман внешнего сходства, в действительности же вся творческая культура эпохи Возрождения гораздо менее совершенна, чем творческая культура периода расцвета эллинской культуры, никогда, быть может, не превзойденная в человеческой истории и вместе с тем гораздо более богатая своими исканиями и гораздо более сложная, чем более простая и целостная культура греческая"[\[53\]](#).

Проблему "имитации" античности подробно рассматривает в своей работе "Ренессанс" английский историк Питер Берк. Он подчеркивает, что одним из ключевых понятий гуманистов было понятие "имитация", отмечая, что речь шла не столько об имитации природы, сколько об имитации труда великих писателей и художников.

"Сегодня, - пишет Берк, - это может выглядеть странным. Мы привыкли считать, что литературные произведения и произведения искусства отражают мысли и чувства творческих личностей, и хотя нам известно, что некоторые мастера в своем творчестве имитируют других, мы склонны воспринимать это как недостаток таланта или как ошибку тех, кто еще "не нашел себя" и не развил индивидуальный стиль. "Имитация" сделалась унижительным термином. Писатели и мастера изо всех сил стараются подчеркнуть свою оригинальность, спонтанность и независимость и отмежеваться от "влияния" своих предшественников (не говоря уже о плагиате, который считается кражей чьей-либо интеллектуальной собственности). Однако в эпоху Ренессанса писателей и художников беспокоило прямо противоположное. Хотя мы и смотрим на этот период, как на эпоху обновления и оригинальности, деятели,

которые жили в то время, подчеркивали, что имитируют античные образцы: Пантеон, Лаокоон, Цицерона, Вергилия, Ливия и других".

Тем не менее, считает Берк, все большее осознание исторического расстояния делало имитацию проблематичной: "Нравилось это им или нет, но писатели и художники эпохи Ренессанса могли имитировать античных авторов только частично, до определенного предела, ибо сами произведения древних мастеров сохранились также частично. Как мы уже знаем, художникам и музыкантам вообще не было что имитировать, так как не осталось античных образцов. Художники и музыканты вынуждены были быть свободными. Однако, недостаток античных образцов в определенных жанрах был не такой уж большой проблемой в сравнении с тем фактом, что итальянцы периода Ренессанса жили совсем в другом мире, нежели люди античности. Их экономическая, социальная и политическая система сильно отличалась от древнеримского уклада с его сенаторами, рабами, легионерами и латифундиями. В такой ситуации возрождение древнего Рима могло быть только мечтой... На самом деле Петрарка, Брунеллески, Альберти, Балла, Монтень, Фичино и другие ученые, писатели и художники XIV и XVI вв. были во многом далеки от того, что ощущали близким - от древнего Рима, и были близки к тому, что считали далеким - к Средним векам. Хотя они и отказались от недалекого прошлого с его "готическим" искусством, "схоластической" философией и "варварской" латынью, они все же были воспитаны культурой позднего Средневековья и во многом принадлежали ей. Отрекаясь от позднего Средневековья, какое им было известно, гуманисты иногда принимали за античность, перед которой они преклонялись, образцы раннего Средневековья... Неразрывная связь со Средневековьем прослеживается вплоть до XVI в... Мы не должны рассматривать Ренессанс, как некую культурную "революцию", внезапный разрыв с прошлым. Более правильным будет рассматривать это движение как постепенный процесс, в ходе которого все большее число индивидуальных творцов все больше переставала удовлетворять культура современного им позднего Средневековья и у них всё больше возрастала заинтересованность античным прошлым"[54].

Многие идеи, заложенные в фундамент культуры Возрождения, оказались фальшивыми. Во-первых, новая эпоха слишком резко противопоставляла себя Средним векам и в то же время чересчур сильно стремилась сблизиться, отождествить себя с древностью. Во-вторых, понимание культуры Ренессанса как простого возобновления античной вело к еще одной глубоко ошибочной точке зрения: неизбежным следствием такого подхода становился взгляд на Средние века как на простой перерыв в истории, как на "века мрака". В-третьих, творцы новой эпохи не желали замечать того, что резко нападая на средневековые традиции и ценности, они тем не менее во многом продолжали им следовать. И как только иссяк первый запал борьбы со средневековой схоластикой, тотчас обнаружилось, что новая ренессансная метафизика более похожа на средневековую, чем на античную.

Давая обобщенную характеристику философии Возрождения, польский историк философии Владислав Татаркевич называл следующие ее особенности: "Она прежде всего стремилась порвать с только что минувшим прошлым. Отсюда ее полемический тон. Многие философы Возрождения были так поглощены борьбой со схоластикой, что их собственное научное творчество оказалось негативным. В своем полемическом запале Ренессанс целиком и полностью отбрасывал схоластику, не замечая того, что в последнее время она уже провозглашала идеи, схожие с новоевропейскими. Целый ряд идей, выдвинутых схоластами еще в XIV веке, XV столетие выдавало за

преодоление схоластики; XIV век стремился скрывать свое отступничество от традиции, XV же век, напротив, его намеренно выпячивал. Ниспровергая традиции, деятели Возрождения тем не менее сами от них не могли полностью освободиться. На всю совокупность огромного, развитого схоластического знания они смотрели как на ненужный балласт, однако сбросить его не могли и продолжали мыслить схоластическими категориями. Считая древних мыслителей своими единомышленниками, многие философы Ренессанса придерживались тем не менее взглядов, гораздо более близких Средним векам, нежели Древнему миру.

Будучи реакцией на строгие формы средневековой жизни, Возрождение своим лозунгом неизбежно должно было избрать свободу. Возрождение провозглашало ее во всех областях: в религии оно породило Реформацию, в политике - идею свободы индивидуумов и народов, нацеленную в господствующие повсеместно монархические устои. Именно теперь, а не в Средние века, стали частыми конфликты между убеждениями философа и признанными церковью, государством и общественным мнением взглядами; именно теперь наступила эпоха "жертв науки": был сожжен Бруно, Галилея вынудили отречься от своих взглядов, Кампанелла провел 27 лет в тюрьме. На смену прежним представлениям о надындивидуальном характере истины пришло убеждение, что сама личность имеет право решать, чем является истина. Авторитеты утратили свое прежнее значение; делались, правда, ссылки на древних философов, но в них усматривали не высшую инстанцию, а единомышленников. Традиции перестали ценить, и в результате все позитивные и негативные последствия разрыва с прошлым не замедлили сказаться в философии. Ученые уже не выступали представителями школ, а высказывали свою индивидуальную точку зрения как независимые исследователи. В связи с этим философия получила новое внешнее оформление, возник индивидуальный писательский стиль.

Для Возрождения стали характерными большая простота мысли, что явилось реакцией на схоластические выверты, а так же большая естественность мысли: реакция на схематизм и досужее мудрствование схоластики. Типичными мыслителями Возрождения были Рамус и его последователи, стремившиеся построить "естественную" логику, опирающуюся на здравый рассудок. Характерна была также, во всяком случае для некоторых, большая реальность мысли: реакция на формальные упражнения и априорные спекуляции схоластики. Поклонялись знанию, которое из жизни вырастает и жизни служит: реакция на схоластическое, книжное, чуждое злободневным делам знание. Стремилась добыть знания о природе: реакция на поглощение мысли проблемами потустороннего мира. Наконец, в моде оказалось знание, имеющее практическое значение, знание, способное улучшить жизнь: реакция на сугубо теоретические позиции схоластики. Не знание ради знания, а знание как сила, как средство познания природы и овладения ею, составляло программу Возрождения. Следствием же стремления к быстрому овладению природой явилось распространение тайного знания: магии, алхимии, астрологии, которые получили теперь даже более широкое распространение, нежели в средние века" [\[55\]](#).

4. Зарождение и развитие гуманизма

Наиболее ярким выражением нового стиля мышления и даже нового образа жизни, возобладавших в эпоху Возрождения, становятся, с одной стороны, переход от теоцентризма к антропоцентризму, от аскетизма к гуманизму, с другой - выдвигание на передний план философских дисциплин, имеющих важное практическое значение:

философии природы (натурфилософии), философии государства и права, философии истории и др.

В философском наследии эпохи Возрождения принято выделять два важнейших этапа. На первом, раннем этапе, относящимся к XIV-XV вв. и охватывающим в основном Италию, преобладают гуманистические тенденции. На втором, позднем этапе (XVI-начало XVII в.), когда идеи Ренессанса утверждаются за пределами Италии, на передний план выходят естественнонаучные интересы, теоретическим выражением которых становится т.н. философия природы - "натурфилософия".

Зачатки гуманистических идей имеют длительную предысторию. Но как целостная система воззрений и широкое течение общественной мысли, признающие ценность человека как личности, его право на счастье, развитие и раскрытие своих способностей, провозглашающие благо человека высшим критерием оценки социальных институтов, гуманизм впервые в истории выступает в эпоху Возрождения. Его виднейшими представителями были Ф. Петрарка, А. Данте, Д. Боккаччо, Лоренцо Балла, Леонардо да Винчи, Эразм Роттердамский, Д. Бруно, Ф. Рабле, М. Монтень и др.

Правда, самого термина "гуманизм" Возрождение еще не знало. Его впервые ввел в научный оборот в начале XIX в. немецкий педагог Ф. Нитхаммер, друг Шиллера и Гегеля.

Затем уже другой немец, исследователь Возрождения Г. Фойгт назовет основные этапы развития гуманизма, особо выделив "первый век гуманизма", т.е. период, который затем историки назовут временем "раннего гуманизма" или гуманизмом в узком, "этико-филологическом" значении. После выхода и свет в 1859 г. труда Фойгта "Возрождение классической древности в первый век гуманизма" в науке началось обсуждение исторического содержания и пределов этого понятия.

Гуманизм Возрождения с середины XIV до конца XV века развивался преимущественно в Италии. С конца же XV в. гуманистическое движение захватывает страны, расположенные к северу от Альп, - Германию, Францию, отчасти Англию и другие страны Европы.

Ранний гуманизм, называемый иногда этико-филологическим или гражданским, охватывая период с конца XIV по середину XV в., проявлял себя в основном как движение, преследующее такие цели, как изучение и распространение античного наследия. На основе гуманистической "словесности" сложилось новое мировоззрение, критически настроенное к темам и методам средневековой схоластики, проникнутое светскими мотивами.

С последней трети XV в. в гуманистическом движении в Италии обнаруживаются, заметные признаки кризиса, что вело к утрате некоторых особенностей и достижений раннего гуманизма. Но за пределами Италии, в целом ряде других европейских стран гуманизм, начиная? приблизительно с этого времени, переживает новый взлет (Э. Роттердамский, Т. Мор, И. Рейхлин), чему во многом благоприятствовал его союз с протестантизмом.

Гуманистические идеи пробивали себе дорогу в борьбе со средневековыми представлениями о человеке как греховном, испорченном существе, не способном самостоятельно, без божьей помощи творить добрые дела. В гуманистических теориях человек предстает как творец собственной судьбы и властелин природы. На смену средневековому аскетизму с его презрением к естественным потребностям человека, проповедью умерщвления плоти приходит концепция всесторонне развитой, творческой личности, в которой гармонично сочетаются ее физическая и

умственная стороны, теория и практика, плоть и дух. По мысли гуманистов Ренессанса, реабилитация физической природы человека не должна умалять его духовной сущности, но, напротив, призвана оттенять ее величие.

В основе средневекового образа жизни лежал принцип, в соответствии с которым человек выступал представителем определенной корпорации, цеха, общины, за рамки которых он не должен был пытаться выйти. В силу этого он достигал совершенства, как правило, в узких сферах своей деятельности. Ренессансный же мастер, освобожденный от гнета цеховых ограничений, обретший свободу, получает, наконец, возможность творить во всех без исключения областях, которые его привлекают и которые ему доступны. Разносторонность - его отличительная черта.

Не удивительно, что в это время появляется целая плеяда мастеров, пробующих свои силы в самых разнообразных, зачастую даже плохо сочетающихся занятиях. Флорентиец Леон Альберти (1404-1472) был ученым, архитектором, теоретиком искусства, оставившим после себя труды по теории архитектуры, живописи и ваяния. В равной степени его интересовали математика, механика, картография, философия, этика, эстетика и педагогика. Леонардо да Винчи совмещал в одном лице ученого, художника и изобретателя. Трудно хотя бы перечислить все то новое, что он внес, в разработку важнейших принципов различных наук.

В механике Леонардо приблизился к пониманию принципа инерции, «угадал» принцип сложения сил и принцип наклонной плоскости, принятый им в качестве основы при объяснении полета птиц. Удивительно то, что эти догадки не остались только на теоретическом уровне. Были попытки их реализации или, по крайней мере, технического проектирования.

Будучи сведущим в прикладной гидравлике, Леонардо имел ясное представление о принципе сообщающихся сосудов. Многочисленны его проекты в области гидравлики. То же можно сказать и относительно искусства фортификации, создания оружия, текстильного производства, типографского дела.

Он достиг новых результатов в геологии (объяснив, в частности, происхождение ископаемых), в анатомии и физиологии. Его интерес к анатомии объясняется желанием лучше познать природу, чтобы усовершенствовать ее художественное воплощение. Невозможно отделить в Леонардо ученого от художника. Да это и не нужно, ибо для него живопись - это наука, более того, - вершина наук. Живопись обладает познавательной ценностью и художник должен обладать познаниями в области различных наук (анатомии, геометрии и т.д.), если хочет проникнуть в тайны природы"[\[56\]](#).

В среде "образцовых" гуманистов рядом с общепризнанными гениями, такими, например, как Бокаччо и Петрарка, трудились сотни хотя и не столь одаренных, но не менее влюбленных в античность энтузиастов - меценатов, собирателей античных рукописей, переводчиков, компиляторов, библиотекарей. Многие из них вкладывали в это предприятие не только всю свою страсть, но нередко и все имеющиеся у них средства, а иногда и влезали в отчаянные долги. Эти добровольные подвижники античной идеи сделали антиковедение основной целью своей жизни и частью сами стали великими, частью же превратились в великих дилетантов, поддерживавших дарования из числа выдающихся ученых, философов, художников. Именно благодаря им гуманизм впервые начал воздействовать на все общество, став неотъемлемой частью повседневной жизни итальянского народа.

Увлечение античностью было отличительной чертой всей эпохи Возрождения, олицетворением определенного стиля жизни и способа общения. Дань этому

увлечению отдали все видные деятели этого времени: художники, поэты, ученые, философы, филологи и даже папы римские. Но в наиболее концентрированном виде эта черта воплотилась в жизни и творчестве тех из них, кого мы сейчас по праву называем гуманистами. Именно у них страсть к античности превратилась во всепоглощающее, а нередко и единственное занятие всей жизни. Даже в быту своими манерами и образом жизни они подражали своим великим предкам, старались походить на них.

Проследившая историю возникновения и развития гуманистических идей в эпоху Возрождения, российский историк и искусствовед М.В.Алпатов пишет: "Человек был в центре внимания передовых, образованных людей того времени.

В своем обращении к человеку гуманисты имели много общего с древними. Но многовековой опыт мировой культуры не прошел для них даром. В итальянских демократиях не могли существовать такие простые и несложные общественные отношения, как в древнем полисе. Идеал человека у ранних гуманистов был более сложен, противоречив. К тому же между гуманистами не было полного согласия. В XIV веке борец за народовластие Кола де Риенци воодушевлялся гражданскими идеалами Древнего Рима. Петрарку привлекал путь личного совершенствования человека. У некоторых гуманистов проскальзывает мысль о человеке - Прометее, человеке, который через познание природы достигает совершенства. Большую роль играло эпикурейское направление, призыв к радостям жизни. Рядом с этим отстаивается строгая мораль стоиков...

Большинство образованных людей той поры обнаруживали полное равнодушие к религии. Это не было вольнодумством, атеизмом, как впоследствии у энциклопедистов XVIII века, хотя набожные северяне и считали итальянцев безбожниками. Гуманисты соблюдали обряды церкви, художники (даже свободомыслящий Леонардо) писали картины, главным образом, на религиозные темы - все они не вступали в открытое столкновение с церковью. Они видели в религиозно-легендарных образах поэтическое выражение накопленного веками жизненного опыта людей. Они так твердо стояли на земле, что не боялись наполнять старые формы христианского мифа новым жизненным содержанием. В таких условиях их искусство сохранило свою общепонятность.

Особенное значение получила теперь история. Гуманисты были, прежде всего, историками, эрудитами, филологами, библиотекарями, людьми, привыкшими рыться в старых книгах и рукописях. Благодаря своему развитому историческому чутью гуманисты впервые заметили красоту римских развалин, стали производить раскопки, составлять коллекции древностей и библиотеки рукописей. Гуманисты показали человечеству пройденный им путь его многовекового развития»[\[57\]](#).

В развитии гуманизма четко прослеживаются два важнейших этапа: гуманизм в Италии и гуманизм Северного Возрождения. Последним представителем первого обычно называют римлянина Лоренцо Валло (1407-1457), основоположником второго - его ученика нидерландского гуманиста Эразма Роттердамского (1469-1539). В отличие от итальянского гуманизма, где в христианство включается целый мир языческих, греко-римских мотивов и представлений, в северном гуманизме само язычество "христианизируется". Поэтому в исторической литературе итальянский гуманизм иногда называют языческим, а "северный гуманизм" - христианским. Как всякое категорическое утверждение оно "хромеет", хотя в нем есть определенный смысл. Пробуждение интереса к античности, с одной стороны, в Италии, с другой, - в остальных странах Европы происходило по-разному.

Итальянцы воспринимали этот процесс, прежде всего, как воскрешение памяти о своей прошлой, исполненной славы и величия истории. То плачевное состояние, в котором оказалась в XV-XVI вв. их родина, терзаемая внутренними раздорами и опустошаемая армиями соседних государств, лишь подогрело интерес к величественному прошлому, в котором многие находили своего рода отдушину от безотрадной действительности. За пределами Италии, севернее Альп, в так называемом "северном гуманизме" увлечение античностью напоминало что-то вроде модного, но не имевшего собственных прочных исторических корней, поветрия, которое, хотя и щекочет нервы, но не способно согреть национальную душу: к тому же здесь речь в основном шла об ученом, рефлектирующем использовании отдельных элементов античного наследия. Наконец, своеобразие и особенности "северного гуманизма" были предопределены еще и той исторической обстановкой, которая сложилась в странах, захваченных реформационным движением. Здесь, прежде всего в Германии, Франции, Швейцарии, гуманистические идеи и ценности воспринимались как орудие борьбы за национальное и культурное самоопределение складывающихся западно-европейских наций и одновременно как средство противодействия гегемонистическим устремлениям римско-католической церкви.

В литературе, посвященной эпохе Возрождения, до сих пор продолжаются споры по поводу того, чем различались итальянский и северный гуманизм (или, если расширить угол зрения, в чем состояло отличие Ренессанса в Италии от северного Возрождения).

Одни авторы считают, что размежевание проходило по религиозному признаку: итальянский - де Ренессанс был языческим, а "северный" - христианским. Другие, по существу развивая эту же точку зрения, но делая из нее более "радикальные" выводы, заявляют, что в Италии существовало множество гуманистов - "язычников", которым на севере противостояли гуманисты-христиане.

Обе эти точки зрения страдают односторонностью и известными неточностями. Во-первых, итальянские гуманисты, несмотря на всю свою любовь к античности, все же оставались христианами и не становились поклонниками языческих богов древних греков или римлян; во-вторых, преданность античным идеалам и ценностям не воспринималась ими как преграда на пути служения христианству; в-третьих, так называемые гуманисты - "язычники" в Италии были столь же стойкими христианами, как и приверженцы "христианского" гуманизма в Германии или Англии.

На самом деле различия были обусловлены иными причинами: частично тем, что северный гуманизм был более тесно, нежели итальянский, связан с университетами и даже монастырями, частично же тем обстоятельством, что зарождение и становление гуманизма на севере от Альп совпало по времени с подъемом реформационного движения, в результате чего собственно гуманистические идеи здесь нередко становились органической частью программы раннебуржуазных реформ.

5. Новое естествознание и философия природы

Наряду с гуманизмом важнейшим направлением в развитии философской мысли эпохи Возрождения стала философия природы ("натурфилософия"). "Философия природы", - отмечает польский историк философии Владислав Татаркевич, - была типичной разновидностью философии Возрождения: именно она пришла на смену теологической философии средневековья. По существу она представляла собой

метафизику природы, будучи скорее результатом метафизического творческого воображения, нежели точного мышления... Родиной ее была Италия, ее расцвет продолжался на протяжении всего XVI столетия, а ее наиболее выдающимся представителем стал Бруно.

Источники ренессансной философии природы - были троякого рода: доктрины древних философов, традиция средневековья и новое естествознание.

1. Из древних доктрин она использовала все, за исключением скептицизма, который не находил в ней применения, и эпикуреизма, который, из-за своего механистического характера, был чужд мыслителям Ренессанса. Прибегала она к услугам платоновского идеализма, аристотелевского финализма, стоицистского пантеизма, ионийского динамизма, неоплатоновской метафизики...

2. Что касается средневековой традиции, то ренессансная философия природы боролась с ортодоксальной схоластикой, зато широко использовала мистические и пантеистические спекуляции, многое заимствуя у Аверроэса и Авиценны, Эриугены и Экхарта. Главным посредником в отношениях между средневековьем и новой философией природы был Николай Кузанский. Некоторые древние доктрины, особенно неоплатоновская метафизика, Возрождению были известны не столько из оригинальных источников, сколько из средневековых сочинений, где эти доктрины находились уже в форме, приспособленной к потребностям христианства. Облаченная в религиозные одежды средневековая традиция была жива в ренессансной философии природы, которая претендовала на познание не только природы, но и посредством природы - самого Бога.

3. Из нового естествознания важнейшее значение имели для философии прежде всего достижения в области астрономии, прежде всего те, которых добился Коперник. Астрономические расчеты привели к парадоксальной картине мира, совершенно непохожей на ту, что представляется естественной человеческому разуму. К этой картине мира следовало приспособить философские понятия: это была задача, какую ставили перед собой ренессансные философы природы, прежде всего Бруно. И потому год, - в который оказалось произведение Коперника, имеет важное значение не только для астрономии, но и для философии»[\[58\]](#).

Появление философии природы было подготовлено также первоначально предшествующим, а затем сопутствующим ей развитием гуманистической культуры Ренессанса. Рожденная в рамках этой культуры вера в безграничные творческие способности человека, в его земное призвание неизбежно должна была привести к убеждению, что человек способен познать окружающий мир и его законы. Гуманистические идеалы творчески мыслящего, деятельного человека создали тот духовный климат, в котором родилась и набрала силу новая философия природы.

Важнейшим источником и опорой философии природы становится зарождающееся в это время новое естествознание, порывающее с господствовавшим в средние века схоластическим учением и выдвигающее в противовес последнему на первый план опыт и экспериментальные методы исследования. Видное место завоевывают астрономия, математика и физика. Их принципы гармонично сочетаются с основными прогрессивными тенденциями развития как научного, так и базирующегося на нем философского мышления.

Интересы ученых, а вслед за ними и многих философов из области заинтересованности сверхъестественным переключаются на мир посюсторонний, прежде всего, на область природы. Столь же пристальный интерес вызывают и методологические проблемы научного познания. Эпоха, порывающая со старыми,

средневековыми традициями, стремится строить науку на новой, эмпирической основе, ставя перед ней и новые, практически-земные задачи.

Решающее сражение между старыми и новыми взглядами на мир разворачивается главным образом в области астрономии. Объектом же наиболее ожесточенных споров становится гелиоцентрическое учение Николая Коперника (1473-1543). Этот польский учёный осмелился издать свой труд "Об обращениях небесных сфер" лишь незадолго до смерти. Содержавшиеся в нем идеи, бросавшие, по словам Ф. Энгельса, "вызов церковному авторитету в вопросах природы", получили признание после смерти ученого, в немалой степени благодаря его ученикам и последователям И. Кеплеру (1571-1630) и Г. Галилею (1546-1643). С именем немецкого астронома И. Кеплера связана теория о закономерностях движения планет, которую он доказал математически. Он сформулировал первые два закона о движении планет вокруг Солнца и описал их в своей книге "Новая астрономия". Главным произведением Галилея стал "Диалог о двух главнейших системах мира - Птолемеевой и Коперниковой" (1632). В нем он дал научное обоснование теории Коперника, подтвердив правильность его гелиоцентрического подхода к объяснению мира.

Наиболее выдающимися представителями философии природы были Николай Кузанский (1401-1464) и Джордано Бруно (1548-1600). Николай Кузанский творил на стыке двух эпох - средневековья и Возрождения. Его философия природы включена еще в космологическое учение, согласно которому земля не является неподвижным центром ограниченного мира. Она вращается вокруг своей оси, делая полный оборот в течение суток. Более того, какого-либо центра во Вселенной вообще нет. "Машина мира, - заявлял Николай Кузанский, - имеет, таким образом, свой центр повсюду, а свою окружность нигде. Как земля не есть центр мира, так и окружность его не является сферой неподвижных звезд"

Вселенная бесконечна - таково важнейшее, хотя и не вполне отчетливо выраженное положение космологической теории Кузанского. Центром же и окружностью мира, по его мнению, является бог; бог есть везде и нигде. В этой замысловатой формуле религиозный интерес еще довлеет над научным. В своих научных поисках Николай Кузанский исходил из идеи бога и вряд ли предвидел, что, будучи перенесенной на реальный мир, его концепция вскоре обернется величайшим поражением религии.

Спустя более ста лет, уже на исходе эпохи Возрождения, провозглашенные Николаем Кузанским идеи, только в значительно более последовательной и решительной форме, отстаивал Джордано Бруно. Цель философии он видел прежде всего в познании природы в ее единстве. Истина едина, и познание ее есть дело науки, а не религии. Правда, до полного разрыва с религией Бруно не доходил. Близкое по своей сути к языческому пониманию природы вплетено у него в пантеистические представления. Бруно много говорит о боге, но этот бог у него почти сливается с природой. "Природа, - заявляет он, - есть не что иное, как бог в вещах"[\[59\]](#).

Опираясь на эти неязыческие представления о мире, Бруно вносит серьезные коррективы в гелиоцентрическое учение Коперника. Если последний считал, что Солнце является центром ограниченной в своих размерах Вселенной ("Все сферы вращаются вокруг Солнца как вокруг главной центральной точки, и, следовательно, центр Вселенной - Солнце"), то Бруно заявляет, что земля не есть центр космоса, что во Вселенной вообще нет ни центра, ни какой-либо границы. В "безмерном лоне"

Вселенной появляются, исчезают и вновь рождаются мириады миров. Наша же солнечная система - всего лишь один из многих, подобных ей миров. "Существуют, - заявлял Бруно, - бесчисленные солнца, бесчисленные земли, которые кружатся вокруг своих солнц, подобно тому как наши семь планет кружатся вокруг нашего солнца"[60].

В своем видении бесконечной вселенной Бруно, однако, не может освободиться полностью от религиозного влияния. Идея бесконечности мира у него теснейшим образом связана с идеей бесконечного бога. Более того, по мысли Бруно, вселенная, как производное от бога, бесконечна, но не тотально бесконечна: она не может быть бесконечной тем же образом, что и бог - причина всего во всех частях.

"Я говорю, - заявляет Бруно, - что вселенная безусловно бесконечна, ибо она не имеет края, поверхности; я говорю, что вселенная не совершенно бесконечна потому, что каждая часть ее конечна и каждый из бесчисленных миров, входящих в нее, бесконечен. Я говорю Бог безусловно бесконечен, ибо он сам исключает всякий конец, и всякий его атрибут один и их бесконечно много; и я говорю, что Бог полностью бесконечен, ибо он весь во всем мире и в каждой его части бесконечно и полностью - в противоположность бесконечности вселенной, которая полностью во всем, но не во всех частях". Таким образом, философия природы Бруно, с одной стороны, является продолжением и развитием основных идей, сформулированных его великими предшественниками и в определенной мере его единомышленниками Николаем Кузанским и Коперником, а, с другой стороны, во многих отношениях отличается гораздо большей смелостью и решительностью в постановке и способах решения целого ряда мировоззренческих проблем.

Завершая рассмотрение философии природы Бруно, приведем оценку его творчества упоминавшимися выше итальянскими учеными: "Бруно в рамках философии Возрождения, определенно наиболее сложный из философов. Отсюда - различные толкования его учения. В настоящее время многие интерпретации его идей пересматриваются.

Делать из него современного ученого эпохи научной революции смешно, ведь его интересы были иной природы (магико-религиозной и метафизической), отличной от той, на которой базировались идеи Коперника. Сомнительно, что Бруно понимал научный смысл этого учения.

Невозможно выявить и математический аспект сочинений Бруно, потому, что его математика - это пифагорическая аритмология, а, следовательно, метафизика. Но Бруно удивительным образом предвосхищает некоторые положения Спинозы, и особенно - романтиков. Свойственное этим философам опьянение Богом и бесконечным уже присутствует в трудах Бруно. У Шеллинга (по крайней мере, на одной из фаз его развития) мы увидим отдельные наиболее яркие черты сходства с нашим философом. Одно из самых прекрасных и волнующих сочинений Шеллинга носит имя "Бруно". В целом творчество Бруно знаменует собой вершину Возрождения и в то же время эпилог этого неповторимого периода развития западной мысли»[61].

Оформление и развитие в эпоху Возрождения философии природы ознаменовало собой начало процесса разрушения привычных стереотипов мышления. Это был одновременно и решительный разрыв с прежними традициями в области научного познания. Главные изменения привнесла в мир такая наука, как астрономия. Благодаря ей позже, начиная с XVII века, началась научная, затем техническая и, наконец, в XX веке научно-техническая революция. Суть этих поистине

революционных перемен в научном мировоззрении, толчок к которым дала научная и философская мысль эпохи Возрождения, можно резюмировать следующими словами: человек увидел перед собой бесконечную Вселенную.

Не всем тогда эти новые веяния, и, прежде всего, мысль о бесконечном космосе, пришлись по вкусу. Бруно испытывал поистине детский восторг от открытия Вселенной. Он с воодушевлением заявлял, что возник мир, достойный Бога, ибо, по его словам, божественной бесконечности может соответствовать лишь бесконечный мир, состоящий из неисчислимого количества систем и созвездий, подобных солнечной системе. Немецкий ученый Иоганн Кеплер, великий астроном и последователь Бруно, напротив, увидел в открытом астрономией бесконечном мире поистине нечто ужасное, усматривая в нарождающемся новом мировоззрении угрозу для всякого порядка (по его словам, в этом открытом наукой бесконечном мире не будет своего места ни у человечества, ни у отдельного человека).

Не станем возносить до небес смелость Бруно и осуждать нерешительность Кеплера, равно как и слепоту тех, кто не желал признавать правоту Бруно, уготовив ему мученическую смерть на костре.

В конечном итоге путь, на который подвинули науку ее корифеи из эпохи Возрождения, теперь, по прошествии нескольких столетий, уже не кажется столь радужным и безоблачным, как это представлялось многим из них. Вряд ли, упоенные радостью первооткрывателей, они могли подозревать о тех опасностях, которые таятся в открывшейся им вселенской бездне. И, уж, конечно же, никто из них не предполагал, какими катастрофическими последствиями способно обернуться для человечества бесконтрольное, лишенное нравственных сдержек развитие науки и техники (опасность самоуничтожения в ядерной войне, экологический кризис и т.п.).

Однако во многом наше время все же напоминает эпоху Возрождения. Как и тогда, перед современным человечеством открываются поистине безграничные перспективы. Как и тогда, возможность их осуществления связана с дальнейшим прогрессом в развитии науки и техники. Более того, принципы, заложенные в основание научного мировоззрения величайшими умами Возрождения (такие как вера в безграничные возможности человеческого разума, в его способность изменить к лучшему жизнь людей), способны помочь и нам найти достойный выход из вставших перед современным миром тупиков, открыв для него путь к дальнейшему развитию.

6. Реформация: становление религиозной философии протестантизма

Первоначальная позиция вождей протестантизма по отношению к философии была сугубо враждебной. В известной мере эта враждебность проистекала из разделяемого ими тогда убеждения, что для реформы христианской веры философия не только не нужна, но даже вредна. Чем решительнее, к примеру, Лютер защищал благочестивую веру в откровение, содержащиеся в Библии, тем ожесточеннее он восставал против всяких попыток рассматривать содержание веры как предмет философской науки. Широко известно относящиеся к этому периоду в его жизни высказывание, содержащие призыв указать «дикому зверю, разуму, место под скамьей». Полагая, что "разум есть тусклый и несовершенный светоч природы, который не может сам по себе ни понять, ни представить света и дел Божьих", Лютер считал всякую философскую поддержку для веры излишней. Но антифилософская настроенность раннего протестантизма имела и более основательную причину. А именно: её истоки лежали в плоскости ожесточенной полемики формирующейся новой религии с католической схоластикой. В пылу этой борьбы Лютер и его

ближайший сподвижник и друг Ф. Меланхтон резко критиковали схоластику за то, что она пыталась осмыслить христианскую веру с позиции человеческого разума, прибегая при этом к услугам своих языческих "кумиров" - Аристотеля и Платона. Эти античные философы были объявлены главными виновниками, того интеллектуализма, который едва ли не вытеснил подлинную веру в католической церкви. Отсюда проистекало отрицательное отношение Лютера и Меланхтона к философии вообще, тем более что под философией они тогда понимали в основном средневековую схоластику.

В находящихся под властью последней в университетах, по словам Лютера, "единолично властвует – затмевая Христа - слепой языческий наставник Аристотель". Лютер советовал "полностью изъять" из университетских программ его книги, поскольку по ним "нельзя изучить ни естественные, ни духовные предметы". "Моё сердце, – писал он, – скорбит, что проклятый, высокомерный, лукавый язычник своими лживыми словами совратил и одурачил столь многих истинных христиан"[62].

Во введении к своему богословскому труду "Общие принципы теологии", изданному впервые в 1521 г., Ф. Меланхтон (1497-1560) порочность позиции схоластов усматривал в том, что они искажают истинную суть христианского учения, в то время как его, Меланхтона, целью является вернуть богословие к библейским истокам. Считая причиной этих искажений пагубное влияние на христианскую мысль платонизма и аристотелизма, Меланхтон писал: "Точно так же, как в последнее время мы приняли Аристотеля вместо Христа, так и сразу же после зарождения церкви христианская доктрина была ослаблена философией Платона"[63].

Однако вскоре протестантизму пришлось отказаться от вызванной полемикой со схоластами неприязни к любым формам философствования. Ожесточенные споры с католиками, столь искусными в схоластической диалектике, невольно переводили и протестантов на философскую почву. Когда противники забрасывали их целым потоком логических аргументов, невольно приходилось братья за то же оружие. Сама жизнь подталкивала протестантов к осознанию того, что довести дело до решительной победы над своим противником – римско-католической церковью с её детально разработанной схоластической философией, не удастся без выработки собственной системы философского мышления. И вот Лютер, а прежде всего более предусмотрительный Меланхтон скоро увидели, что без философии дело не обойдется и что нельзя преобразовать церковь сверху донизу без новой науки... Но откуда же в конце концов должно было взяться это новое учение? При всей своей гениальности, Лютер не обладал научным, а Меланхтон – философским умом. У других учёных которые примкнули к новому направлению, можно было встретить, правда, много гуманистической учёности и много настоящей веры, но, к сожалению, никакой философской оригинальности...

Ведь время не терпело; и так как сами не могли создать ничего, то пришлось поискать опять между старыми системами. И вот ещё раз явился старый Аристотель тем философом, в систематические формы понятий которого был влит дух нового учения веры. Вскоре Меланхтон писал: «невозможно отказаться от Аристотеля», и как ни восставал против этого Лютер, но, в конце концов он должен был признать, что нельзя было сделать лучшего выбора. Этим была решена судьба философии немецкого протестантизма ...»[64].

По инициативе Меланхтона аристотелевская диалектика была введена как обязательный предмет для преподавания в протестантских школах. В написанной им

в 1544 г. речи об Аристотеле Меланхтон провозглашал: "Полагаю, все согласны, что нам в особенности в церкви нужна диалектика, которая учит правильным методам, которая ловко определяет, верно подразделяет, складно соединяет, судит и расторгает нелепые связи"^[65].

Помимо Аристотеля, протестантских вождей привлекали и другие, преимущественно христианские философы. Если для католиков важнейшим авторитетом в философии был Фома Аквинский, то для протестантов – Аврелий Августин.

Просматривая труды Августина, Лютер за несколько лет до своего разрыва с папством, натолкнулся на мысли, которые позже, будучи развитыми и дополненными, явятся побудительным толчком к созданию протестантской теории спасения посредством одной веры. В частности, в сочинении Августина "Дух и буква" Лютер обнаружил идеи, которые помогли ему освободиться от "глупого предположения, что оправдание достигается делами". Вместо этого он увидел бога, который свободно оправдывает людей по вере. Праведность – это дар, данный верующему. Работа "О свободе воли" опубликованная Лютером в 1525 году, утверждала традиционное учение Августина о полной зависимости человека от божьей благодати и предопределения.

Немалое влияние на формирование теологических взглядов Лютера оказал средневековый номинализм английского философа Уильяма Оккама (1300-1350) и его последователей. Представители этого течения отвергали попытки основать веру на разуме, подчеркивали верховенство божественной воли, в конечном итоге предопределяющей, судьбу тех, кого избирает бог. В плане развития целого ряда идей Оккама можно рассматривать как предшественника Лютера и протестантизма. С точки зрения Оккама, теология и отношение человека к Богу основываются, в первую очередь, на изучении Библии и вере в Святое Писание. Поскольку же откровение является единственным источником христианских истин, то трудно найти оправдание церковной иерархии во главе с папой, как абсолютным правителем. Умением понимать Писание обладают не только те, кто получил теологическое образование. Оккам является противником тезиса о том, что папа имеет решающее слово в религиозных вопросах.

Как и Оккам, Лютер ставит веру выше разума. Все, что нужно знать человеку в вопросах веры, находится в Писании. Христиане не должны обращаться к отцам церкви, церковным соборам или папе, чтобы узнать, во что они должны верить.

Своими успехами на раннем этапе развития протестантизм во многом был обязан тесному союзу с северным, и в частности немецким, гуманизмом. Этот северный гуманизм по некоторым существенным пунктам сильно отличался от "южного", итальянского гуманизма.

В Италии Пико делла Мирандола (1462-1494), Марсилио Фичино (1433-1499), Леонардо Бруни (1377-1444) и многие другие гуманисты весьма вольно обращались с христианской идеологией, стремясь слить её с философией античности или даже создать теорию какой-то всеобщей международной религии, которая была бы выше и христианства, и язычества. Однако несмотря на всё свое свободомыслие, они тем не менее умудрялись сохранять связь с католической церковью и вовсе не собирались конфликтовать с нею. К тому же Франческо Петрарка (1304-1374), Лоренцо Валла (1405/07-1457), Леон Баттиста Альберти (1404-1472) и М. Фичино были церковниками; Альберти и Валла состояли на службе у папы, а гуманист Энеа Сильвио Пикколomini стал папой Пием II (1458-1464).

Северный гуманизм, утверждаясь в странах Западной Европы за пределами Италии, конечно, не мог не испытать сильного влияния со стороны итальянских гуманистов, чему «способствовали частые поездки в Италию молодых людей с целью получения образования и установления личных связей с выдающимися представителями итальянской культуры. Известно, например, что большая часть немецких гуманистов, начиная от Рудольфа Агриколы, продолжая Гуттенем, Пейтингером, тремя поколениями семьи Пиркгеймер и многими другими, получили или завершили своё образование на родине гуманизма и что-то же самое справедливо в отношении ранних деятелей гуманизма во Франции и Англии.

Все эти контакты имеют, разумеется, в своей основе весьма давние экономические, политические и церковные связи Италии с заальпийскими странами. Таким образом, ни деятельность итальянцев за пределами своей страны, ни культурное паломничество в Италию не представляют собою какого-то нового явления. Новым было лишь повсеместное пробуждение духа критического исследования и расширение фронта борьбы против схоластицизма и всего церковно-феодального мировоззрения»[\[66\]](#).

И, тем не менее, в северном гуманизме, хотя он вырос под сильным итальянским влиянием и имел немало общего с итальянским гуманизмом, обнаружилось много специфически-особенного. Как уже отмечалось ранее, в отношении к религии у деятелей итальянского и северного Возрождения были серьезные расхождения. Здесь же, проследивая взаимоотношения протестантов и гуманистов, следует добавить, что по сравнению с итальянским, в северном гуманизме с самого начала возобладало куда более строгое отношение к христианским традициям, препятствующее проявлению у его приверженцев какого-нибудь анархизма и вообще светского свободомыслия. А это в свою очередь создало почву для восприятия идей Реформации определённой частью деятелей северного гуманизма, недовольных политикой Рима в отношении Германии, Франции, Англии и целого ряда других заальпийских стран.

Северные, в первую очередь немецкие гуманисты были суровыми моралистами, строжайшими проповедниками подлинно христианского благочестия. Не случайно северный гуманизм иногда называют "христианским". При всем своем увлечении языческими античными авторами, представители северного гуманизма не собирались в угоду ему отказываться от своего идеала возврата к "чистому, незапятнанному" христианству первых веков существования. Для них лозунг "назад, к источникам" означал, прежде всего, отказ от схоластического истолкования христианской религии и замену его ориентацией на Библию.

Когда началась Реформация не все немецкие гуманисты поддержали её. К примеру, Иоганн Рейхлин (1455-1522), находясь в дружеских отношениях с деятелями Флорентийской академии и даже резко критикуя схоластику и схоластический аристотелизм, тем не менее, считал себя правоверным католиком и противником Реформации.

В то время как одни гуманисты в Германии глубочайшим образом сочетали любовь к древности и полную преданность католической церкви и её догматам, другие, напротив, выступали за кардинальное реформирование церкви, даже ценой отделения от Рима, открыто переходя в лагерь Реформации. В числе этих последних следует упомянуть, прежде всего Ульриха фон Гуттена (1488-1523), чья преданность Лютеру и чьи яркие памфлеты, диалоги и речи в защиту новой веры снискали ему необычайную популярность в протестантских кругах.

И все же союз протестантизма и гуманизма не мог оставаться долговечным. До поры до времени их объединяли, во-первых, понимание того, что христианство оказалось в глубоком кризисе, и, во-вторых, требование его незамедлительной реформы. Но как только речь зашла о рецептах, предлагаемых для излечения хронических недугов церковной жизни, здесь-то и обнаружилась глубинная несовместимость позиций. Исторический спор Лютера с Эразмом Роттердамским (1469-1536) обнажил противоречия между протестантизмом и гуманизмом, а заодно – и причины, которые в конце концов привели эти течения общественной мысли к окончательному разрыву.

Эразм, наиболее влиятельный вождь северного гуманизма, заслуживший почетное прозвище «Князя гуманистов», в первые годы Реформации сильно помог Лютеру уже тем, что в это самое опасное для того время предпочел публично не рекламировать своих с ним разногласий. Умеренный учитель новой евангелической веры он одобрял стремление Лютера к проведению христианских реформ, однако не решался на разрыв с папством, так как считал единство церковной жизни намного важнее раскола. На призыв Лютера примкнуть к протестантам Эразм ответил отказом. Своему младшему "брату во Христе" он пытался внушить, "что разумной сдержанностью можно достичь большего, нежели резким вмешательством". Через общих друзей он заклинал этого "невразумительного человека" преодолеть «подстрекательство», «настроиться на евангельский лад». Обозревая ход развития реформационного движения в Германии, Эразм писал в 1521 г. главе нюрнберского кружка гуманистов Вилибальду Пиркгеймеру (1470-1530), что "дело идет к мятежу". В этом же письме он открыто выражал своё намерение держаться подальше от бурных политических событий своего времени: ему-де "даже истина немила, если она связана с восстанием".

А что же Лютер? Первоначально он не собирался выносить на широкую публику свои разногласия с Эразмом. В дальнейшем, осознав, что из-за серьезных расхождений достичь согласия не удастся, он предложил Эразму нечто вроде джентльменского соглашения о перемирии ("довольно было укусов, надо постараться, чтоб мы друг друга не изводили и не выматывали"): "Я довольно долго пребывал в молчании, мой дорогой господин Эразм, ожидая, конечно, чтоб Вы, как старший, первым положили этому молчанию конец, но после долгого ожидания любовь побуждает меня взяться за перо. Я ничего не имел против, когда Вы решили держаться вчуже от нашего дела, дабы угодить папистам. Ибо, видя, что Вам не дано от Господа стойкости, мужества и понимания, чтобы выступить против чудовища на нашей стороне, мы не хотим требовать от Вас непосильного... Я предпочёл бы, однако, чтоб Вы не вмешивались в наши дела, ибо хотя с Вашим положением и Вашим красноречием Вы могли бы много достичь, но поскольку сердце Ваше не с нами, лучше, чтоб Вы служили Богу лишь дарованным Вам талантов"^[67].

Эразм не счёл нужным прислушаться к этим советам. В 1524 году он опубликовал антилютеровский трактат "О свободе воли". Лютер не замедлил с ответом, опубликовав в пику Эразму своё "О рабстве воли", и отношения между двумя великими людьми были навсегда испорчены, хотя Эразм и оставался в хороших отношениях с коллегой Лютера, Меланхтоном.

Ключевой философско-религиозной проблемой, из-за которой разогrelся сыр-бор, стала проблема свободы воли, извечная проблема всякой теологии. Эразм отстаивал наличие у человека свободной воли, утверждая, что игнорирование её перед лицом божественного фатума обрекает человека на роль марионетки и лишает

смысла благодать - дар милосердного бога. Лютер же утверждал: воля человека настолько поработана грехом, что, пока бог по своей благодати не освободит её, человек не только не способен уподобиться Христу, но даже не может стремиться к нему. «Лютер безжалостно выявляет слабости и непоследовательность в сочинении Эразма и утверждает традиционное учение Августина о полной зависимости человека от благодати Божьей и предопределения. Однако он это излагает не вполне ясно. Создаётся впечатление, что он говорит о том, что не только грешник не может сделать ничего доброго без благодати Божьей, но что у человека вообще нет свободы воли, даже в таких нравственно нейтральных вопросах, которые касаются его повседневной жизни»[68].

Отвергнутый протестантами, Эразм не был принят и католиками. Его учение было осуждено последними в 1527 г. в Париже. С началом контрреформации его книги в 1559 году окажутся в католическом "Индексе запрещенных книг". Под конец жизни Эразм мечется между двумя лагерями, одинаково чуждый им обоим. С 1521 г. он поселяется в Базеле, однако в 1529 г., недовольный развитием Реформации, переселяется в близлежащий католический Фрейбург. В 1535 г. он возвращается в Базель, где вскоре умирает. Здесь его, доживающего последние дни, навещает Жан Кальвин. Увидев Кальвина, Эразм, как рассказывают, сразу оценил его своим тонким критическим умом, заметив, что "в лице этого молодого человека против церкви готовится страшный бич".

В Базеле в 1536 г. Кальвин издаёт свои "Наставления в христианской вере", труд, в котором были сформулированы основы протестантской веры в его, Кальвина, истолковании. В дальнейшем, постоянно перерабатываемый и дополняемый, этот труд станет поистине энциклопедией протестантской мысли.

Утверждая идею о высоком призвании духовенства, объявляя его руководителем религиозной общины, Лютер всё же не пошел дальше и в конечном итоге выступил за полное подчинение церкви государству, в известной мере даже за невмешательство религии в дела светской власти. Эти принципы были закреплены в "Аугсбургском вероисповедании", представленном в 1530 году Ф. Меланктоном рейхстагу в Аугсбурге, в котором говорилось, что главой церкви по праву должен являться светский правитель.

Кальвину удалось завершить начатую Лютером и Меланктоном, но так и не доведённую ими до конца систематизацию протестантского учения, дав цельное изложение основных начал новой христианской веры. По сравнению с ними Кальвин более настойчиво высказался за активное включение христиан в общественно-политическую жизнь.

7. Социально-политическая мысль Возрождения

Помимо протестантских лидеров, разрабатывающих политико-правовые воззрения на религиозной основе, Возрождение выдвинуло и иной тип мыслителей, которые обосновывали необходимость установления сильной, независимой от религии и церкви государственной власти. Среди них в первую очередь следует назвать *Николо Макиавелли* (1469-1527), историка, писателя, общественного и государственного деятеля Флоренции. Он прославился своим трактатом «Государь» написанным в 1513-1515 гг. и напечатанным уже после смерти автора в 1532г. Опубликованная более 400 лет назад, эта книга остается спорной до конца наших дней, порождая неоднозначные оценки содержащихся в ней идей.

Родина Макиавелли в годы его жизни была раздроблена на враждующие друг с другом государства, которые к тому же подвергались непрестанной экспансии со стороны целого ряда европейских стран, в первую очередь Франции. Ситуация усугублялась еще и корыстными устремлениями пап римских, которые в этой игре протиборствующих сил непрестанно вмешивались в светские дела и не способны были сыграть роль объединяющего страну центра. В этих условиях целью Макиавелли стало изыскание средств, которые положат конец раздробленности его родины. Ради приведения Италии в упорядоченное состояние он настаивал на установлении жесточайшей государственной власти сильного и безжалостного правителя. Первенство государственной власти для Макиавелли - вопрос не столько теоретический, сколько практический, ибо, по его мнению лишь государство способно удерживать людей от обуревающих их злых и эгоистичных наклонностей и направлять к полезным отечеству стремлениям.

«Жертвой безжалостного анализа Макиавелли становится прежде всего религия. Николо, - замечает А.К. Дживелегов, - был настоящим атеистом и по духу, и по научному своему облику... Неверие в то время отнюдь не было чем-нибудь революционным, особенно если оно не провозглашалось в кричащих лозунгах. Католическая реакция еще не пришла, а религиозного пафоса в кругах образованных людей в кругах образованных людей давно уже не было... Но атеизм у всех оставался делом личной совести. А Макиавелли был неспособен остановиться на этом. Когда ему пришлось ставить и разрешать вопросы политической теории, он должен был задуматься над тем, чем руководствоваться в анализе. До него самые блестящие образцы теоретических рассуждений в области политики были неразрывно связаны с моралью, и так как это были рассуждения не гуманистические, а схоластические, то и с религией. Гуманисты делали иной раз робкие попытки поговорить о политике свободно, но жизнь не ставила им трагических вопросов, и у них все кончалось легкой игрою ума. Макиавелли понял, что, пока он не изолирует вопросов политики от вопросов морали и религии, до тех пор он будет беспомощно топтаться на месте и не скажет ничего нужного для жизни. А события были таковы, что необходимо было политические вопросы ставить и разрешать с величайшей, беспощадной прямоотой и смелостью: для этого надо было отбросить все, что мешало свободному анализу, в том числе религиозные и моральные соображения. И Макиавелли дерзнул, именно за это его кляли больше всего и при жизни, а особенно после смерти.

Конечно, в учении Макиавелли остается немало такого, что действительно заслуживает осуждения: восхваление жестокости, вероломства, убийств и других подобных античеловеческих безнравственных действий. В этом он является, как считает Б.Рассел, выражением своего века. «При имени его обычно приходят в ужас, и порой он действительно ужасает».

Чтобы убедиться в справедливости этих слов, достаточно заглянуть в книгу Макиавелли «Предусмотрительный государь», - советует он, - не должен, следовательно, исполнять своих обещаний и обязательств, если такое исполнение будет для него вредно, и все мотивы, вынудившие его обещание, устранены... Для государей нетрудно каждое свое клятвопреступление прикрывать благовидными предложениями... Необходимо, однако же, последний способ действия хорошо скрывать под личиной честности: государи должны обладать искусством притворства и одурачивания, потому что люди бывают обыкновенно до того слепы и заняты своими насущными потребностями, что человек, умеющий хорошо лгать, всегда найдет достаточно легковверных людей, охотно поддающихся обману.

Государям, следовательно, нет никакой надобности обладать в действительности теми хорошими качествами, которые я перечислил, но каждому из них необходимо показывать вид, что он всеми ими обладает. Скажу больше - действительное обладание этими качествами вредно для личного блага государей, притворство же и личина обладания ими - чрезвычайно полезны»[\[69\]](#).

В наши дни, когда в общественной практике большинства стран и в целом в международной политике торжествуют прямо противоположные принципы политики, подобные «советы» не могут не вызывать отторжения. Но уже за то, что Макиавелли эти принципы откровенно обозначил, придав им вес общественнозначимого явления, его имя оказалось навечно вписано в анналы политической теории.

Вслед за Макиавелли значительный вклад в обоснование светских принципов политики и государственного устройства внес французский публицист и мыслитель Жан Боден (1530-1596). Он, как и Макиавелли, был идеологом абсолютизма, обосновывал необходимость сильной государственной власти. К пропаганде теории государственного единства его подтолкнула ситуация ожесточенного религиозного противоборства, сложившаяся во Франции в последней трети XVI столетия. Здесь в это время постоянные конфликты католиков и протестантов настолько утомили общество, что его представители, жаждущие спокойствия, ничего не желали так сильно, как водворения порядка. Мир в общественном сознании приобретал характер приоритетной ценности. Но возникал вопрос: какая сила способна выполнить задачу умиротворения враждующих сторон? [\[70\]](#)

На этот злободневный вопрос и попытался дать ответ Жан Боден в своем труде «Шесть книг о республике», опубликованном в 1576 г. По его мнению, государству следует отказаться покровительствовать какой либо одной вере и с одинаковой терпимостью относиться ко всем религиям и их представителям. Кроме того, водворить терпимость и тем более порядок в обществе способна лишь «абсолютная и неограниченная власть», не знающая никаких ограничений, свободная от каких-либо связывающих ее условий. Любого рода ограничения противоречат существу верховной власти.

Верховная власть должна быть, к тому же, едина и неделима, она не может допускать никаких органов, которые стояли бы над нею или рядом с нею.

Литература

1. Антология мировой философии в четырех томах, т.2. Европейская философия от эпохи Возрождения по эпоху Просвещения. М., 1969.
2. Алпатов М. Немеркнувшее наследие. М., 1990 <
3. Баткин Л.М. Итальянское Возрождение: проблемы и люди. М, 1995.
4. Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990.
5. Бруно Дж. О бесконечности, вселенной и мирах. М., 1936 „
6. Бэрк П. Ренесанс. Мшск, 1997.
7. Вендельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными культурами. М., 2000.
8. Гарин И.И. Лютер. Харьков, 1994.
9. Дживслегов А.К. Творцы итальянского Возрождения: В 2кн. Кн. 2. М., 1998.
10. Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. М., 2000.
11. Кампанелла Т. Город Солнца. М., 1954.
12. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978

13. Макиавелли Н. Государь; Рассуждения о первой декаде Тита Ливия; О военном искусстве: Сборник. Мн., 2005.
14. Мор Т. Утопия. М., 1978.
15. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т3. Новое время. СПб., 1996.

Часть III. Философская мысль Беларуси: от Средневековья к Реформации и Контрреформации

1. Зарождения философской мысли: Ефросинья Полоцкая и Кирилл Туровский

Становление белорусской философской мысли оказалось тесно связано с проникновением на наши земли христианства. Знать Полоцкого и Туровского княжеств в начале II тысячелетия устанавливает тесные торговые и культурные связи с важнейшими центрами христианства в Киевской Руси и Византии, что создает базу для формирования национальных традиций белорусского народа. Наиболее отчетливо эти традиции проявляются в XII веке в творчестве *Ефросиньи Полоцкой* (ок.1110-1173) и *Кириллы Туровского* (ок.1130-1193). Сведения о их жизни и деятельности до нас дошли из их жизнеописаний – «Житий», особого жанра агиографической литературы, который в эпоху Средневековья во многих странах, в том числе и в Беларуси, приобрел большую популярность.

Эта литература, морализаторская и поучительная по своему характеру, доносила до читателей христианские идеи посредством описания биографии людей, образ жизни которых, с точки зрения христианских представлений о «святом» человеке, соответствовал высшим нравственным требованиям того времени. «Жития» стремились утвердить в общественном сознании идеальный, достойный подражания образец человека, т.е. человека, каким он должен быть.

Ефросинья Полоцкая, дочь полоцкого князя Георгия Всеславовича, вопреки воле своего отца в довольно раннем возрасте ушла в монастырь. Поселившись в келье Полоцкого Софийского собора, она занялась изучением и переписыванием произведений религиозно-нравственного содержания, основала в родном городе женский и мужской монастыри. На ее деньги здесь же были сооружены две христианские церкви. О ее жизни нам известно из «Жития Ефросиньи Полоцкой», созданном уже после ее смерти, в конце XII века. В нем полоцкая просветительница предстает поборницей возвышенных христианских идей, пронесшей через всю свою жизнь любовь к книгам и знаниям, посвятившей себя делу нравственного воспитания окружающих и служению Отечеству. Через «Житие» Ефросиньи Полоцкой стержневой мыслью проводится мысль о высоком предназначении христианина, который должен готовить себя к будущей загробной жизни посредством самоотверженного служения людям, через достижение «душевной чистоты и телесной умиротворенности».

Житие Кириллы Туровского - по сути такая же каноническая церковная биография, как и одноименный труд Е.Полоцкой. «Этот счастливый Кирилл, - говорится в нём - родился и воспитывался в городе Турове.

Сын богатых родителей, он не любил, однако же, богатства и тленной славы этого мира, он прежде всего старался постигнуть учение божеских книг и серьезно практиковался в святых писаниях».

Получив серьезное домашнее образование, Кирилл затем с помощью греческих воспитателей постиг высшие науки и искусства. Помимо этого он превосходно владел народной и старославянской речью, глубоко освоил культуру, поэзию и красноречие.

Оставленное им культурное наследие включает 8 слов - проповедей, 2 притчи про душу и тело (или про слепого и хромого), около 30 молитв- исповедей и несколько посланий. Произведения Кириллы Туровского пользовались большой популярностью на Руси и в Беларуси, многократно переиздавались и считались классическими образцами богословского красноречия. В них ощущается дыхание живого народного языка, красотами которого он столь же искусно владел, как позже разве что лишь Симеон Полоцкий.

Из произведений К. Туровского наибольшей популярностью пользовалась его философская Притча о человеческой душе и о теле", в основу которой легла библейская легенда "об одном домовитом человеке", который, насадив у себя дома виноградник, принимает решение приставить для его охраны хромца и слепца.

«Если кто из врагов моих,- рассуждает хозяин сада, - захочет обокрасть мой виноградник, то хромец увидит, а слепец услышит. Если же кто-нибудь из них двоих захочет войти в виноградник, то хромец, не имея ног, не сможет проникнуть внутрь; слепец же, если и войдет, то, заплутав, в пропасти расшибется." И, посадив их у ворот, дал им власть надо всем, что вокруг виноградника, и пищу и одежду приготовил легкую." Только, - сказал,- того, что внутри виноградника, не касайтесь без моего повеления." И потом ушел, сказав, что вернется со временем и тогда плату им за работу с собой принесет, но пригрозил им наказанием, если те запрет его преступят».

Развивая дальше притчу, Кирилл Туровский рассказывает о хитроумном плане слуг: « И сказал слепец: "бери корзину и садись на меня; ты же указывай путь, и все добро господина нашего мы оберём" ..."Если же,- добавил слепец, - придет сюда наш господин, укроется от него наше дело. Когда он меня спросит о покраже, я скажу: "ты знаешь, господин, что я слеп". Если же спросит тебя, ты скажи: "Хром я и не могу пойти внутрь",- и так перехитрим мы нашего господина и сами получим плату за свою работу". И сел хромец на слепца, и, войдя внутрь виноградника, обокрали всё бывшее там добро господина своего. Услышав же, что обокраден его виноградник, господин повелел отбросить от ворот хромца и изгнать из сторожей слепца.

Разъясняя "сей притчи смысл", Кирилл Туровский дает ей свое толкование: "Человек домовитый - Бог Отец, творец всех. Его же сын доброго рода - Господь наш Иисус Христос. А виноградник - это земля и мир. А плод Виноградника - закон Божий и заповеди ...Хромец - это тело человека. А слепец-душа его. А кто их посадил у ворот- это значит, что он отдал во власть человека всю землю, дав ему закон и заповеди". Но человек, продолжает К. Туровский, преступил заповедь Божью и за это был осужден на смерть. После "второго пришествия, когда души умерших войдут в тела", каждый получит воздаяние по делам своим: праведники - вечную жизнь, а грешные - бесконечную и бессмертную муку"[\[71\]](#).

Таким образом, становление философской мысли на древнебеларуских землях оказалось тесно связано с распространением здесь христианства. Посвятив себя трудам на ниве просвещения своего народа, Ефросинья Полоцкая и Кирилл Туровский дали мощный толчок развитию христианских дидактическо - философских и социально - этических идей. Влияние этих просветителей далеко вышло за пределы средневековой эпохи, а их имена и дела кристаллизовались со временем и набрали ценность национального символа служения возвышенным идеалам, верности своей родине.

2. Возрождение: Франциск Скарына

После всплеска философской активности в XII веке в Полоцком и Туровском княжествах беларуская мысль в течение трех последующих столетий не выдвинуло сколько-нибудь значительных фигур. Иногда эти столетия называют периодом «трехвекового философского молчания». И тем более поразительно, что вслед за этим наступает в XVI веке поразительный взлет в развитии беларуской культуры, ее поистине золотой век. Он дал целое созвездие великих имен, выдающихся деятелей мирового масштаба, внесших заметный вклад в развитие философской, социально-политической и юридической мысли. Этот золотой век в историческом плане совпал с Возрождением и Реформацией на Беларуси, чьи судьбы здесь столь тесно переплелись, что провести между ними четкую разделительную грань практически невозможно.

«Наиболее характерной чертой беларуского Возрождения XVI века, - заявляет С. Акинъич, - является развитие Реформации на наших землях. В XVI веке вся Европа в своей духовной, культурной, политической жизни переживала грандиозные изменения, связанные с движением обновления церкви, возвращением к библейским основаниям христианства. Это движение, названное Реформацией, стало причиной подъема многих народов: немцы, шведы, англичане, голландцы благодаря Реформации сформировались, как полноценные современные нации. Реформация стала центральным событием XVI века.

В полной мере это относится и к нашей стране. Мы не можем говорить о Возрождении на Беларуси, игнорируя Реформацию, и, наоборот, нельзя Реформацию отделить от Возрождения. Выдающиеся деятели беларуского Возрождения были одновременно людьми Реформации.

Это и Франциск Скарына, который напечатал Библию на беларуском языке; и Сымон Будный, который издал первый беларуский Катехизис, в котором объяснял основы веры просто и понятно, в духе Евангелия; и Василь Тяпинский, который во весь голос заявил о необходимости развития литературы и науки на родном языке и сам взялся за перевод Нового Завета на беларуский язык, чтобы каждый беларус мог понять Слово Божие. Это также магнат Миколай Радзивил Черный, который открывал по всей стране церкви, школы, типографии; канцлер Астафей Волович, который руководил проведением земельной реформы, так называемой «волочной померы», и готовил самый совершенный свод законов в Европе XVI века – Статут Великого Княжества Литовского»[\[72\]](#).

В период Возрождения оформляются идеалы, заложившие основы духовности и национального самосознания нашего народа. Наиболее значительной фигурой этой эпохи сегодня единодушно признаётся *Франциск Скарына* (ок. 1490-1541). Его роль в формировании национальной культуры, в том числе философии, невозможно переоценить. Он – первый беларуский первопечатник, гуманист и учёный. Его жизненный и творческий путь является наглядным примером синтеза культур Востока и Запада. Родившись в Полоцке, он здесь же получил начальное образование. Обучался на философском факультете Краковского университета, где ему была присвоена учёная степень бакалавра философии. С 1507 года работает и продолжает учёбу в Западной Европе.

В 1512 году Падуанский университет присваивает ему степень доктора медицины. При материальной поддержке виленских меценатов Скарына создаёт в Праге первое в истории беларуское издательство, в котором им были напечатаны и прокомментированы 23 книги Библии. Вернувшись на родину, он создаёт в Вильно новое издательство, оборудовав в доме одного из своих меценатов типографию, в

которой на белорусском языке выпускает ряд книг Библии. Возможно, в конце 1520-х годов Скарына посетил Москву с намерением заинтересовать российских правителей книгоиздательским делом. В 1530 г. по приглашению прусского герцога Альбрехта Гогенцоллерна Скарына навестил Кенигсберг, в середине того же года вернулся в Вильно. Приблизительно в 1535 году он выехал в Прагу, где и умер.

Было бы упрощением сводить творчество Скарыны всего лишь к переводу и изданию библейских текстов. Отказавшись от средневековых образцов анонимного их истолкования, он внёс в свои работы глубокое личностное начало, придав им форму живого размышления над тем, что близко и важно людям и обществу в целом. "Он предпринял попытку пересмотреть ортодоксально-средневековую трактовку проблемы человеческого существования, согласно которой земная жизнь человека – лишь подготовка к жизни на том свете. Утверждая самоценность человеческой жизни, он реабилитировал земное бытие... Для Скарыны высшее добро – интеллектуально насыщенная, морально совершенная и полезная обществу жизнь... Его этике свойственно утверждение примата общего добра над индивидуальным..., общественные интересы должны быть выше конфессиональных разногласий, поэтому религиозная веротерпимость – наиболее разумный способ существования людей.

Характерная особенность этико-гуманистического мировоззрения Скарыны – патриотизм. Скарына – основатель национально – патриотической традиции в истории белорусской культуры и общественной жизни. Если большей части средневековых мыслителей был свойственен христианский космополитизм, то для Скарыны на первый план выступали интересы своего народа и отечества, чувство обязанности перед родиной и "братьями Русью, людьми посполитыми" [73].

Творческая деятельность Ф. Скарыны пришлась на время, когда в Западной Европе, прежде всего в Германии, развернулось мощное реформационное движение. Чётко определить отношение к нему белорусского первопечатника не просто. До сих пор историки спорят по поводу того, к какому течению в христианстве он принадлежал. Сам Скарына в своих трудах не употреблял таких слов, как «католик», «православный» или «протестант»; он всегда говорил лишь о христианстве вообще.

Однако при более основательном изучении его биографии нельзя не заметить того, что на мировоззрение Скарыны оказали воздействие радикально - реформационные идеи. Более того, целый ряд его биографов говорят о «широкой реформаторской деятельности белорусского первопечатника». С. Акинъич, к примеру, утверждает: «Скарына своей деятельностью подготовил изменения в сознании и способе мышления своих соотечественников, заложив основания подъёма Реформации в Беларуси в середине XVI века... и поэтому абсолютно справедливо мы можем назвать Франциска Скарыну одним из первых деятелей Реформации в Великом Княжестве Литовском, начинателем белорусской Реформации» [74].

Эту реформационную нацеленность деятельности Ф. Скарыны не преминули заметить ещё при его жизни некоторые защитники католицизма и православия. Для первых он оставался «еретиком гуситом», вторые обвиняли его в «преступной связи с Реформацией», в искажении православной веры. В частности, когда Скарына привёз в Москву напечатанные им тексты Библии, он там наткнулся на враждебное отношение со стороны православных иерархов. По их наущению московский князь наказал сжечь все привезённые реформатором книги. Основанием для этого послужило то обстоятельство, что в них, по мнению православных обскурантов, ощущалось влияние лютеровских идей. Нельзя не заметить и того, что выезд Скарыны в Кенигсберг к Альбрехту Гогенцоллерну кое-что способен прояснить в вопросе о его

вероисповедании и пристрастиях в последние годы жизни. Отъезд Скарыны из Вильно приходится по времени на 1530 год, когда там великим князем литовским Жигимонтом Старым был объявлен декрет о преследовании «лютеран и анабаптистов». И выехал-то Скарына как раз в Кенигсберг, где лютеранство незадолго до этого было провозглашено герцогом Альбрехтом государственным вероисповеданием. Через несколько месяцев Скарына приезжает в Вильно, имея на руках письмо от прусского герцога к виленскому магистрату с просьбой не притеснять доктора Франциска. Конечно, все эти факты из биографии первопечатника можно расценить как случайное совпадение. Но не слишком ли много этих случайностей?

3. Реформация и Контрреформация:

от М. Радзивила Чёрного и Сымона Будного до Казимира Лыщинского

Рассматривая церковно-религиозные отношения в Великом княжестве Литовском (ВКЛ) в эпоху зарождения в нём протестантизма, учёный - историк, один из создателей и первый ректор БГУ В.И. Пичета (1878-1947) писал: «Торговые отношения с Западом способствовали проникновению на Литву-Беларусь западноевропейских религиозных веяний. Так, Иероним Пражский - приятель Гуса - побывал в 1413 г. в Литве, Вильно и Витебске. После смерти Гуса и Иеронима гуситское движение проникло вглубь Беларуси. С появлением в Германии протестантизма это движение начало быстро распространяться в Беларуси, Волыни, Литве и Курляндии не только из Польши, Восточной Пруссии, а также из Лейпцига и Франкфурта. Главными проводниками протестантизма были ремесленники, купцы, маляры, проживавшие в Вильно и других городах. Первыми распространителями протестантизма были: итальянец Лисманини, Андрей (Авраам - В.С.) Кульва, доктор философии германских университетов, Ян Винклер - католический духовник. При нём была построена в Вильно лютеранская кирха. В 1545 г. Альбрехт Прусский присылает в Литву проповедников протестантизма и назначает стипендии для литвинов в Кенигсбергском университете. Сам Жигимонт II Август (Великий князь ВКЛ в 1548-72 гг. и король Польши с 1548 г. - В.С.), окружённый протестантскими проповедниками, проявлял склонность к протестантизму. Значительно расширилось и влияние кальвинизма. Убеждёнными кальвинистами была семья князей Радзивилов, особенно в лице воеводы и канцлера виленского (точнее: канцлера ВКЛ и виленского воеводы - В.С.) Миколая Радзивила. Свободная пропаганда кальвинизма в Вильно привлекла на его сторону много аристократии. В 1565г. Радзивил построил обширную кальвинистическую церковь. Кальвинистические общины появились в Полоцке, Витебске, Новогрудке, Биржанах, Минске, Берестье, ставшим другим центром кальвинизма. Наряду с умеренными протестантскими направлениями проникают в Литву и Беларусь крайние секты в виде социнианства, представители которого отвергали основные догматы протестантизма – божественность Христа и учение о предопределении».

Называя социальные причины, приведшие к расширению влияния протестантизма на беларуско-литовских землях ВКЛ, Пичета особо выделял следующие факторы. По его мнению, вставшие на сторону протестантизма, особенно кальвинизма, литовско - беларуские магнаты стремились освободиться от католицизма, который являлся проводником польского влияния и культуры. Благоприятная для сельского хозяйства экономическая конъюнктура подталкивала аристократию к расширению своих земельных владений путём секуляризации

церковного имущества. Вместе с магнатами принимало протестантизм и местное население.

Благодаря этому магнаты становились предводителями религиозной жизни протестантского сообщества. Это увеличивало их политическое значение. Возрождались феодализм. Но это протестантское движение, охватив аристократию и подвластное ей население, вскоре вернулось в лоно католического костёла [75].

Необычайную мощь реформационное движение в ВКЛ набирает с середины XVI в. Здесь его представляло такое близкое к кальвинизму течение, как антитринитаризм. Возглавлял Реформацию виленский воевода, а фактически некоронованный король беларуско-литовского государства *Миколай Радзивил Чёрный* (1515-1565). С 1550г. он занимал пост канцлера Великого княжества Литовского помимо него Реформацию поддержала значительная часть беларуско- литовской аристократии, в том числе и такие могущественные магнаты, как *Астафей Волович* (ок.1520-1587) и *Лев Сапега* (1557- 1633).

Теснейшим образом с социально-политическими процессами, происходившими в этот период в ВКЛ, оказались связаны жизнь и творческая деятельность целого ряда беларуских реформаторов: *Сымона Будного* (ок. 1530-1593), его друга и помощника *Василя Тяпинского* (ок. 30-40 гг. XVI в. – ок. 1604), *Андрея Волана* (1530-1610). С конфессиональной точки зрения их философские идеи вписывались в рамки того движения протестантизма, которое на беларуских землях воплотилось в попытки создания евангелическо-реформаторской церкви, независимой, с одной стороны, от Рима, а, с другой, – от Константинополя и Москвы. Оказавшись меж "двух огней", беларуская Реформация не смогла в полном объёме реализовать свои цели. Но всё же старания беларусских реформационных деятелей не пропали бесследно. Отстаиваемые ими идеи духовной свободы и религиозной терпимости в дальнейшем подхватывались новыми поколениями мыслителей.

Первым среди магнатов ВКЛ принимает протестантскую веру Радзивил Чёрный. В начале он склонялся к лютеранству, но с середины 1550-х гг. принимает кальвинизм, который в значительной степени, благодаря его усилиям получил широкое распространение в ВКЛ. Владея громадными усадьбами, он создавал в них протестантские общины - зборы. В 1553г. им был основан первый на Беларуси реформационный збор в его замке в Берестье (Бресте). В 1557г. при его участии была заложена главная реформационная община в ВКЛ, разместившаяся во дворце Радзивила в Лукишках. Некоторое время он лелеял мечту о создании Народного собора - своего рода государственной церкви, которая объединила бы всех христиан Великого княжества и была бы независима от Ватикана. В последние же годы своей жизни он поддерживал антитринитарию, которые в религиозно- богословских и социальных вопросах занимали более радикальные позиции.

Одновременно в своём брестском замке Радзивил основал типографию, в которой за свои деньги издавал евангелические работы: катехизисы, песенники, учебники, полемические произведения, комментарии к Библии.

В его типографии трудились приглашённые им известные учёные, которым к 1563г. удалось завершить работу над переводом Библии на польский язык.

К этой Радзивилловской, или Брестской Библии князь - реформатор написал своё предисловие. Вслед за Вильно и Брестом Радзивил основывает кальвинистские зборы в Несвиже, Клецке, Ивье, Койданове, Орше.

Реформаторская деятельность Радзивила сильно встревожила католический клир. Чтобы спасти костел, в Вильно в 1555г. прибыл папский легат Алоиз

Липомани. Однако его старания оказались тщетными. И в конце концов папскому посланцу пришлось признать свое поражение. В дискуссии с ним Радзивил подтвердил свои взгляды: он оспаривал претензии папы на власть над всем христианским миром, заявляя, что эта власть папой узурпирована; не признавал католического культа святых, ибо Христос, по его мнению, не завещал его отправлять; пост называл выдумкой «папистов»; отвергал католическое учение о чистилище. На обвинение в том, что эти воззрения канцлера смахивают на ересь. Радзивил возразил: «лучше быть еретиком в презируемой им церкви, чем святым в папском костеле».

Подводя итоги реформационной политики Радзивила Черного, белорусский публицист В. Чаропка замечает: «Черный подходит к Реформации с политическими целями: лишить костел и церковь их богатых владений, за чей счет они щедро наживаются, не неся тяжести защиты страны; отодвинуть духовенство от государственных и светских дел. В конце концов, и шляхта выступала с подобными же требованиями. Так что Черный высказал взгляды наиболее прогрессивной части общества, которая жаждала обновления духовной жизни, надеясь сбросить господство средневековой косности»[\[76\]](#).

При финансовой поддержке канцлера разворачивает на Беларуси свою деятельность Сымон Будны, знаменитый философ, историк, филолог и религиозный реформатор. После обучения на факультете свободных искусств Краковского университета Будны затем, возможно, продолжил учебу в Базельском протестантском университете. В 1558г. Будны приезжает в столицу Великого Княжества Вильно, где занимает пост катехизиста (преподавателя протестантской общины). Вскоре на деньги Радзивила Будны вместе со своими друзьями основывает в Несвиже типографию, из которой выходят в свет две его работы на старобеларуском языке «Катехизис» и «Об оправдании грешного человека перед Богом» (последняя, к сожалению, не сохранилась).

В 1565г., после смерти своего куратора Радзивила Черного, Будны перебирается в Заславль (под Минском), где к 1572г. завершает работу над переводом Нового Завета. В следующем году он переезжает в Лоск (под Воложином), где весной 1573г.

У него появляется новый меценат, магнат - арианин Ян Кишка, который передает в полное распоряжение Будного свою типографию. Из этой типографии в 1574г. вышел Новый Завет с предисловиями и комментариями философа.

У него появляется новый меценат; магнат - арианин Ян Кишка, который передает в полное распоряжение Будного свою типографию. Из этой типографии в 1574 г. вышел Новый Завет с предисловиями и комментариями философа.

Оценивая этот труд, С. Подошкин, посвятивший Будному ряд своих работ, писал: «Будны не отрицал христианства и не подвергал сомнению авторитет Библии, напротив, его целью было возобновление истинного христианского вероучения, первоначального подлинного смысла Священного писания.

Однако радикализм его выводов, рационалистические, натуралистические и атеистические тенденции, какие в них присутствовали, подрывали основы религиозного мировоззрения»[\[77\]](#).

Столь же радикальные воззрения развивал Будны и в другом своем произведении «О главнейших положениях христианской веры». Этот труд, вышедший из той же типографии в Лоске в 1576 г., исследователи считают главным религиозно-философским трудом Будного. В нем он разрабатывает оригинальную версию происхождения христианства. Согласно ей, богом в христианской религии

является лишь Бог-отец, Святой же Дух - только сила божья. Что касается Иисуса Христа, то он - простой человек, возведенный в божеский сан благодаря его высоким моральным достоинствам и несомненным заслугам в пропаганде христианского учения. По существу это была не столько теологическая, сколько типично рационалистическая интерпретация христианства, разрушавшая его основополагающий догмат святой Троицы.

Стоит ли удивляться тому, что от философа вынужден был отречься в конце концов и его меценат Ян Кишка: с большим сожалением он выслал Будного из Лоска. Последние годы Будному пришлось скитаться по дворам случайных меценатов. Умер он 13 января 1593 г. в Вишневе.

Оригинальность творчеству Будного придает то, что свои философские взгляды он непременно пропускает сквозь «сито» весьма оригинальной личной веры, которая у него была свободна от какого-либо установленного раз и навсегда религиозного догматизма. Даже кальвинизм, к которому он на первых порах примыкал, в конце концов начал вызывать у него неудовольствие (как ему казалось, своей умеренностью), вследствие чего он переходит на более радикальные позиции антитринитаризма. Противники, равно и многие сторонники Будного не только не понимают его, но и зачастую осуждают его взгляды. В едином порыве на него ополчаются идеологи православия и католицизма. Но и собратья по вере-антитринитарии в 1584 году исключают его из своей общины. Правда, через несколько лет на Синоде в Бресте они сменили гнев на милость, и Будный получил от них "прощение". Но тем не менее в принципиально важных мировоззренческих вопросах он всё же остался верен своим убеждениям.

Так, он защищал право на свободное отстаивание человеком своих взглядов ("следует, чтобы во всех наших церковных собраниях была свобода говорить о святых делах, о делах спасения, знание которых необходимо всем верующим. Где нет этой свободы, там ещё господствует если не папство, то папское рабство").

Практически в одно время с Будным и Тяпинским ещё одним идеологом белорусской Реформации выступает *Андрей Волан* (1530-1610). Помимо того общего, что объединяет этих трёх мыслителей (отстаивание принципов веротерпимости, свободомыслия, критика папства), для Волана характерен акцент на разработку главным образом правовой тематики. Его не случайно считают одним из основателей светского направления в социально-политической мысли Беларуси и Литвы. Он объявлял право выражением коллективной воли народа, своего рода высшим разумом, заложенным в природе. Законы, издаваемые в государстве, по его мнению, должны соответствовать природному разуму, а это, в свою очередь, станет возможным, если они будут соединены с идеей общего блага граждан. Гарантом законов у Волана выступает государь, использующий свои знания во благо общества. "Именно вся деятельность, весь круг обязанностей государей, - заявляет Волан, - и сводится прежде всего к тому, чтобы нести благополучие гражданам, способствовать благосостоянию людей ". В государстве, по его мнению, "мир и спокойствие между людьми всех сословий будут сохранены максимально, если... счастье одних не будет строиться на несчастьи других", если государь станет "не только удерживать себя от нанесения обиды другим, но также сдерживать алчность своих прокураторов, которые ведают его имуществом и ведут его дела".

Во многом с идеями Волана совпадали взгляды позднеренессансного политического деятеля *Льва Сапеги* (1557 - 1633), Как и Волан он был убеждён, что на основе закона и права можно защитить ценности, здоровье и имущество

беларуского народа. "Народу,- заявлял он,- стыдно права своего не знать, особенно нам, которые не чужим каким языком, но своим собственным права записанные имеем..." Для подобного заявления у Сапеги были веские основания: с его именем связаны подготовка и издание 3-го Статута Великого княжества Литовского 1588 года, в нём содержались статьи, закреплявшие политико-правовой статус княжества в составе Речи Посполитой (РП)

Статут, в частности, требовал вводить в ВКЛ государственное судопроизводство на беларуском языке, запрещал польским феодалам получать посты и приобретать земли в княжестве [78].

В 1569 г. Польское королевство и великое княжество Литовское заключили в Люблине союз (унию) об объединении, следствием чего стало создание Речи Посполитой - федеративного державного образования, которое существовало до 1795 года, когда его территория была разделена Россией, Австрией и Пруссией.

По Люблинской унии Великое княжество Литовское сохраняло определённую самостоятельность, к примеру, оно имело свою администрацию, своё войско, свои финансовую систему, законодательство и судопроизводство, свой государственный язык, каким здесь был беларуский.

Тем не менее ещё до заключения Люблинской унии постепенно стали набирать силу неблагоприятные для ВКЛ и его независимости обстоятельства, к которым следует в первую очередь причислить внешнеполитические причины (бесперывные войны с Московской державой, в ходе которых ВКЛ потеряло значительные территории, сражения с крымскими татарами и т.п.). Корона (официальное название тогдашнего Польского королевства) была в момент заключения Люблинской унии в лучшем политическом и экономическом состоянии, нежели ВКЛ, что позволяло ей осуществлять великодержавную политику в отношении своего восточнославянского соседа.

Вместе с тем явно ухудшилась ситуация и внутри самого ВКЛ, что в значительной мере было связано с активизацией на беларуских и литовских землях *ордена иезуитов*, ставшего здесь главным орудием *Контрреформации*. В Западной Европе Контрреформация представляла собой инициированное римско-католической церковью мощное движение против Реформации и протестантизма. Возглавил это движение испанец Игнатий Лойола и созданный им орден. Первоначально иезуиты были всецело заняты борьбой с протестантской "ересью" в западноевропейских странах, и лишь через приблизительно три десятилетия в зону их интересов попадают земли ВКЛ.

О том, к каким переменам в жизни беларуско-литовского населения княжества привела активизация в ВКЛ иезуитского ордена, с изрядной дозой огорчения писали авторы изданной в 1890г. под руководством *П.К. Батюшкова* книге "Белоруссия и Литва. Исторические судьбы Северо-Западного края ". Конечно, их точка зрения в основном отражала позицию православных кругов, недовольных усиливающейся католической экспансией на землях Беларуси и Литвы. Но тем не менее, приводимые в книге факты во многом говорят сами за себя. "Иезуиты приглашены были в Литву виленским католическим епископом Валерианом Протасевичем, по представлению которого Сигизмунд II Август (тогдашний король РП, умер в 1572-В.С.) на Люблинском сойме 1569г. дал своё согласие на допущение иезуитского ордена в Литовское государство и основание иезуитской коллегии в Вильно, В том же году иезуиты введены были в Вильно, в следующем году устроили здесь коллегию и в скором времени завладели Виленским Свято-Янским костёлом. Они ревностно

занялись воспитанием юношества, проповедничеством, богословскими спорами с протестантскими сектантами, торжественными процессиями и даже кулачной расправой с разноверцами, и сумели проникнуть во дворцы и знатные дома, втереться в доверие литовско-русских вельмож, зараженных протестантским вольномыслием, и обратить их на лоно католической церкви. В числе первых соvrащенных иезуитами в католичество были: Иван Иероним Ходкевич, бывший покровитель виленской протестантской церкви, четыре сына Николая Радзивилла Чёрного, который был главным распространителем кальвинизма в ВКЛ, и подканцлер литовский *Лев Сапега*, принадлежавший дотоле к реформатской общине. При помощи этих новых благодетелей своих иезуиты достигли того, что их виленская коллегия возведена была в 1579 г. папой Григорием XIII на степень академии и уравнена в правах и преимуществах с Краковской академией. Первым ректором Виленской иезуитской академии был назначен иезуит Петр Скарга, знаменитый польский богослов и проповедник своего времени... В короткое время иезуиты наводнили своими монастырями области ВКЛ и в продолжении нескольких десятков лет утвердили пребывание и основали училища в 20 важнейших городах...

Кроме Вильно, иезуиты основали свои костелы и школы в Полоцке, Орше, Несвиже, Витебске, Слониме, Ковно, Гродно, Смоленске, Динабурге, Минске, Дрогичине, Меречи, Слуцке, Пинске и др."

Укреплению позиций католицизма в ВКЛ, прежде всего на беларуско-украинских землях, в дальнейшем поспособствовала заключенная в Бресте *церковная уния* 1596 г., согласно которой православная и католическая конфессии должны были объединиться под главенством папы римского, хотя и при сохранении православной обрядности.

Уже при подготовке унии возник острый конфликт между теми, кто надеялся с её принятием добиться национального согласия в княжестве, и теми, кто считал эту затею изначально обречённой на неудачу. В дальнейшем, уже после провозглашения унии, противостояние достигло такой остроты, что страна стояла буквально на грани гражданской войны. И как следствие вместо замирения двух ведущих конфессий – католицизма и православия – лидерам княжества пришлось изыскать средства для предотвращения межконфессиональных столкновений.

Споры вокруг унии в конечном итоге приобрели и международную окраску. Приверженцы унии заявляли, что ориентация на союз с Польшей и папством позволит защитить княжество от растущей угрозы со стороны московского государства, от его экспансионистских притязаний на беларуско-литовские земли. Противники унии, напротив, предлагали любым путем изыскивать способы включения княжества в православный мир или на крайний случай добиваться прочного перемирия с Московским царством.

Одним из первых пропагандистов унии в Великом княжестве Литовском выступил ректор Виленской академии, иезуит *Петр Скарга* (1536-1612). В своём трактате «О единстве церкви Божьей под единым пастырем», изданном в 1577г., он утверждал, что для противодействия растущей угрозе со стороны протестантизма католики и православные должны объединиться, преодолеть ослабляющую их вражду. Здесь же Скарга доказывал, что идея церковной унии с Римом отвечает интересам православной церкви княжества, всячески расхваливал те выгоды, которые получают православные верующие от духовного союза с католиками. Но поскольку Скарга считал, что истинное христианское учение идёт от римско-католической церкви, которая, по его мнению, является преемницей и носителем апостольских

традиций и тем самым имеет законное право стать главой христианского мира, книга Скарги вызвала бурные протесты со стороны православного лагеря. В предложении Скарги его лидеры усмотрели попытку оторвать Беларусь от древней восточно-христианской традиции и переориентировать страну и народ исключительно на союз с Западом.

Еще большим скандалом обернулась затея политического и церковного деятеля Великого княжества, епископа Владимирского и Брестского *Ипатия Потея* (1541-1613). Концепция церковной унии им была представлена в двухтрудах: «Уния, или изложение основных положений единства греческой и римской церкви» (1595) «Гармония, или согласие Восточной церкви с костёлом Римским» (1608). Основными компонентами его концепции являлись:

- идея христианского согласия;
- ликвидация православия как самостоятельного вероисповедания и создание униатской церкви в качестве господствующей;
- непримиримая борьба с протестантизмом;
- отказ от принципа веротерпимости;
- повышение богословской и светской культуры;
- тесная связь с Западом и римско-католической церковью.

Появлению работы «Уния» предшествовал визит Потея в Рим, где он по договоренности с королём Речи Посполитой присягнул папе Клименту VIII на вечный союз с католической церковью. О тайной договорённости стало известно православным, лидеры которых, возмущенные закулисным сговором, развернули ожесточённую полемику с Потеем, которая набрала ещё большую остроту, когда тот стал публиковать свои полемические труды в защиту унии.

Добиваться практического воплощения в жизнь идей унии пришлось в основном канцлеру ВКЛ *Л. Сапеге*. Суть отстаиваемого им проекта унии сводилась к тому, чтобы добиваться создания в княжестве национальной церкви, которая, во-первых, признавая первенство папы римского, тем самым избавлялась бы от домогательств московских патриархов, а, во-вторых, сохраняя у себя восточные обряды, не сливалась бы с католической церковью, осталась бы достаточно сильной и, главное, независимой, настолько это тогда было возможно. «Таким, - по словам И.В. Саверченко, - был стратегический расчет Л. Сапеги и его единомышленников в вопросах церковно-религиозного обустройства Великого Княжества. Создание отдельной, национальной церкви беларусов стало для канцлера главной целью всей его деятельности до конца жизни»[\[79\]](#).

Свой проект Сапега обосновал в ходе полемики с К. Острожским (1527-1608), киевским воеводой и одним из решительных противников Люблинской унии. Последний в своем «Окружном послании» призывал православный люд княжества к войне с католиками и «местными изменниками», готовящимися к заключению унии. Сапега расценил послание как призыв к началу гражданской войны на конфессиональной почве. В направленном Острожскому письме канцлер напоминал ему про опасность, которая ожидает лично его и Княжество, в случае, если оружие станет последним аргументом в религиозном споре.

В конечном итоге точка зрения Сапеги возобладала на Брестском церковном соборе 1596 г., где он выступил с «пламенной речью в защиту унии». Сапеге удалось добиться внесения в принятый проект существенных поправок, которые, на его взгляд, призваны были учитывать и защищать права православного населения Великого княжества. Папа римский и польский король дали в частности согласие на

признание особых греко-византийских религиозных церемоний, на сохранение во владении православной церкви принадлежащих ей земельных владений, монастырей и храмов, на равное участие православных и католиков в управлении Речью Посполитой.

И тем не менее с подписанием унии ситуации в конфессиональной сфере ВКЛ не улучшилась, как рассчитывал Сапега, а, напротив, резко осложнилась. Предотвратить борьбу конфессий даже канцлеру, с его огромной властью и талантом дипломата и политика, оказалось не по силам. Ни один из беларуско-литовских соймов после подписания Брестской унии и вплоть до середины XVII в. не проходил без споров между православными и униатами. Более того, некоторые вожди униатов стали закрывать православные храмы, устраивать в них погромы, грозя физической расправой над теми православными, которые не соглашались принимать униатскую веру.

Будучи приверженцем идеи веротерпимости, Л. Сапега выступал против любых насильственных мер обращения православных в униатство. Но горячие головы из униатов не соглашались ждать и пытались с помощью грубой силы ускорить процесс «перековки» православных в униатов.

Ярким тому доказательством стали события, разыгравшиеся в 1623г. в Витебске. Назначенный в этот город епископом И. Кунцевич стал там столь ревностно насаждать униатскую веру, что спровоцировал восстание горожан, которые убили его. Пришлось самому канцлеру возглавить комиссию по расследованию и по приговору суда двух бурмистров и 18 мещан казнили.

Как отмечал беларуский философ С. Подокшин, «на унию правящие круги Речи Посполитой подтолкнули в основном два исторических обстоятельства: натиск контрреформации, папского двора, католического духовенства, иезуитов, с одной стороны, и боязнь инкорпорации ВКЛ в состав Русской державы – с другой. Правящие круги надеялись, что уния идеологически консолидирует народы РП и поможет им противостоять натиску с Востока. Это была большая ошибка. Уния не только не консолидировала, а, наоборот дестабилизировала общество. Более того, религиозное и социально-политическое принуждение, широко практиковавшееся в процессе введения унии, оттолкнуло от правительства РП значительную часть православного населения, особенно восточных воеводств, помогло Русской державе в её экспансии на Запад и в конце концов «бросило» Левобережную Украину в «объятия» Москвы. Приверженцы унии вроде бы желали согласия, но в реальности получили гражданский конфликт такой мощи, какой в конце концов способствовал разрушению государства. Религиозное принуждение - первородный грех унии. Принуждение в значительной степени дискредитировало униатскую идею, сделало её противниками многих горожан и шляхтичей. В первую очередь принуждение являлось козырной картой российского самодержавия и православия в борьбе с беларуской униатской церковью в конце XVIII – начале XIX в. и в конце концов в запрещении её на Полоцком церковном соборе 1839 г... Уния декларировала религиозный мир и согласие в стране. Но разве можно было добиться мира, согласия ценой дискриминации православия и подавления протестантизма, ценой уничтожения существующей религиозной свободы, веротерпимости, ценой гонений на иноверцев»[\[80\]](#).

Противостоя реформационно-гуманистической культуре, активно преследуя протестантов и православных, не пожелавших принять церковную унию, Контрреформация, однако, внесла определенный вклад в интеллектуальную жизнь

Беларуси. Конечно, аристотелизм преподаваемый в иезуитских учебных заведениях, прежде всего в Виленской академии, являлся знанием в значительной степени устаревшим.

Тем не менее, это было знание, выработанное Европой на протяжении многовековой истории, начиная с античной эпохи, включавшее вдобавок и новейшие достижения в области конкретных наук.

В этом отношении показательна судьба творческого наследия наиболее известного виленского схоласта *Войцеха Тылковского* (ок. 1624-1695). Этот иезуит высмеиваемый зачастую историками философии, сочинения которого обычно выдаются за карикатурный образец бесплодного схоластицизма, в конце концов добился признания со стороны историков науки за свои сочинения в области арифметики, геометрии, физики и метеорологии. Высоко оценивая его эрудицию и научную самобытность, некоторые, из историков науки считают, что Тылковский стремился, чуть ли не первым применить математику к чисто логическим рассуждениям.

В XVII в. позиции иезуитов и представляемой ими схоластики в Речи Посполитой (в том числе и на белорусских землях входящего в неё ВКЛ) резко усилились. Активизация ордена привела к всплеску межрелигиозных конфликтов. Прежняя веротерпимость эпохи Возрождения и Реформации уступает место религиозному фанатизму.

Его жертвой стал общественно-политический деятель княжества, уроженец Брестчины, мыслитель-атеист *Казимир Лыщинский* (1634-1689), оставивший неизгладимый след в истории белорусского, литовского и польского народов.

После окончания приходской школы и иезуитского коллегиума в Бресте Лыщинский обучался в Виленской иезуитской академии. В 1658г. он вступил в "Общество Иисуса", но после 8 лет пребывания в иезуитском ордене вышел из него, женился и поселился в своём родовом имении. С этого времени Лыщинский занимается юридической практикой, избирается послом от шляхты Брестского воеводства на сеймы в Варшаве (1669, 1670, 1672, 1674).

Уже в это время происходят первые стычки Лыщинского с иезуитами, против которых он от имени местной шляхты успешно проводит несколько судебных процессов, борясь за возвращение ей захваченных орденом земель и имущества. Неудовольствие иезуитов вызывает и педагогическая деятельность Лыщинского. Открыв в имении школу, он обучает детей шляхты и крестьян письму, преподаёт основы различных наук. Отбросив иезуитскую педагогику, он в своей школе утверждал совсем иные принципы обучения и воспитания. Вместо того чтобы обучать детей по Катехизису, как было принято в тогдашних церковных школах, он объявил религию сознательным обманом, давал учащимся в основном светские знания.

Свои атеистические идеи Лыщинский изложил в рукописном труде "О несуществовании Бога", написанном им на латинском языке (530 страниц). Рукописный текст книги, выкраденный у Лыщинского соседом по имению, сыграл в его жизни роковую роль. Вместе с доносом соседа рукопись была отправлена виленскому епископу К.Бжостовскому, который передал её для оценки в Виленскую иезуитскую академию. Академия, расценив сочинение Лыщинского как "безбожное", просила польского короля выдать разрешение на арест мыслителя. Так он оказался в тюрьме в Вильно. "Дело" Лыщинского было направлено на сейм в Гродно, который не успел рассмотреть его и обвиняемый неожиданно оказался на свободе. Но вскоре

Лыщинский повторно был арестован и отправлен в Варшаву на сейм, проходивший здесь с 17 декабря 1688 по 2 апреля 1689г. Он - то и вынес приговор: сжечь еретика. Казнь состоялась 30 марта 1689г. на старом рынке в Варшаве. На построенном на площади помосте Лыщинский "сжёг свою рукопись, держа её на палке. Затем ему снесли голову и сразу же после этого труп вывезли за город и сожгли дотла".

Из написанного Лыщинским трактата "О несуществовании Бога" сохранились лишь немногочисленные фрагменты. Но и по ним можно заключить, что атеизм брестского мыслителя логически вытекал из его стихийного материализма. Он отвергал Бога как творца мира, утверждая, что Бог- плод фантазии, воображения человека: "Человек - творец Бога, а Бог создание и творение человека. Таким образом, люди являются создателями и творцами Бога, а Бог - не реальное существо, а вымышленное; следовательно, бог и химера - одно и то же".

В интерпретации социальной роли религии Лыщинский следовал взглядам древних и средневековых вольнодумцев, считавших религию результатом сознательного обмана доверчивого народа священниками: "Религия создана людьми без религии, Благочестие выдуманно людьми, чтобы им поклонялись как Богу. Страх перед Богом внушён теми, кто его не боится, чтобы их боялись. Вера, о которой говорят, что она от Бога, является человеческой историей...

Простой народ в учености своей обманут, более расчётливыми людьми выдуманной верой в Бога, и эту его угнетённость они так сохраняют, что если бы мудрецы захотели его от этой учености освободить, открывая истину, то они этим народом и подавляются"[\[81\]](#).

Литература

1. Акинъчиц С. Золотой век Беларуси. Мн., 2005.
2. Белоруссия и Литва. Исторические судьбы Северо-Западного края. Мн., 2004.
3. Златоструй. Древняя Русь X-XIII вв. М., 1990.
4. Козел А.А. Философская мысль Беларуси: Учеб. пособие. Мн., 2004.
5. Мысліцелі і асветнікі Беларусі: Энцыклапедычны даведнік. Мінск, 1995.
6. Падокшын С.А. Іпацій Пацей. Царкоўны дзеяч, мысліцель, пісьменнік на пераломе культурна-гістарычных эпох. Мн., 2001.
7. Падокшын С.А. Унія. Дзяржаўнасць. Культура (філасофска-гістарычны аналіз). Мн., 1998.
8. Падокшын С.А. Філасофская думка эпохі Адраджэння ў Беларусі: Ад Францыска Скарыны да Сімяона Полацкага. Мн., 1990.
9. Памятники философской мысли Беларуси XVII – пер. пол XVIII вв. Мн., 1991.
10. Пічэта У.І. Гісторыя Беларусі. Мн., 2005.
11. Прокошина Е.С., Шалькевич В.Ф. Казимир Лыщинский. Мн., 1986.
12. Статут Вялікага княства Літоўскага. Мн., 1989.
13. Чаропка В. Уладары Вялікага княства. Мн., 2007.

Ссылки

- [1] Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века. М., 2004, с. 8.
- [2] Лосев А. Ф. Словарь античной философии. М., 1995, с. 121; его же: История античной философии в конспективном изложении. М., 1989, с. 163.
- [3] Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн.1. Харьков, 2000, с.112.
- [4] Антисери Д., Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. Античность и Средневековье. СПб., 2001, с. 366-367.
- [5] Лейн Т. Христианские мыслители. СПб., 1997, с. 14.
- [6] Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 1. Харьков, 2000, с. 112 – 113.
- [7] См.: Лейн Т. Христианские мыслители. СПб., 1997, с. 58.
- [8] Рассел Б. История западной философии, Новосибирск, 1999, с.326.
- [9] Александер Ф., Селесник Ш. Человек и его душа: познание и врачевание от древности и до наших дней. М., 1995, с. 88 – 89.
- [10] Коплстон Ф. Ч. История средневековой философии. М., 1997, с. 101.
- [11] Антисери Д. и Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. Античность и Средневековье, с. 482-483.
- [12] Антология мировой философии. М., 1969, т.1, с.827.
- [13] Tatarkiewicz W. Historia filozofii. Warszawa, 1978, 1, s. 274.
- [14] Философский словарь: Основан Г. Шмидтом. Пер. с нем. М., 2003, с. 66.
- [15] ЛеГофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992, с. 302-303, 306.
- [16] Бицилли П.М. Элементы средневековой культуры. Санкт - Петербург, 1995, с. 15, 19-21.
- [17] Карсавин Л.П. Культура средних веков. Киев, 1995, с. 171 -172.
- [18] Тойнби А. Постижение истории. М., 1991, с.431-432.
- [19] Массэ А. Ислам. Очерк истории. М, 1961. с.155.
- [20] Штёкль А. История средневековой философии. С.-Петербург, 1996, с.5-6.
- [21] Рассел Б. История западной философии. Новосибирск, 1999,04.
- [22] Tatarkiewicz W. Historia filozofii. Warszawa, 1978, t.1, s.242.
- [23] Коплстон Ф.Ч. История средневековой философии. М., 1997, с. 126-127.
- [24] Жильсон Э. Философия в средние века: от истоков патристики до конца XIV века. М., 2004, с.35.
- [25] А. Лосев. Филон Александрийский. - Философская энциклопедия, 1970, т.5, с. 332.
- [26] Жильсон Э. Философия в средние века: от истоков патристики до конца XIV века. М., 2004, с. 282.
- [27] Колетт Сират. История средневековой еврейской философии. Иерусалим, Москва, 2003, с. 249.
- [28] Колетт Сират. История средневековой еврейской философии, с. 282.
- [29] Жильсон Э. Философия в средние века, с. 283.
- [30] Трёлч Э. Историзм и его проблемы. Пер. с нем., М., 1994, с.17-18.
- [31] Досон К. Христианский взгляд на историю // Философия истории. Антология. М., 1995, с.256.
- [32] Трёлч Э. Историзм и его проблемы, с. 19.
- [33] Бердяев Н. Смысл истории. М, 1990, с.4.
- [34] Отмечая этот нигилизм просветителей по отношению к средневековью, Ф. Энгельс писал. "Здесь приковывала взор борьба с остатками средневековья. На средние века смотрели как на простой перерыв в ходе истории, вызванный тысячелетним всеобщим варварством. Никто не обращал внимания на большие успехи, сделанные в течении средних веков, расширение культурной области Европы, образование там в соседстве друг с другом великих жизнеспособных наций,

наконец, огромные технические успехи XIV и XV веков" - К. Маркс. Ф. Энгельс. Соч., т.21, с.287-288.

[35] Ф. Гегель. Соч., М.-Л., 1935, т.ХІ.

[36] Койре Л. Очерки истории философской мысли. М., 1985, с.51.

[37] Фейербах Л. История философии. Собрание произведений в трех томах. Т.1., М.,1967, с.72-73.

[38] Новгородцев П.И. Сочинения. М., 1995, с.24-25.

[39] Дживилегов А. К. Творцы итальянского Возрождения. М. 1998, Кн.1., с.7-8.

[40] Первое его издание вышло в свет в 1860, второе - в 1869 г.

[41] Бэрк П. Рэнесанс, с. 60.

[42] Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М, 1978, с. 13, 51, 15-16.

[43] Баткин Л.М. Итальянское Возрождение: проблемы и люди. М, 1995, с. 22.

[44] Баткин Л.М. Итальянское Возрождение, с.31-32.

[45] Баткин Л. М. Итальянское Возрождение, с. 32.

[46] Виндельбанд В. История новой философии в её связи с общей культурой и отдельными культурами. М. 2000, с.1, с. 14.

[47] Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения, с. 317, 334.

[48] Ле Гофф. Цивилизация средневекового Запада. М. 1992, с. 108.

[49] Йейтс Ф.А. Джордано Бруно и герметическая традиция. М., 2000, с. 9.

[50] Баткин Л. М. Возрождение: проблемы и люди. М., 1995, с. 187,208.

[51] Фейербах Л. История философии. Собрание произведений в трех томах. М. , 1967, Т. 1, С. 80-81.

[52] Бэрк П. Рэнесанс. Мінск, 1997, с. 26-27.

[53] Бердяев Н. А. Смысл истории. М., 1990, с. 107.

[54] Бэрк П. Рэнесанс, 1997, с. 26-27.

[55] Tatarckiewicz W. Historia filozofii, 1978, t.2, s.78.

[56] Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т.3. Новое время. Санкт-Петербург, 1996, с. 4,9.

[57] Алпатов М. Немеркнувшее наследие. М., 1990, с. 58-59.

[58] Tatarckiewicz W. Historia filozofii, 1978, t.2, s.18-19.

[59] Бруно Дж. Изгнание торжествующего зверя. СПб., 1914, с 162.

[60] Бруно Дж. О бесконечности, вселенной и мирах. М., 1936, с. 131

[61] Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней, т. 3, с. 27-28.

[62] Лютер М. Избр. произведения 1520-1526 . Харьков, 1984, с 68.

[63] См.: Лейн Т. Христианские мыслители. Санкт-Петербург, 1997, с, 165.

[64] Виндельбальд В. История новой философии в её связи с общей культурой и отдельными науками. М., 2000, т.1, с. 111-112.

[65] Зубов В. П. Аристотель. М., 2000, с. 300.

[66] Вайнштейн О.Л. Западноевропейская средневековая историография. Москва—Ленинград, 1964, с. 314.

[67] Гарин И. И. Лютер. Харьков , 1994, с. 239.

[68] Лейн Т. Христианские мыслители. Санкт-Петербург, 1997, с. 161-162.

[69] Дживелегов А.К. Творцы итальянского Возрождения: В 2кн. Кн. 2. М., 1998, с. 220,221.

[70] Рассел Б. История западной философии. Новосибирск, 1999, с.471.

Макиавелли Н. Государь; Рассуждения о первой декаде Тита Ливия; О военном искусстве: Сборник. Мн., 2005, с. 85,86.

[71] Златоструй. Древняя Русь X – XIIIвв. М., 1990, с. 193-202.

[72] Акинъчиц С. Золотой век Беларуси. Мн., 2005,с. 5-6.

[73] Мысліцелі і асветнікі Беларусі. Энцыклапедычны даведнік. Мінск, 1995, с. 131.132,134.

- [74] Акинъичц С. Золотой век Беларуси, с. 47, 49.
- [75] Пічэта У.І. Гісторыя Беларусі. Мн., 2005, с. 164 – 165.
- [76] Чаропка В. Уладары Вялікага княства Мн., 2007 с. 112.
- [77] Мысліцелі і асветнікі Беларусі..., с. 54.
- [78] Статут Вялікага княства Літоўскага. Мн., 1989, с. 350.
- [79] Саверчанка У.В. Канцлер Вялікага Княства: Лев Сапега. Мн., 1992. с. 44 .
- [80] Падокшын С.А. Унія. Дзяржаўнасць. Культура (філасофска-гістарычны аналіз). Мн. 1998, с. 43, 47 – 48.
- [81] Памятники философской мысли Белоруссии XVII – первой половины XVIII в. Минск, 1991, с. 189.