**Философия гуманизма**

**Введение**

«Величайший прогрессивный переворот», каким явилась, по определению Ф. Энгельса, эпоха Возрождения, ознаменовался выдающимися достижениями во всех областях культуры. Эпоха, «которая нуждалась в титанах и которая породила титанов»[[1]](#footnote-1), была таковой и в истории философской мысли. Достаточно назвать имена Николая Кузанского, Леонардо да Винчи, Мишеля Монтеня, Джордано Бруно, Томмазо Кампанеллы, чтобы представить себе глубину, богатство и многообразие философской мысли XIV-ХVI вв. Придя на смену многовековому господству схоластики[[2]](#endnote-1), ренессансная философия явилась своеобразным этапом в развитии европейской философии, предшествующим «великим системам» XVII столетия н эпохе европейского Просвещения.

Эпоха Возрождения для наиболее передовых стран Европы - это эпоха зарождения капиталистических отношений, складывания национальных государств и абсолютных монархий, эпоха возвышения буржуазии в борьбе с феодальной реакцией, эпоха глубоких социальных конфликтов - Крестьянской войны в Германии, религиозных войн во Франции и Нидерландской буржуазной революции. Философская мысль Возрождения возникает в борьбе итальянских горожан за создание и укрепление независимых городов-республик; она развивается в эпоху возвышения абсолютизма, Реформации и католической реакции в Европе. Судьбы философских учений и участь самих философов нельзя понять вне социально-политических и идеологических конфликтов эпохи.

Философия эпохи Возрождения теснейшим образом связана с развитием современного ей естествознания, с великими географическими открытиями, с успехами в области естественных наук, медицины, математики и механики, в особенности - с созданием Н. Коперником новой космологии.

Выделение философии эпохи Возрождения в качестве особого этапа в истории философской мысли обусловлено специфическим характером поставленных ею проблем, что определило отличие ренессансной философской мысли от философии средневековья и нового времени.

Философская мысль эпохи Возрождения, охватывающая два с половиной столетия (от раннего гуманизма XIV в. до натурфилософии конца XVI - начала XVII в.), не может рассматриваться как этап разложения средневековой схоластики. Ренессансная философия противостоит всей системе схоластического знания. Философия Возрождения строится на иных основаниях, она возникает, растет и развивается независимо от схоластической традиции, пришедшей в состояние глубокого упадка и закостенения в XV-ХVI столетиях. Это, однако, не означает полного разрыва со всем многообразным наследием средневековой мысли. Средневековый неоплатонизм XII-ХIII вв. (Ибн-Гебироль, Шартрская школа, Давид Динанский), не говоря о раннехристианской неоплатонической традиции (Ареопагитики), продолжал оказывать плодотворное воздействие на развитие философии XV-ХVI вв., в особенности на формирование диалектических учений Николая Кузанского и Джордано Бруно. Аверроистское свободомыслие ХIII-ХIV вв., сохранившее жизнеспособность несмотря на жестокие репрессии и нашедшее приют в итальянских университетах, нашло продолжение и развитие в философии Джованни Пико делла Мирандолы, П. Помпонацци, М. Монтеня, Джордано Бруно и Дж. - Ч. Ванини. Несомненно воздействие немецкой мистики Майстера Эккарта на философские воззрения Николая Кузанского, Томаса Мюнцера, Якоба Беме.

Вместе с тем в своей резкой полемике против схоластической традиции мыслители эпохи Возрождения склонны были к недооценке действительных достижений и завоеваний средневековой философии. Особенно это выразилось в пренебрежительном отношении к формальной логике, в результате чего были оставлены без внимания многие логические достижения средних веков, имеющие большое теоретико-познавательное значение.

Гуманисты оставили без внимания такие логико-гносеологические[[3]](#endnote-2) идеи средних веков, как уточнение Фомой Аквинским понятия тождественности (две вещи тождественны друг другу, если все свойства первой вещи есть у второй, а все свойства второй вещи есть у первой), как формулировка Дунсом Скоттом так называемого закона «переполнения» системы при наличии в ней логического противоречия или как предвосхищение Оккамом ряда формул исчисления высказываний, а также выявление им понятия строгой импликации.

Возрождение классической древности, давшее наименование эпохе, определило решающую роль античного философского наследия в формировании философских воззрений мыслителей ХIV-ХVI вв. Вызванные к жизни усилиями гуманистов творения философов Древней Греции и Рима дали огромной силы толчок развитию философской мысли. Вместе с тем речь шла всякий раз не только об усвоении, но и об оригинальной переработке античной традиции. В философии эпохи Возрождения мы имеем дело со специфическими модификациями аристотелизма и платонизма, стоической и эпикурейской философской мысли. Традиции античной и средневековой философской мысли получали в философии Возрождения новый смысл, использовались для решения новых проблем.

«Вопрос об отношении мышления к бытию, - писал Ф. Энгельс, - о том, что является первичным: дух или природа, - этот вопрос, игравший, впрочем, большую роль и в средневековой схоластике, вопреки церкви принял более острую форму: создан ли мир богом или он существует от века?»[[4]](#footnote-2). В теологизированном обществе, каким было общество средневековья и каким пытались его сохранить католическая церковь и феодальная реакция, особенно в эпоху контрреформации, центральной проблемой философии в ее борьбе с ортодоксальной богословской традицией явилась проблема мира и бога, соотношения природы и божественного первоначала. Этим определяется особая природа ренессансной философии, в отличие от средневековой мысли, ставившей и решавшей эту проблему в ином плане, дуалистически противопоставлявшей материю - форме, природу - богу, тленный земной мир - нетленной небесной субстанции, неподвижному перводвигателю аристотелизма, отождествленному с богом христианской религии. Этим же определяется и отличие философии Возрождения от философии нового времени, пришедшей в материалистической философии Просвещения к отказу от бога-творца как от «ненужной гипотезы».

Философская мысль Возрождения создает новую, пантеистическую в своей главенствующей тенденции картину мира, тяготея к отрицанию божественного творения, к отождествлению бога и природы, к обожествлению природы и человека. При этом дело не сводилось к формальному отождествлению бога и природы, речь шла о коренном пересмотре философского содержания этих понятий. Бог философии Возрождения - не бог ортодоксальной религии, не бог схоластического богословия. Он лишается свободы, он не творит мир «из ничего», он «со-вечен» миру и сливается с законом естественной необходимости. А природа из служанки и творения бога превращается в обожествленное, т.е. наделенное всеми необходимыми силами, первоначало вещей. Наивысшим и наиболее последовательным выражением этой тенденции становится натуралистический и близкий к материализму пантеизм[[5]](#endnote-3) Джордано Бруно.

Философию Возрождения отличает ее ярко выраженный антропоцентризм[[6]](#endnote-4). Человек не только является важнейшим объектом философского рассмотрения, но и оказывается центральным звеном всей цепи космического бытия. Своего рода антропоцентризм был свойствен и средневековому сознанию. Но там речь шла о проблеме грехопадения, искупления и спасения человека; мир был создан для человека, и человек являлся высшим творением бога на земле; но человек рассматривался не сам по себе, а в своих отношениях с богом, в своем отношении к греху и вечному спасению, недостижимому собственными силами. Для гуманистической философии Возрождения характерно рассмотрение человека в его прежде всего земном предназначении. Человек не только возвышается в рамках иерархической картины бытия, он возвращается к природе, а его отношения с природой и богом рассматриваются в рамках нового, пантеистического понимания мира.

В эволюции философской мысли эпохи Возрождения можно выделить три характерных периода: гуманистический, или антропоцентрический, противопоставляющий средневековому теоцентризму интерес к человеку в его отношениях с миром; неоплатонический, связанный с постановкой широких онтологических проблем; натурфилософский. Первый из них характеризует философскую мысль в период времени с середины XIV до середины XV в., второй - с середины XV до первой трети XVI в., третий - вторую половину XVI и начало XVII в. Деление это довольно условно и носит не столько хронологический, сколько типологический характер, имея в виду лишь главенствующие тенденции философской мысли каждого хронологического периода. Сам по себе гуманистический период философской мысли Возрождения достигает своей высшей точки в творчестве Валлы и Манетти, и продолжатели в философском плане не дают ничего существенно нового; речь скорее должна идти об усвоении гуманистической традиции мыслителями последующих периодов. Точно так же воздействие идей Платоновской академии ощутимо в итальянской философии вплоть до Дж. Бруно и Т. Кампанеллы, но собственно неоплатонический период, определивший дальнейшее развитие философской мысли и уже с ним не отождествляемый, характеризуется творчеством Николая Кузанского и флорентийских неоплатоников. К середине XVI в. натурфилософия[[7]](#endnote-5) оказывается определяющей тенденцией философской мысли эпохи.

Под натурфилософией мыслители XVI в. (сами именовавшие себя «натуральными философами») понимали не только предмет своего исследования, философию природы, но и естественный, «натуральный» подход к познанию законов мироустройства, противостоящий как книжному знанию схоластики, так и теологическим построениям. Натурфилософия, явившись высшим результатом философской эволюции эпохи Возрождения, исчерпывает специфическое содержание философской мысли этой эпохи и уступает место философии нового времени, которая, хотя н наследует главнейшие достижения ренессансной философии, возникает вне завершившей свое развитие философии Возрождения - будучи связана с зарождением нового математического и экспериментального естествознания, прежде всего классической механики, и с созданием новой механистической картины мира.

**Философия итальянского гуманизма**

**Данте Алигьери**

У истоков философской культуры эпохи возрождения стоит фигура Данте Алигьери (1265-1321). «Последний поэт средневековья и вместе с тем первый поэт нового времени»[[8]](#footnote-3), Данте был выдающимся мыслителем, заложившим в своих произведениях, прежде всего в «Комедии», а также в философских трактатах «Пир» и «Монархия», основы нового гуманистического учения о человеке. Активный участник социально-политической борьбы в современной ему Флоренции, страстный противник феодальных привилегий и светской власти церкви, поплатившийся пожизненным изгнанием за выступление против политических притязаний папства, Данте отразил в своем мировоззрении эпоху коммунальных революций, в ходе которых создавались предпосылки гуманистической культуры итальянского Возрождения. Интересно, что толчок к созданию нового мировоззрения исходит не от философа-профессионала, а от поэта, не из корпораций (университетов и монастырей), определяющих движение духовной культуры средневековья.

В своем творчестве Данте был тесно связан с современной ему философией, теологией, наукой. Он воспринял разнообразные течения философской культуры его времени: от сохранившегося на латинском Западе наследия античности до лучших достижений арабской мысли, от ортодоксального католического богословия до преследуемого церковью аверроистского свободомыслия. Вопреки утверждениям ряда католических исследователей, творчество Данте не сводимо к художественному воплощению теологических истин правоверного томизма[[9]](#endnote-6). Искренне преклоняясь перед авторитетом создателя «Свода богословия» и «Свода против язычников» («Я с Беатриче в небесах далече Такой великой славой был почтен», - говорит он о встрече и беседе с Фомой при своем восхождении в рай[[10]](#footnote-4)), он вовсе не был его безоговорочным последователем. Недаром он поместил в первом круге «Ада», в Лимбе, где находятся добродетельные язычники и иноверцы, рядом с «учителем тех, кто знает», Аристотелем, - Платона и Демокрита, Фалеса и Анаксагора, Эмпедокла и Гераклита, а неподалеку от них и создателя Великого комментария Аверроэса - этого, по словам Фомы, «извратителя» перипатетической философии; а к райскому блаженству своей волей вознес и жертву церковных преследований, главу парижских аверроистов[[11]](#endnote-7) - Сигера Брабантского. Признавая бесспорный для современной ему философии авторитет Аристотеля, Данте не только учитывал, наряду с томистским, и аверроистское его толкование, но и оказался не чужд неоплатоническим тенденциям средневековой философской мысли.

**Структура мироздания**

Созданный Данте в его «священной поэме» синтез поэзии, философии, теологии и науки является одновременно итогом развития средневековой культуры и подступом к новой культуре эпохи Возрождения. Предстающая перед читателем картина мира по своей структуре еще вполне средневековая. Дело здесь не только в унаследованной от античности геоцентрической космологии; физическая «система мира» Аристотеля - Птолемея с землей в центре, с семью сферами светил, восьмой сферой «неподвижных» (фиксированных) звезд и помещенным за ее пределами «девятым небом» - небом неподвижного двигателя, придающего движение зримому миру, - оказывается включенной в качественно иную структуру мироздания христианской религии. «За пределами всех этих небес, - пишет Данте в «Пире», - католики помещают еще одно небо - Эмпирей, иначе говоря, небо пламенеющее или светоносное, и полагают, что оно неподвижно, имея в себе, в каждой своей части, то, что необходимо его составу»[[12]](#footnote-5). Поднявшись сквозь небеса светил, пройдя за пределы восьмого и девятого неба, ведомый Беатриче поэт возносится в область небесной иерархии, девяти ее чинов и выше - к лицезрению триединого бога христианства. Здесь теология[[13]](#endnote-8) не только подчиняет себе космологию[[14]](#endnote-9), но и поглощает ее. В пределах Дантовой структуры мироздания расположено особое пространство, где абсолютному низу соответствуют мрачные провалы Ада с Люцифером, средоточием мирового зла, и абсолютному верху - бог. Где земля - не только физический центр обращения небесных тел, а место развертывания космической драмы сотворения, грехопадения и искупления человека. Где пространство вытянуто по вертикали согласно ценностной иерархии, где падение и возвышение соответствуют шкале нравственных ценностей. В этом иерархически построенном пространстве тленному миру земли противостоит вечный и нетленный мир небес. В этом мире разновременные исторические события сосуществуют в одновременности или вневременности, предстоя перед судом вечности.

Но мир поэтических образов «Комедии» обнаруживает несоответствие той строго уравновешенной схоластической иерархии, которая была обоснована в теологических сводах св. Фомы.

Принимая в качестве непостижимой и непреложной истины догматы христианства, Данте идет своим путем в толковании соотношения природного и божественного начал - и в мире, и в человеке. Мысль о постепенном переходе от божественного первоначала к стихиям «нижнего» мира составляет важнейшую часть его представлений о мироустройстве. Не отвергая акта творения, он использует представление о постепенном нисхождении божественного света; при этом Эмпирей, приобретает функции и черты «мировой души» античных неоплатоников. В результате божественный свет, венчающий иерархически построенный мир, пронизывает его и ведет если не к обожествлению, то к оправданию природного начала. Природу Данте именует «искусством бога», «деянием божественного разума»[[15]](#footnote-6).

**Предназначение человека**

Учение Данте о человеке нашло свое выражение как в теоретических формулировках его философских трактатов, так и во всей образной системе «Божественной комедии», где земное вторгается в запредельное, а личные и общественные страсти бушуют и в провалах Ада, и на ступенях Чистилища, и в райских высях, благодаря чему образуются «как бы горизонтальные, полные временем ответвления от вневременной вертикали Дантова мира»[[16]](#footnote-7) знаменитые драматические эпизоды поэмы.

Звучащие вполне в традиционно-аскетическом духе строки:

О христиане, гордые сердцами,

Несчастные, чьи тусклые умы

Уводят вас попятными путями!

Вам невдомек, что только черви мы -

завершаются напоминанием о двоякой - смертной и бессмертной - природе человека:

...В которых тлеет мотылек нетленный,

На божий суд взлетающий из тьмы[[17]](#footnote-8).

Соединение природного и божественного начал Данте видел в самом процессе возникновения человеческой души, рассматриваемой как завершение естественного развития актом творения: исходящая от тела «зиждительная сила», обладающая «творческой властью», становится растительной, а затем животной душой, готовой к восприятию божественного творения. Бог «созерцает» «прекрасный труд природы» - не отвергая его, но завершая.

Из того, что человек есть некое среднее звено между тленным и нетленным, Данте делает вывод о его причастности «обеим природам». Двоякая - смертная н бессмертная - природа человека обусловливает и его двоякое предназначение к двум конечным целям. Эти две цели человеческого существования - два вида блаженства, одно из которых достижимо в здешней, земной, жизни и заключается «в проявлении собственной добродетели», другое же, «блаженство вечной жизни, заключающееся в созерцании божественного лика», достижимо лишь посмертно и «при содействии божественной воли»[[18]](#footnote-9). В этом учении о двояком предназначении человека проявился разрыв Данте со средневековой традицией, сразу же замеченный и осужденный томистами. Высшее, внеземное, блаженство как цель человеческого существования, по Данте, не требует отказа от осуществимого на земле человеческого блаженства. Двум видам блаженства отвечают два пути: путь «философских наставлений», жизни «сообразно добродетелям моральным и интеллектуальным», и «путь наставлений духовных, превосходящих разум человеческий». Один путь открыт благодаря человеческому разуму, другой - «благодаря Духу святому». Достижение двух видов блаженства требует и двоякого руководства - земное предназначение человека осуществляется в гражданском сообществе, по предписаниям философии, под водительством светского государя - императора; к жизни вечной ведет, основываясь на откровении, церковь, возглавляемая верховным первосвященником.

Мысль о самостоятельности земного предназначения человека лежит в основе политической идеи Данте - программы единой всемирной монархии, светской, независимой от церкви. Четкое разделение земного и загробного блаженства ведет у него к требованию исправления церкви, отказа ее от притязаний на светскую власть, на земные богатства; этому идеалу обновленной, очищенной церкви подчинена и резкая критика современного Данте папства и всей церковной иерархии.

Обязательным условием не только посмертного воздаяния, но и нравственной оценки является для Данте свобода человеческого деяния, лежащая в основе принципа моральной ответственности. Свобода воли в понимании Данте не позволяет избежать личной ответственности за происходящее в мире, свалив ее на бога или на безличную совокупность причин[[19]](#footnote-10) . Пользуясь данной ему свободой, человек способен к свершению своего земного подвига, к исполнению своего земного предназначения. В трактате «Пир» Данте обосновал антифеодальное по социальной направленности учение о личном благородстве, не зависящем ни от знатности предков, ни от богатства.

Благородство человека - в его деянии, в котором он может уподобиться своему творцу. «Если бывают подлейшие и скотоподобные люди, - писал Данте в «Пире», - то точно так же бывают люди благороднейшие и едва ли не богоравные». Более того, человеческое благородство, «приносящее столь многочисленные и замечательные плоды», даже «превосходит благородство ангела», а в «Монархии» Данте называет дело, свойственное человеческому роду «почти божественным». Природа человека столь высока, что, если бы причины (природные н божественные, определяющие характер души) соединились в согласии, «то получился бы как бы второй воплощенный бог». Отстаивая идеал земного совершенства, не приносимого в жертву загробному блаженству (но и не противопоставляя одно другому), Данте обосновывает возможность возвышения природного (человеческого) до божественного. От требования следовать природному началу идет и призыв к героическому деянию, лежащему в основе представления о человеческом благородстве. Воплощением высоких представлений о человеке явился в «Божественной комедии» образ Улисса (Одиссея) - образ смелого первооткрывателя, в ком стремление к знаниям и славе преодолели страх нарушить запрет богов:

О братья! - так сказал я, - на закат

Пришедшие дорогой многотрудной!

Тот малый срок, пока еще не спят

Земные чувства, - их остаток скудный

Отдайте постиженью новизны,

Чтоб, солнцу вслед, увидеть мир безлюдный!

Подумайте о том, чьи вы сыны!

Вы созданы не для животной доли,

Но к доблести и знанью рождены [[20]](#footnote-11)

Не аскетическое подвижничество во имя отречения от мира и ухода от мирских забот, а достижение высшего предела земного совершенства - так понимает Данте предназначение человека.

Так вера в земное предназначение человека, в его способность собственными силами совершить свой земной подвиг позволила Данте создать в «Божественной комедии» первый гимн достоинству человека.

Данте открывает путь к новой гуманистической антропологии.

**Франческо Петрарка**

Гуманизм, возникающий в середине XIV в сначала в Италии, а затем распространяющийся по всей католической Европе, не только составляет главное движение в духовной жизни эпохи, но и определяет собой основное содержание философской мысли Возрождения на протяжении XIV-XV вв. Начало гуманизма связано с многообразным творчеством итальянского поэта, «первого гуманиста» Франческо Петрарки (1304-1374). Петрарка был не только создателем новой европейской лирики, автором всемирно прославивших его имя сонетов «на смерть» мадонны Лауры, патриотических канцон[[21]](#endnote-10), аллегорических триумфов, гневных обличений папской курии - всех тех стихов, что составили его знаменитую «Книгу песен» на народном языке, - он был выдающимся мыслителем, первым общеевропейским властителем дум нарождающейся гуманистической культуры. В своих произведениях на латинском языке - эпическая поэма «Африка», диалог «Моя тайна»(1342-43), трактаты «Об уединенной жизни»(1346), «О монашеском досуге»(1347), «Инвектива против врача» и многих других - он обратился к истокам культуры средневековья, к духовному наследию классической древности, и, опираясь на нее, вне традиционной системы схоластики, заложил основы нового мировоззрения. Гуманизм возникает как внефеодальная и антифеодальная по своей сути система культурных ценностей, отвечающая стремлениям и интересам новых общественных слоев, прежде всего связанных с подъемом итальянских городов, отбросивших изжившие себя формы феодальных общественных отношений.

Петрарка был «первым гуманистом» - первым, но не одиноким. Деятельность его оказалась на редкость своевременной, вызвавшей огромный общественный резонанс. Свидетельством тому служит не только широкая слава, но и образовавшийся благодаря его неутомимой активности круг поклонников, почитателей ,единомышленников и продолжателей.

Ф. Петрарка осознает себя новым человеком и строит свою жизнь вопреки традиционным канонам и формам. Сын флорентийского нотариуса, он после смерти отца отказался продолжить юридическое образование, начатое в лучших университетах того времени. А когда Парижский университет и Римский Сенат выразили желание увенчать его, по обычаю древних, лавровым венком, он предпочел признанному центру средневековой теологии и схоластики Вечный город, подчеркнув этим связь зарождающегося гуманизма с традициями античности.

**Гуманизм против схоластики**

Время возникновения гуманизма - середина XIV в. - является одновременно эпохой окончательного оформления и кодификации схоластики. Гуманизм Петрарки зарождается не только вне традиционных центров ученой деятельности, но и вне самой этой деятельности. Отвергая средневековую схоластику как систему со всеми ее институтами.

Вот как Петрарка изображает присвоение ученых степеней в средневековых университетах: «Наше время счастливее древности, так как теперь насчитывают не одного, не двух, не семь мудрецов, но в каждом городе их, как скотов, целые стада. И неудивительно, что их так много, потому что их делают так легко. В храм доктора приходит глупый юноша, чтобы получить знаки мудрости; его учителя по любви или по заблуждению прославляют его; сам он чванится, толпа безмолвствует, друзья и знакомые аплодируют. Затем, по приказанию, он всходит на кафедру, и, смотря на всех с высоты, бормочет что-то непонятное. Тогда старшие наперерыв превозносят его похвалами, как будто он сказал что-то божественное... По совершении этого с кафедры сходит мудрецом тот, кто взошел на нее дураком, - удивительное превращение, неизвестное даже Овидию»[[22]](#footnote-12).

Данте воспринял схоластическую премудрость, хотя и пробирался в ее хитросплетениях своим, особым путем. Петрарка отверг ее сразу: мудрость университетской науки для него - воплощение глупости и бессмыслицы, а потому и оформляющий ее обряд предстает как пустая, лишенная всякого содержания форма. Знаменем новой мысли становится демонстративное провозглашение собственного «невежества»: в ответ на обвинение, услышанное от собеседников, воспитанных в аристотелевско - аверроистской традиции северо-итальянских университетов, Петрарка признает себя «невеждой» в «их» науке. С точки зрения официальной учености он им и был: недоучка, не получивший даже степени магистра, неспособный разобраться в тонкостях ни одной из дисциплин тогдашнего университетского образования. Новая гуманистическая культура, в овладении которой Петрарка превосходил всех своих современников, будучи лучшим знатоком античной литературы, поэзии, истории, мифологии, философии, владельцем одной из богатейших для того времени библиотек - собраний классических авторов, создателем произведений, вызывавших восторг современников и потомков, - культура эта оказалась несовместимой с традициями средневековья. Демонстративно провозглашая свое «невежество», Петрарка отвергал ученость своих оппонентов, противопоставляя ей свое, новое знание.

Инвектива Петрарки «О своем и чужом невежестве» направлена не только против аверроистского свободомыслия, но и против всей системы средневекового философского знания. В своей полемике, которую он вел на протяжении жизни, Петрарка не пощадил ни одного из факультетов средневекового университета. Досталось и медикам, и юристам, и схоластическим богословам, которые «желают навязать законы собственного наглого невежества богу, который смеется над ними»[[23]](#footnote-13). Точно так же не щадит он и школьную философию университетов: «Я люблю философию, - заявляет он, - но не ту, болтливую, схоластическую, пустую, которой смешно гордятся наши ученые, а истинную, обитающую не только в книгах, но и в умах, заключающуюся в делах, а не в словах».

Полемизируя против культа авторитета в схоластической философии, Петрарка подчеркивает, что он выступает «не против Аристотеля... а против глупых аристотеликов». «Самого же Аристотеля я полагаю величайшим из людей, но -человеком». Исключительной обращенности к одному имени Петрарка противопоставляет богатство философской мысли классической древности, в которой Аристотель занимает хотя и почетное, но строго ограниченное место. В инвективе Петрарки против аристотеликов названы имена Пифагора и Анаксагора, Демокрита и Солона, Сократа и Цицерона, а венчает этот перечень имя «князя философов» Платона. Это еще не столько результат, сколько программа: время классической образованности впереди. Но возрождение античности уже стало в мировоззрении и творчестве Франческо Петрарки основанием для строительства новой гуманистической культуры.

Филологическая культура Петрарки, его борьба за классическую латынь против «варварского» языка схоластических трактатов, его стремление разыскать новые памятники античной литературы, установить наиболее верное чтение античных текстов с помощью разрабатываемых им методов филологической и исторической критики - имели самое прямое и непосредственное отношение к возрождению философии и к процессу становления новой философии Возрождения. В тех исторических условиях, когда шел спор о языке философской культуры, об отношении к тексту, филология оказывалась тоже философией гуманизма и играла далеко не техническую, а мировоззренческую роль.[[24]](#footnote-14) Текст, став объектом историко-филологического исследования и критики, перестает быть вневременным источником авторитетных цитат (само слово «авторитет» - auctoritas - означало в схоластике собственно цитату), его можно и должно изучать, но не ссылаться на него как на источник неоспоримой истины. Обличая тех, кто «становятся перелагателями чужих сочинений». Петрарка видит в философе не толкователя, а создателя, творца новых текстов.

**Антропоцентризм**

Гуманистическая мысль отказывается от теоцентризма средневековой схоластики. Она перестает играть роль «служанки богословия» прежде всего потому, что отвергает «рациональное» схоластическое богословие, нуждающееся в «служении» свободных искусств. Теология, богопознание - вообще не дело людей.

Этот поворот к проблемам человеческого бытия, пусть ценою отказа от универсальных онтологических[[25]](#endnote-11) проблем, теснейшим образом связанных с теологическими, обозначил одновременно решительный разрыв с традицией официальной, «школьной» философии университетов и определил предмет и содержание гуманистического философствования первого столетия гуманизма. Преимущественный интерес Петрарки и его последователей обращен ко всему кругу «studia humanitatis», к вопросам прежде всего этическим. Внутренний мир человека, и притом человека «нового», рвущего связи со средневековыми традициями и осознающего этот разрыв, - предмет напряженного интереса Петрарки.

При этом отход от «философски» (в духе Фомы Аквинского) трактованной теологии, равно как и от теологически (в духе того же Фомы) трактованной философии, не означал ни атеистического, ни вообще вне религиозного подхода к целям и задачам философствования. Но и религиозная проблематика сводится у Петрарки к размышлению о человеке.

Эта обращенность к самому себе, к своему внутреннему миру характерна для ренессансного индивидуализма: путь к новой онтологии, к новому миропониманию шел через антропоцентризм нового толка. Своего рода антропоцентризм был характерен и для средневекового сознания. Но если в средневековом христианстве человек является субъектом драмы грехопадения и искупления, то гуманизм прокладывает путь к новой антропологии. привлекая внимание к внутреннему миру человеческой личности и к новой трактовке человеческого достоинства, места человека во Вселенной.

Обращенность к себе, к своим внутренним стремлениям составляет главное содержание всего многообразного творчества Франческо Петрарки, его стихов, философских трактатов, писем. В этом углубленном самоанализе неизбежно возникал вопрос о соотношении главных компонентов его внутреннего мира -земных страстей, литературных занятий, стремления к славе - с традиционными ценностями аскетического средневекового нравственного идеала.

**Гуманизм как философия**

Гуманизм представляет собой первый период философской мысли эпохи Возрождения. Он охватывает период времени примерно в сто лет - от середины XIV до середины XV в.

Идеология гуманизма становится философской мыслью эпохи, отвоевывая в борьбе со схоластикой право быть философией. Речь шла о глубочайшем перевороте во всей системе философского знания. По-новому предстает характер философствования, источники философии, стиль мышления, сам облик философа, его место в обществе.

Гуманисты не были философами-профессионалами. Профессиональная, т.е. «школьная» (а именно таков смысл самого термина «схоластическая»), философия по-прежнему существовала в рамках узаконенных общественных структур. Кафедры философия и теологии университетов еще долгое время оставались в руках представителей традиционного знания; университеты, монашеские ордена, монастырские школы оставались верны средневековой традиции, в них продолжали спорить номиналисты и реалисты[[26]](#endnote-12), на публичных диспутах блистали остроумными аргументами сторонники «пути Фомы» и «пути Дунса Скота», спорили оккамисты и аверроисты.

Гуманизм зарождается и развивается вне этой традиции. Кружки ученых собеседников в городах-коммунах, на виллах богатых патрициев, при дворах меценатствующих синьоров становятся средоточием духовной жизни, очагами новой гуманистической культуры. Гуманисты - ученые без ученых степеней и званий, гордые своей, новой образованностью, политические деятели городских коммун, публицисты, поэты, филологи, риторы, дипломаты, педагоги, люди новой среды - определяют и характер новой философии.

Они самовольно и самозванно присваивают себе имя «философов». Никакие университеты и орденские капитулы не присваивали им званий докторов и магистров искусств или теологии, что было первым условием для профессиональных занятий философией в средневековых университетах. Но это не было посягательством на не принадлежащее им звание: в сами понятия «философ» и «философия» они вкладывали иной, чуждый схоластике смысл. Тех, профессиональных, философов они философами не считали, их школьную философию отвергали, и не могли, естественно, рассчитывать на официальное признание.

**Гуманистическая антропология**

Социальными корнями гуманизма определялась антифеодальная антисхоластическая и антитеологическая направленность гуманистической философской мысли.

Антропоцентризм гуманистической философии означал не только перенесение внимания с проблем онтологических на этические, но и перестройку всей картины мира, новое понимание центральной для средневековой и ренессансной философской мысли проблемы соотношения божественного и природного начал, отражавшей специфическое для этих эпох осмысление основного вопроса философии.

Земная жизнь человека привлекает внимание гуманистов. Мир в гуманистической философии - область человеческой деятельности. Бог рассматривается прежде всего как творческое начало, в уподоблении которому - главная задача и предназначение человека. И задачей философии оказывается не противопоставление в человеке божественного и природного, духовного и материального начал, а раскрытие их гармонического единства.

Гуманисты, как правило, не отвергают ни сотворения человека богом, ни бессмертия души. В атеизме их обвиняли враги, и то редко, не всех и, как правило, без достаточных оснований. Но в своем учении о человеке они исходят прежде всего из представления о «природе человека». Основываясь на верно понятой человеческой природе (вписывающейся в единую с ней природу мироздания), строят они и человеческую нравственность, учение о человеческом благородстве, концепцию достоинства человека.

Природа - это «госпожа и устроительница мира»[[27]](#footnote-15), и строить нравственность следует из того, «чего требует природа человека».

Гуманисты редко когда прямо оспаривают христианское учение о грехопадении - они о нем просто напрочь забывают, и в своих построениях не принимают его в расчет. Если человек есть неразрывное природное единство тела и души, материального и духовного начал, то и осуществление человеком своего предназначения требует не борьбы с собственной природой, не преодоления греховной природы, а напротив, - следования природе. Место конфликта занимают поиски согласия и гармонии. Это относится как к природе самого человека, так и к положению человека в окружающем его мире - мире природы и общества, также получающем свое оправдание.

Такая постановка вопроса о человеческой природе прежде всего антиаскетична, она противостоит средневековому христианскому учению о ничтожестве и тщете «мира» и человека. Она противостоит и христианской нравственности, рассматривавшей именно борьбу и преодоление земной человеческой природы, привязывающей человека к миру, как величайший подвиг во имя спасения души. Христианскому подвижничеству, монашеской святости нет места в гуманистическом учении о человеке. Уход от мира, отказ от следования собственной природе, преодоление земных соблазнов - все это не имеет прежней ценности в системе гуманистической морали. Более того - поскольку именно следование природе провозглашается главной целью и обязательным условием достойного человека существования, всякое отступление от природы (тем более - борьба с ней) представляется противоестественным, а стало быть, - не чем иным, как жалким лицемерием. Именно «лицемерием» считают гуманисты приверженность враждебному природе аскетическому монашескому идеалу.

**Эпикуреизм[[28]](#endnote-13)**

Презрению к миру гуманизм противопоставляет принятие мира и радостей земного существования, умерщвлению плоти - гимн красоте человеческого тела, подвижнической жертвенности - учение о самосохранении, страданиям во имя спасения - культ наслаждения и пользы. В полемике против аскетизма гуманисты обращаются к возрожденному и реабилитированному ими античному эпикуреизму. В ЗО-х годах XV в. гуманист Козимо Раймонди (умер в 1435) создает «Речь в защиту Эпикура против стоиков, академиков и перипатетиков». Смысл ее - не только в защите эпикуреизма, извращенного в сочинениях средневековых богословов, но и в обосновании новой этической системы, исходящей из свойственного человеку от природы стремления к наслаждению. Эта апелляция к природе - самое существенное в сочинении Раймонди. «Мудрый человек» Эпикур, - говорит он, - «установил высшее благо в наслаждении, так как более всех постиг сущность природы, и понял, что мы так рождены и созданы природой, что более всего нам подобает иметь все члены нашего тела здоровыми и не ослаблять душевными или телесными невзгодами»[[29]](#footnote-16).

При этом в основу человеческой природы, из которой следует исходить в определении высшего блага или счастья, положено именно единство души и тела, равноправие духовного и телесного начал в человеке. Телесное не должно быть приносимо в жертву духовному. «Если бы мы состояли только из души, - пишет Раймонди, - то я... слушал бы стоиков и считал бы, что счастье должно заключаться в одной лишь добродетели. Но если мы состоим из души и тела, почему стоики пренебрегают тем в человеческом счастье, что свойственно человеку и относится к нему?». Заботиться об одной душе, даже признавая ее главенство в человеке, нелепо, ибо «душа часто следует природе и строению тела и почти не может действовать без него» .

Стремление к наслаждению заложено в человеке от природы, которая, «создав человека, так усовершенствовала его во всех отношениях, словно применив высокое мастерство, что он кажется созданным исключительно для того, чтобы быть в состоянии предаваться любому наслаждению и радости». Природа в философии гуманизма не только получает оправдание, но и сама служит первейшим доводом для оправдания этики наслаждения. Но если человек создан природой для наслаждения, то и мир, в котором должен жить и действовать человек, есть прекрасный мир, созданный для наслаждения. Природа не только дала человеку органы чувств, позволяющие ему наслаждаться красотой мира, но и создала саму эту окружающую его красоту. «...Мы наслаждаемся видом прекрасных вещей, и это происходит... по велению природы», это она создала «такими изящными и прекрасными» окружающие нас вещи . Дело не сводится к чувственным наслаждениям, но само устройство человеческого тела, его органы чувств наилучшим образом приспособлены к восприятию красоты мира и наслаждению ею. Даже перипатетики, полагающие высшее счастье в созерцании и размышлении о сокровенных вещах, должны признать, говорит гуманист, что это высшее созерцание тоже есть вид наслаждения и что оно невозможно, если сопровождается страданиями.

Свойственное человеку стремление к наслаждению объясняет, по мнению К. Раймонди, и человеческую деятельность: «...все делается ради наслаждения»; для достижения счастья, заключающегося в наслаждении, люди способны переносить величайшие тяготы и труды, проявляют стойкость и храбрость в испытаниях, ради наслаждения занимаются изучением наук и искусств. Наконец, само стремление к добродетели, которая «является правительницей и создательницей наслаждения», объясняется тем, что она наставляет человека в следовании «подобающим» наслаждениям. Так этика наслаждения соединяется с этикой пользы и личного интереса, понимаемого в самом широком смысле. Эпикурейская этика, подчеркивает Раймонди, не только не ведет к власти пороков, но именно для соблюдения ее добродетель оказывается абсолютно необходимой[[30]](#footnote-17).

**Достоинство человека**

В своем роде антропоцентризм был свойственен и средневековому теологическому сознанию: оно, разумеется, теоцентрично, но проблема человека и для него была наиважнейшей. Средневековая мысль не сводила дела к одному «презрению к человеку», к учению о его «ничтожестве». Тот же папа Иннокентий III, как известно, собирался написать и вторую часть своего трактата, где речь должна была идти уже не о ничтожестве, а о величин человека. Правда, лишь собирался, но так и не написал, и не только из-за занятости укреплением папской власти в католическом мире; не случайно это не было сделано никем из его преемников и продолжателей, в то время как написанный им трактат о ничтожестве человека и о презрении к миру имел широкое распространение на протяжении ХII-ХIV вв. Постановка проблемы человека в средневековой христианской мысли определялась учением о грехопадении и искуплении, посредством которого с помощью божественной благодати только и могло быть достигнуто его спасение и в этом смысле - величие.

Гуманистическая мысль ставит вопрос иначе. Не отвергая собственно христианское учение, гуманизм рассматривает место человека в мире не с точки зрения грехопадения и спасения, а как проблему достоинства человека. Достоинство заключено прежде всего в признанной за человеком возможности возвыситься от «дикого», «варварского», «животного» состояния до истинно человеческого. Это истинно человеческое состояние есть результат осуществления заложенных в человеке возможностей к совершенствованию. Заложенные в нем богом, они требуют для своего осуществления собственных усилий человека, культурной, творческой деятельности. Истинный человек есть не «дикий» варвар, а человек цивилизованный. Поэтому и совпадают в понятии «humanitas» («человечность») значение культурной деятельности, научно-литературных занятий и цивилизации и значение того, что мы именуем «человечностью», отделяющей человека от мира природы. Оправдывая природу человека, гуманизм на этом не останавливается. За природой следует культура. А высшим результатом этой деятельности по возвышению человека, высшим осуществлением человеческого достоинства является его «божественность», понимаемая не только как божественное происхождение, но и возвышение человека до того, по чьему образу и подобию он сотворен.

Красоте и величию человека, понимаемого как центр мироздания и высший результат божественного творения, посвящен трактат гуманиста Джаноццо Манетти (1396-1459) «О достоинстве и превосходстве человека». Направленный против аскетического сочинения Иннокентия III и вместе с тем против всей средневековой традиции, трактат этот является итогом развития гуманистической мысли XIV - первой половины XV вв. Подчеркивая превосходство человека не только над животными, но и над всем миром одушевленных и неодушевленных существ, Манетти на первое место выдвигает красоту человека как высшего творения бога. Устройство человеческого тела свидетельствует о его красоте и целесообразности, наилучшим образом приспособленных к осуществлению деяния и познания, в которых и заключено главное предназначение человека: «Итак, какое соединение членов, какое расположение линий, какой облик могут быть в действительности или в помыслах более прекрасными, нежели человеческие!» - восклицает гуманист и вслед за античными мыслителями видит в совершенстве человеческого тела отражение красоты Вселенной, «откуда считается, что человек был назван греками микрокосм, словно бы некий малый мир...»[[31]](#footnote-18) . Но еще большее значение в глазах гуманистов имеет человеческий разум: «...о том, сколь велика и блестяща его сила, свидетельствуют многие великие и блестящие деяния человека и орудия, чудесным образом изобретенные и освоенные». Доказательством достоинства и величия человека являются науки и ремесла, мореплавание и открытие новых земель, и, разумеется, искусства.

Итак, бог «сделал человека прекраснейшим, благороднейшим, мудрейшим, сильнейшим, и, наконец, могущественнейшим». Достоинство человека гуманист видит преимущественно в его земном предназначении - в человеческой деятельности, которая должна служить продолжением и завершением божественного творения. Именно с эпохи гуманизма само понятие «творчество», бывшее до того исключительной прерогативой бога, применяется к человеческой деятельности, и такое перенесение на человека одного из божественных атрибутов неизбежно вело к его обожествлению. Манетти говорит о «человеческом роде, который, будучи предназначен быть как бы возделывателем земли, не допускает, чтобы земля одичала от свирепых зверей и сделалась пустынной от грубых корней растений, и благодаря труду которого равнины, острова, берега покрыты пашнями и застроены городами». Первоначальное, т.е. божественное, творение мира совершенствуется «нами», людьми, гордо восклицает гуманист. «Ибо является нашим, т.е. человеческим, поскольку сделано людьми, то, что находится вокруг: все дома, все укрепления, все города, наконец, все сооружения на земле... Наши - живопись, скульптура, ремесла, пауки, наша - мудрость...».

Человек и мир - равно прекрасные творения бога - получают в гуманизме совершенное оправдание. Прекрасен человек, созданный для наслаждения миром. Прекрасен и мир, созданный для наслаждения: «Сам мир так пристоен н красив, что не может быть лучше ни в действительности, ни в помыслах». Само божественное провидение, говорит Манетти, «очевидно, было эпикурейским, раз захотело людям уготовить и дать столь разнообразные и вызывающие удовольствия виды как одушевленных существ, так и неодушевленных вещей». Отвергая воспевание смерти и оплакивание человеческой жалкой участи, принятое в аскетической средневековой литературе, гуманист заявляет, «что в нашей обычной и повседневной жизни мы владеем большими видами наслаждении, чем мучений». Предназначение человека - деятельность в этом мире, его долг - действовать и познавать, и именно в деянии должен находить человек высшее доступное ему наслаждение. Оспаривая нелепые, с точки зрения жизнерадостной гуманистической концепции мира и человека, рассуждения Иннокентия III, Манетти писал: «Но собственные плоды человека - не мерзость отбросов и нечистот... скорее плодами его можно почитать многообразные деяния рук и ума - ради них, как дерево для плодоношения, от природы рождается человек!». Человек обожествляется в философии гуманизма, он провозглашается существом «скорее божественным, чем человеческим», атрибуты божественности присваиваются его уму и деяниям.

Такой антропоцентризм не мог остаться без последствий и для гуманистических представлений о мире. Обожествленной оказалась и природа, окружающая и породившая человека, и не случайно в произведениях гуманистов она если и не прямо отождествляется с богом, то постоянно употребляется в качестве синонима понятия «бог».

Гуманистическая антропология поддерживает в человеке деятельное начало. «Человек рождается не для того, чтобы влачить печальное существование в бездействии, а чтобы работать над великим и грандиозным делом. Этим он может, во-первых, угодить богу и почтить его и, во-вторых, приобрести для самого себя наисовершеннейшие добродетели и полное счастье», - так формулирует важнейший вывод гуманистической этики Леон Баттиста Альберта (1404-1472), гуманист, художник, архитектор, в самом себе воплотивший гуманистический идеал всесторонне развитого человека[[32]](#footnote-19) .

Подобный идеал гармонически развитой совершенной личности лег в основу гуманистической педагогики, оказавшей огромное влияние на развитие педагогической теории и практики последующих столетий и в значительной мере определившей воспитание нескольких поколений европейской интеллигенции эпохи Возрождения. Из гуманистического учения о красоте человека следовала забота о физическом развитии, о гармоническом сочетании в человеке разнообразных способностей и качеств.

Гуманистический идеал «обожествленного» человека есть идеал героический. Не «золотая середина» этического учения перипатетиков, а максимальное развитие и осуществление лучших человеческих качеств становится нравственным идеалом гуманизма. На смену «ветхому Адаму», праотцу, чье грехопадение ввергло человека в пучину греха и погибели, приходит героический образ Прометея, становящийся знаменем новой гуманистической культуры. На первый план в учении о достоинстве человека выдвигается величие его ума и подвига, величие духа, величие гения. Гуманизм усматривает божественность человека в великих и прекрасных деяниях. Свое наиболее яркое и последовательное воплощение гуманистическая антропология нашла в великих художественных созданиях ренессансного искусства.

Оправдание («реабилитация») мира и человека, принимающее вид их обожествления, носит в философии гуманизма преимущественно этический и эстетический характер. Речь идет скорее о пересмотре традиционной ценностной шкалы, чем о глубокой перестройке всей картины мироздания.

Мир и человек в философии гуманизма возвышается до бога, но мир гуманистической философии не совпадает с божественным первоначалом. Эпитет «божественный» означает в языке гуманизма оценку достигнутой человеком высшей степени совершенства: «божественной» именуют «Комедию» Данте, «божественным» самого ее автора, равно как и Микеланджело; термин этот заменяет традиционную христианскую «святость», подразумевая именно земное, своими силами достигнутое совершенство, наряду с эпитетами «героический», «великодушный», «великолепный», отражающими все то же земное величие и не случайно применяемыми к коронованным и некоронованным властителям.

«Божественность», о которой идет речь у гуманистов, связана скорее с языческим античным пантеоном; постоянное употребление множественного числа («бессмертные боги») и имен древней мифологии, конечно, не означает возврата к древнему политеизму, но свидетельствует о том, что проблема соотношения божественного и природного начал гуманистической философской мыслью еще не поставлена. А между тем без ее решения невозможно было преодоление философии и теологии средневековой схоластики. Поэтому и свободомыслие гуманистов, как правило, не идет далее религиозного индифферентизма и антицерковной полемики.

**Гуманизм и утопия**

На рубеже ХV-ХVI вв. гуманистическая мысль Возрождения, охватившая в едином и многообразном духовном движении «заальпийские страны» - от Англии и Нидерландов до Швейцарии, от стран Пиренейского полуострова до Венгрии и Польши, становится едва ли не главной силой в идеологических конфликтах эпохи, унаследовав традиции «филологического» и «гражданского» гуманизма Италии ХIV--ХV вв. и флорентийского неоплатонизма (преимущественно его учение о достоинстве человека), она вступает в решающее столкновение с господствующей философией и теологией католической Европы, с тем чтобы в конце концов оказаться в непримиримом противоречии и с выступающим на сцену реформационным движением.

**Эразм Роттердамский**

Подобно Петрарке во второй половине XIV в., неоспоримым «властителем дум» гуманистически мыслящей европейской интеллигенции первой трети ХVI в. становится нидерландский мыслитель, остроумный писатель, ученый-филолог, философ и богослов Эразм Роттердамский (1469-1536). Незаконный сын священника, он получил первоначальное образование в тех же школах «братьев обшей жизни», что и Николай Кузанский. Последующее обучение в знаменитой Сорбонне, центре римско-католического богословия, имевшее своим формальным завершением получение степени доктора теологии в одном из итальянских университетов, позволило ему познакомиться с вырождающейся философско-теологической мыслью позднего средневековья. Но главной школой трудолюбивого молодого монаха (впоследствии оставившего жизнь в ордене и усвоившего образ жизни независимого ученого-гуманиста) явились гуманистические кружки Парижа конца XV в., собрания древних рукописей в библиотеках итальянских городов, объединения ученых-филологов, группировавшиеся вокруг типографий-издательств Венеции, Базеля и Парижа. Поддержанный меценатами: духовными и светскими князьями от пап и императоров до кардиналов и королей, он всего более дорожил своей независимостью и, оказавшись в разгар реформационных споров объектом заискиваний и поношений со стороны обоих враждующих лагерей, нашел прибежище в веротерпимом Базеле, где и завершил свои дни, окруженный дружеским участием и почетом.

Эразм Роттердамский оставил огромное литературное наследие. Им были созданы учебники и наставления, по которым обучалась изяществу латинской речи вся образованная Европа, трактаты о воспитании, в которых он выступал поборником новой гуманистической педагогики; диалоги, в которых он отстаивал новую гуманистическую культуру от нападок теологов, обвинявших его в нечестии, и от нелепых притязаний педантов, превращавших ее в эпигонское подражание древним («Антиварвары», «Цицеронианец»). Среди его собственно «литературных» произведений - не только «Похвала Глупости», но и сатирический, направленный против папства диалог «Юлий, не допущенный на небеса» и написанные в качестве учебного пособия для развития навыков свободной латинской речи «Разговоры запросто». Его сборник «Пословиц», содержащий толкования изречений, встречающихся в сочинениях древних, явился своеобразной энциклопедией не только античной культуры, но и нового гуманистического мировоззрения. Выдающимся памятником гуманистической мысли, наглядно свидетельствующим о роли Эразма в европейской культуре его времени, является его огромное эпистолярное наследие, насчитывающее более 3000 писем. Проблемам нравственности и политики посвящены сочинения Эразма «Наставление христианского воина», «Воспитание христианского государя», декламации «Жалоба мира» и «Язык»; полемике с Лютером - трактат «О свободе воли». Ряд его сочинений посвящен толкованию христианского вероучения, отдельных мест из Священного писания. Важное место в его литературном наследии составляют многочисленные переводы с греческого на латинский язык творений античных и раннехристианских авторов от Лукиана до Иоанна Златоуста. Он был издателем текстов и комментатором античных, греческих, и латинских авторов, и трудов отцов церкви. В комментариях своих он не ограничивался вопросами филологически точной передачи издаваемого, часто по древним рукописям, оригинального текста; его толкования - особенно это относится к изданным им творениям Иеронима - всегда имели идеологическое значение. Впрочем, орудием идеологической борьбы становилась и текстология - особенно когда это касалось установления подлинного греческого текста Нового завета и его комментированного перевода; здесь Эразм выступал против освященного веками и признанного католической церковью не подлежащим критике и обсуждению старого, Иеронимова, перевода Библии - так называемой «Вульгаты». Речь шла о принципах подхода к священному тексту -применив к нему методы филологической критики, Эразм тем самым исходил из «человеческого», исторического характера текста Священного писания.

**Предмет и метод философии**

В жанровом разнообразии Эразмовых сочинений проявляется принципиальная, мировоззренческая позиция мыслителя-гуманиста. То, что он именует своей «философией», не могло быть вмещено в традиционные жанры философских сочинений, не могло быть выражено в прежних понятиях и категориях. Система схоластического знания подвергается осмеянию: «В ушах слушателей, - пишет он о философских диспутах в «Похвале Глупости», - раздаются звучные титулы докторов величавых, докторов изощренных, докторов изощреннейших, докторов серафических, докторов святых и докторов неоспоримых». Этим пародированием наименований величайших авторитетов средневекового богословия (речь идет о таких столпах схоластики, как Фома Аквинский, Дунс Скот, Бонавентура, Альберт Великий) дело не ограничивается: Эразм подвергает осмеянию и сам понятийный аппарат, и логическую структуру схоластических умозрений: «Засим следуют большие и малые силлогизмы, конклюзии, короллярии, суппозиции и прочая дребедень, предлагаемая вниманию невежественной толпы»[[33]](#footnote-20). Подобная недооценка действительных заслуг средневековой философии вообще характерна для мыслителей эпохи Возрождения. Несомненные достижения схоластики (в частности, в разработке логических проблем) предстают в гуманистической полемике выхолощенными, лишенными смысла, а потому и дискуссии представляются пустыми прениями о словах: «Все эти архидурацкие тонкости делаются еще глупее благодаря множеству направлений, существующих среди схоластиков, так что легче выбраться из лабиринта, чем из сетей реалистов, номиналистов, томистов, альбертистов, оккамистов, скотистов и прочих...». Эразм провозглашает новое понимание задач и способов философствования. Бесполезным, с точки зрения гуманиста, умствованиям схоластов о мире, их кощунственным попыткам заключить в строгие дефиниции понимание бога Эразм противопоставляет свою, гуманистическую систему нравственности, именуемую им «философией Христа».

Дело не только в том, что онтологию и отвлеченную теологию должна, по мысли Эразма, сменить этика. Философия должна сместиться «с неба на землю» и решать коренные проблемы человеческого бытия. При этом профессиональной учености и ортодоксальной серьезности философско-теологических систем схоластики противостоит в Эразмовой «философии» свободная игра. «Сократ низвел философию с неба на землю, - заявлял Эразм в полемическом, защитительном сочинении «О пользе «Разговоров», где он оправдывал глубокое и жизненно важное, а главное - философское содержание своих, казалось бы бытовых, сатирических, порой и легкомысленных и малопристойных «Разговоров запросто».

Так все меняется местами: осмеянная на кафедре философия оказывается уместной в «Благочестивом застолье» (один из диалогов «Разговоров запросто»). Серьезные занятия людей в мантиях оказываются бессмысленной игрой, игра и дружеская беседа - занятием, достойным философа и богослова. А маленькая, написанная в путешествии и шутки ради, для увеселения друзей, книжка «Похвальное слово Глупости» становится едва ли не «книгою века», и несомненно - книгою на века. Нельзя вырвать ее из контекста других, ученых и философских, трудов Эразма или противопоставлять им: она не существует вне всей совокупности литературного и идейного наследия Эразма, не может быть понята вне его, но и она помогает многое прояснить и высветить в его философии.

С понятием «игры» в философии Эразма связан излюбленный им образ «Алкивиадовых силенов». Речь идет об упоминаемых Алкивиадом в его похвальном слове Сократу («Пир» Платона) сделанных из терракоты фигурках безобразных и смешных силенов-сатиров, внутри которых скрывались прекрасные изображения богов. «Похвальное слово Глупости» Эразма многослойно и не сводится к сатирическому изображению нравов и пороков современного ему общества. Восхваляя себя, Глупость действительно разоблачает безумие, бессмысленность общественных установлений, светской и духовной власти, пороки духовенства, нелепость притязаний на мудрость со стороны философов, богословов, ученых. Но когда Глупость говорит о «неразумности» Христа и апостолов, когда она утверждает, что «христианская вера, по-видимому, сродни некоему определенному виду глупости»[[34]](#footnote-21), мы напрасно стали бы трактовать эти пассажи как проявление атеизма или антихристианской пропаганды. Ибо, заявив, что вера «совершенно несовместима с мудростью», Глупость противопоставляет затем ученой мудрости философов и богословов то «истинное христианское благочестие», которое видит подлинный смысл христианства в следовании законам любви и милосердия, а не в слепом и формальном соблюдении внешних обрядов. Так похвала глупости оборачивается апологией подлинной мудрости, скрытой за смешным обличием силена.

**Переработка христианской этики**

Хотя Эразм и ссылается на отцов церкви, хотя он и говорит о возврате к духу раннеапостольского христианства, его «философия Христа» есть переработка христианской этики в соответствии с принципами ренессансного гуманизма. Она оказывается в непримиримом противоречии со средневековой традицией и с современной гуманизму теорией и практикой воинствующего католицизма. Именно этим объясняется решительное осуждение Эразмом пороков католического духовенства. Он обличает паразитический образ жизни монахов, осуждает богословские споры, внешнюю обрядовую религиозность, пышность культа, нетерпимость церковников, оправдывающих грабительские войны и сожжение еретиков.

Противостоящая официальному католическому христианству Эразмова «философия Христа» смыкается с возрожденным гуманистами античным наследием в «Антиварварах», в «Разговорах запросто», в многочисленных письмах и полемических сочинениях Эразм оправдывает античную культуру от нападок защитников ортодоксии, доказывая ее близость к правильно понятому христианству. Христианство - и в этом Эразм оказывается достойным продолжателем флорентийских неоплатоников с их идеей «всеобщей религии» и «всеобщего согласия»-трактуется при этом как завершение лучших достижений человеческой, в том числе и «языческой» культуры. «Все, что было язычниками мужественно содеяно, мудро изречено, талантливо измышлено. изобретательно передано - все это приуготовил Христос для грядущей своей Республики», - писал Эразм, представляя, таким образом, христианство не антиподом, а продолжателем античной духовной традиции.

Поэтому «ничто благочестивое, ничто, ведущее к добрым нравам, называть нечистым или языческим нельзя!» - восклицает один из собеседников «Благочестивого застолья» и делает из этого вывод чрезвычайно радикальный и далеко не безразличный для гуманистического истолкования христианства: «Как знать, быть может, дух Христов разлит шире, чем судим н толкуем мы, и к лику святых принадлежат многие, кто в наших святцах не обозначен»[[35]](#footnote-22) .

Так «философия Христа» Эразма Роттердамского оказывается «шире», чем официальная трактовка христианского вероучения. Это система нравственности. согласная с классической древностью и - что особенно подчеркивает Эразм - находящаяся в соответствии с природой. «Ибо чем иным является философия Христа, которую он сам зовет Возрождением, как не восстановлением природы, изначально сотворенной благою?».

В философии Эразма нет места аскетическому отрицанию и осуждению мира, природы и человека. Мир создан благим и прекрасным, благим и прекрасным сотворен и человек, и подвиг Христа состоит поденно в восстановлении, возрождении этой изначально благой природы. Аскетической мрачности «нечестивцев» (характерно, что именно так называет Эразм сторонников традиционно-средневекового взгляда на Мир) противостоит позиция «человека благочестивого», который «с душевным удовольствием, взором благоговейным и простосердечным глядит на дела господа и Отца своего; всему он дивится, ничто не порицает и за все благодарит, размышляя о том, что всякая вещь создана ради человека: и, созерцая отдельные вещи, он поклоняется мудрости и благости создателя, следы которых прозревает в создании».

Не отвергая традиционных форм христианского культа, но и не придавая им существенного значения, Эразм видит в христианстве прежде всего требования человеческой нравственности, определяемые не догматическими ухищрениями, а действительным соблюдением моральных заповедей Христа. Враги (в том числе и Лютер) не без основания обвиняли Эразма в том, что человеческое в Христе н христианстве значит для него больше, чем божественное. И действительно, такова позиция Эразма в его примечаниях к Новому завету, в комментариях к письмам Иеронима и в «Похвальном слове Глупости». Поскольку природа божества непостижима, человек должен проникнуться любовью к богу и к людям и выполнить по отношению к ним свой долг любви и милосердия. Быть философом и быть христианином, исповедовать христианство и проповедовать «философию Христа», по Эразму, одно и то же, это значит строго следовать естественным правилам нравственности. Сам облик Христа претерпевает в гуманистической трактовке Эразма Роттердамского кардинальные изменения: «Никто так не заслуживает имени эпикурейца, - заявляет он в цитированном выше диалоге, - как прославляемый и чтимый глава христианской философии... Грубо заблуждаются некоторые, кто болтает, будто Христос от природы сам был печален и мрачен и будто бы он призывал к безрадостной жизни. Напротив, лишь он показывает нам жизнь, самую приятную из всех возможных и до краев наполненную истинным удовольствием»[[36]](#footnote-23) .

**Гуманизм и Реформация**

Такое понимание христианства как прежде всего системы нравственности, осуществляемой в повседневной жизни, оказалось в противоречии не только со средневековым взглядом на ничтожество человеческой природы, но и с представлением о греховности человека, отстаиваемым Реформацией. Поэтому «христианский гуманизм» Эразма из Роттердама вызвал осуждение не только со стороны охранителей старого средневекового аскетизма, блюстителей догматической чистоты традиционного католицизма, но и в еще большей мере со стороны последователей Лютера и Кальвина.

Вопрос о природе человека оказался, по существу, в центре полемики Эразма и Лютера по теологическому вопросу о свободе воли и божественном предопределении. В теологической форме здесь ставился вопрос о свободе и необходимости, о детерминированности человеческого поведения и ответственности человека. Если Эразм исходил при этом из гуманистического представления о человеке как «благородном живом существе, ради коего одного построен богом этот восхитительный механизм мира», как писал он в 1501 г. в трактате «Руководство христианского воина», то исходная посылка Лютера - род человеческий обречен на погибель из-за первородного греха, сам человек своими силами спастись не может, сам по себе он не может обратиться ко благу, но склонен только ко злу . Эразм, признавая, в согласии с христианским учением, что исток и исход вечного спасения зависят от бога, полагал, однако, что ход дел в земном человеческом существовании зависит от человека и от его свободного выбора в заданных условиях, что является обязательным условием моральной ответственности. Важно при этом, что Лютер ограничивал проблему только загробным спасением, тогда как Эразм ставил вопрос шире - о человеческой нравственности вообще. Лютеранское (а также и еще более жесткое кальвинистское) учение об абсолютном божественном предопределении, согласно которому человек только по божественной благодати может быть предопределен к вечному спасению, независимо от собственной воли, дел и поступков, о невозможности для человека достичь спасения собственными силами, послужило главной причиной расхождения гуманистов эразмианского толка с реформационным движением. В полемике с реформаторами гуманисты отстаивали учение о свободе и достоинстве человека. Религиозному фанатизму они противопоставляли представление о «широком» понимании христианства, допускающем спасение всех добродетельно живущих людей, независимо от вероисповедных различий. Этим, а также свободным отношением к библейской традиции, полемикой против некоторых важнейших догматов христианства был вызван глубокий конфликт гуманистов и новых церквей побеждающей Реформации, которая во многих отношениях оказалась враждебной гуманистическим идеалам.

Воздействие христианского гуманизма Эразма Роттердамского на европейскую культуру XVI в. было чрезвычайно велико: его единомышленников и последователей можно встретить по всей католической и протестантской Европе от Англии до Италии, от Испании до Польши.

**Томас Мор**

Воззрениям Эразма были близки философские взгляды его великого современника и друга, гуманиста и автора знаменитой «Утопии», одного из основоположников утопического коммунизма Томаса Мора.

Томас Мор родился 7 февраля 1478 г. в семье преуспевающего лондонского юриста, королевского судьи Джона Мора. Обучение в грамматической школе дало ему основательное знание латинского языка. В юные годы он находился в качестве пажа в доме архиепископа Кентерберийского Джона Мартена, человека весьма образованного и выдающегося государственного деятеля, собиравшего у себя писателей и ученых, путешественников и дипломатов. По совету Мартена его воспитанник продолжил свое образование в одном из колледжей Оксфордского университета, как раз в 90-х годах XV в. оказавшегося центром распространения гуманистических идей и классической образованности. После недолгого пребывания в колледже Мор продолжил обучение в юридических школах Лондона, где проявил свои незаурядные способности и успешно начал преподавательскую и адвокатскую деятельность. Справедливость и бескорыстие молодого судьи доставили ему «величайшую любовь сограждан», и в 1504 г. он был избран в палату общин парламента. Смелое выступление Томаса Мора против финансовых притязаний короля Генриха VII, поддержанное остальными депутатами, явилось характерным началом его политической карьеры.

В первые годы XVI в. Мор сближается с кружком оксфордских гуманистов, изучает труды античных авторов и раннехристианских писателей, переводит на английский язык жизнеописание Джованни Пика делла Мирандолы и его письма, увлекается гуманистическими планами «исправления» погрязшей в пороках и невежестве церкви. Свои ученые занятия он сочетает с юридической деятельностью в качестве адвоката, а затем и помощника лондонского шерифа, т. е. судьи по гражданским делам. Это соединение литературных занятий с практической деятельностью способствовало глубокому интересу гуманиста к общественно-политическим проблемам своего времени. В незавершенной «Истории Ричарда III», в латинских эпиграммах Мор обращается к вопросам государственного устройства, справедливого правления, размышляете характере власти, а в поэме «На день коронации Генриха VIII», заклеймив произвол и беззакония предыдущего царствования, создает идеал просвещенного и справедливого государя. После успешного выполнения Мором ряда сложных дипломатических поручений Генрих VIII, внушавший гуманистам обманчивые, как оказалось впоследствии, иллюзии и надежды и представший поначалу в обличии либерального и покровительствующего просвещению правителя, назначил его членом королевского совета. В последующие годы Мор занимает ряд важных государственных постов, пока не становится в 1529 г. лордом-канцлером Англии.

Проведение Генрихом VIII политики «королевской реформации» в Англии определило решительный конфликт Мора с королевской властью. Мор и ранее был противником реформационного движения в Европе, считая необходимым сохранение духовного единства христианско-католического мира. Осуждая пороки католической церкви и духовенства, вовсе не будучи сторонником безграничной власти папы (выше которого он ставил собор), Мор вместе с тем не только отвергал теологическую доктрину Лютера, но и опасался политических последствий Реформации. В частности, он резко выступал против притязаний короля на духовное верховенство (Генрих VIII объявил себя главой реформированной церкви) и против разграбления церковных имуществ королевской казной, дворянством и буржуазией, усугубившего тяжкое положение народных масс, ставших жертвой политики «огораживаний» общинных земель. Отказ Мора признать «Акт о верховенстве», укреплявший деспотическую власть короля, его мужественное поведение на процессе вызвали яростный гнев короля, и после безуспешных попыток сломить волю заключенного в Тауэр бывшего лорда-канцлера королевства он был казнен 6 июля 1535 г.

Героическое поведение Томаса Мора явилось своеобразным воплощением гуманистического нравственного идеала, осуществлением концепции достоинства человека и учения о человеческой свободе. Вместе с тем - в гибели Мора, в трагедии, которую пережил Мор и гуманисты его круга, нельзя не видеть крушение идеалов «христианского гуманизма» Платоновской академии и Эразма. Мечта гуманистов о наступлении «золотого века» рухнула с наступлением эпохи острых социальных конфликтов. Мечта об ограниченной реформе церкви, о всеобщем единстве народов в очищенном от злоупотреблений христианстве сгорела в ожесточенной борьбе реформационных движений и воинствующего контрреформационного католицизма.

**«Утопия»**

Попыткой ответа гуманистической философской мысли на трагические противоречия эпохи «первоначального накопления» явился идеал бесклассового общественного устройства, разработанный в «Золотой книге» - знаменитой «Утопии» Томаса Мора, созданной им в 1516 г. Несмотря на то что «Утопия» -единственный памятник утопического коммунизма (которому она и дала впоследствии это наименование) в гуманистической литературе XV - начала XVI в., возникновение ее не является случайным для гуманистической мысли эпохи: книга Мора была встречена с сочувствием и пониманием его друзьями - гуманистами Эразмова круга. «Утопия» неразрывно связана с философскими, этическими, социально-политическими идеями гуманизма.

Гневное обличение несправедливостей и пороков существующего общественно-политического устройства тюдоровской Англии, сострадание угнетенным, ставшим жертвами процесса первоначального накопления, составляют социальный фон той мечты о справедливом общественном строе, которая воплощена в «Утопии». Характерно, что именно Мору, политическому деятелю, гуманисту и утописту, принадлежат знаменитые слова о том, что в Англии эпохи «огораживаний» овцы «съели людей», страстные речи в защиту несчастных, ставших одновременно жертвами безжалостного гнета и жестоких законов о «бродяжничестве», определение современного ему эксплуататорского государства как «заговора богачей». Причину всех неслыханных народных бедствий гуманист видит в существовании частной собственности, в господстве личного, частного интереса: «Где только есть частная собственность, где все мерят на деньги, там вряд ли когда-либо возможно правильное и успешное течение государственных дел»[[37]](#footnote-24).

Это противопоставление этического идеала эгоистическому себялюбию, связанному с существованием частной собственности и с господством частного интереса, встречается и в памфлете Мора - письме к монаху (Джону Батмассону), написанном через несколько лет после «Утопни», в котором он защищает от нападок приверженцев схоластической ортодоксии Эразмовы перевод и примечания к Новому завету. «Никакая страсть не поразила худшими бедами человеческую жизнь, - пишет Мор, - чем эта тайная привязанность к самому себе, к собственной выгоде...». Идеал общества, основанного на общественной собственности, Томас Мор обосновывал и теологически - ссылками на Священное писание: «Господь провидел многое, когда постановил, чтобы все было общим, н многое провидел Христос, когда снова пытался отвратить смертных от частного интереса к общему».

Предлагаемое Мором в «Утопии» истинное и справедливое общественное устройство и должно, по мысли гуманиста, вести к восстановлению истинной человеческой природы, не искаженной несправедливостью классового общества. Идеальное государство основано на общности имуществ, на всеобщем и обязательном участии всех граждан в производительном труде, на ликвидации паразитического существования привилегированных слоев и групп, на справедливом и равном распределении общественных богатств. Одновременно в «Утопии» находит свое выражение не только социально-политический, но и нравственный идеал европейского гуманизма эпохи Возрождения. Ибо цель коммунистического общества утопийцев есть обеспечение не только материальных потребностей граждан и общества в целом, но прежде всего - свободного развития человеческой личности. Свободное время, остающееся от участия в общественно необходимом труде (а рабочий день в идеальном государстве сокращен до неслыханных во времена Мора размеров - 6 часов), «предоставляется личному усмотрению каждого, но не для того, чтобы злоупотреблять им в излишествах или лености, а чтобы на свободе от своего ремесла, по лучшему уразумению, удачно применить эти часы на какое-либо другое занятие. Эти промежутки большинство уделяет наукам». Таким образом, главная задача общества утопийцев в том, чтобы обеспечить, «насколько это возможно с точки зрения общественных нужд, всем гражданам наибольшее количество времени после телесного рабства для духовной свободы и образования. В этом, - подчеркивает Мор, - по их мнению, заключается счастье жизни».

**Этическое учение**

Определение счастья как цели человеческого существования является центральной философской проблемой «Утопии». Иной философии, кроме этической, Мор не знает и не признает. Ссылаясь на античную философскую традицию, он имеет в виду преимущественно греческую философию. Говоря о философских занятиях утопийцев, Мор иронически замечает, что они, хотя и «во всем почти равняются с нашими древними, но далеко уступают изобретениям новых диалектиков». Они «не изобрели хотя бы одного правила из тех остроумных выдумок, которые здесь почти всюду изучают дети в так называемой «Малой логике», об ограничениях, расширениях и постановлениях», у них «не подвергались достаточному рассмотрению» так называемые «вторые интенции» поздней схоластики[[38]](#footnote-25). Это вовсе не означает пренебрежительного отношения к широким проблемам онтологии, к изучению мироустройства. «Исследуя с помощью этой философии тайны природы», утопийцы «рассчитывают получить от этого не только удовольствие, но и войти в большую милость у ее виновника и создателя». По мнению утопийцев, он, по обычаю прочих мастеров, «предоставил рассмотрение устройства этого мира созерцанию человека, которого одного только сделал способным для этого, и отсюда усердного и тщательного наблюдателя и поклонника своего творения любит гораздо более того, кто, наподобие неразумного животного, глупо и бесчувственно пренебрег столь величественным и изумительным зрелищем». Понимание бога как мастера, а природы как зрелища «величественного и изумительного», свидетельствует о принятии Мором гуманистического представления о прекрасном мире, открытом человеческому познанию.

Но «главным и первенствующим» у утопийцев является «спор о том, в чем заключается человеческое счастье». При этом в решении этого вопроса жители справедливого государства склоняются к эпикурейской точке зрения: именно в удовольствии, в наслаждении «они полагают или исключительный, или преимущественный элемент человеческого счастья», исходя при этом как из доводов разума, так, подчеркивает Мор, и из «некоторых положений, взятых из религии». Подобное соединение в этическом учении доводов разума с положениями религии не может остаться без последствий для истолкования самой религии, как ее понимают утопийцы. Характерна оговорка Мора: он как бы удивляется согласию с этикой удовольствия положений религии, «которая серьезна, сурова и обычно печальна и строга». Очевидно, «суровой и строгой» религии средневекового аскетизма нет места в жизнеутверждающей нравственной системе жителей острова Утопии. Полемика утопийцев против суровой морали стоиков напоминает защиту эпикуреизма в итальянском гуманизме XV в.: «Они считают признаком полнейшего безумия гоняться за суровой и недоступной добродетелью и не только отстранять сладость жизни, но даже добровольно терпеть страдание, от которого нельзя ожидать никакой пользы». Разумеется, счастье заключено не во всяком удовольствии, а лишь «в честном и благородном». Если оно - высшее благо, то сама добродетель ведет к нему человеческую природу - добродетель, «которую они определяют как жизнь, согласную с законами природы». Жизнь в счастье и добродетели предусматривает помощь «всем прочим» людям, служение «на благо и утешение другому» - она не имеет ничего общего с индивидуалистическим эгоизмом. Если «сама природа» предписывает людям «приятную жизнь», то она же «приглашает смертных к взаимной поддержке для более радостной жизни», и таким образом этический идеал Мора органически сочетается с провозглашенным им социально-политическим коммунистическим идеалом.

Этическое учение Мора направлено не только против сурового стоицизма, но и против извращенного средневековьем аскетического идеала: утопнйцы «считают признаком крайнего безумия, излишней жестокости к себе н высшей неблагодарности к природе, если кто презирает дарованную ему красоту, ослабляет силу, превращает свое проворство в леность, истощает свое тело постами, наносит вред здоровью и отвергает прочие ласки природы». Исключение из этого общего правила стремления к наслаждению, дарованному природой, допускается лишь «ради пламенной заботы о других и об обществе».

В согласии с этими этическими воззрениями находятся и религиозные представления жителей идеального острова. Но самое существенное, что провозглашает в этом плане в своей «Утопии» Мор, - это принцип широкой веротерпимости (при недопущении полного отрицания религии, главных ее положений - о бессмертии души, божественном провидении и загробном воздаянии)[[39]](#footnote-26). Для основателя идеального государства и его первого законодателя, пишет Мор, «было неясно, не требует ли бог разнообразного и многостороннего поклонения и потому внушает разным людям разные религии». Поэтому в идеальном государстве допускается полная свобода исповеданий и даже безбожников «не подвергают никакому наказанию в силу убеждения, что никто не властен над своими чувствами».

Идеал бесклассового строя, в котором господствуют правильные, соответствующие природе и гуманистическому учению о нравственности общественные отношения, оставался для гуманиста неосуществимой мечтой в условиях европейской действительности XVI столетия. Надежды на «просвещенного государя», направляемого разумными советниками, обернулись трагедией: в народных движениях Мор, как и большинство гуманистов, видел лишь опасную для общества разрушительную силу - и трагедия Крестьянской войны в Германии, завершившейся кровавой расправой над восставшими, послужила для него лишним поводом к осуждению Лютеровой Реформации. Подобное отношение к народным массам свидетельствовало об исторической, социальной ограниченности как Томаса Мора, так и всего европейского гуманизма эпохи Возрождения.

Последователь учения Джованни Пико делла Мирандолы о достоинстве и свободе человека, единомышленник Эразма Роттердамского, Мор не мог не выступить против религиозного фатализма лютеранской и кальвинистской реформации, лишающего человека свободы воли и превращающего его в слепое орудие божественного предопределения. «Затем, когда вы проповедуете, что наша воля лишь претерпевает и никак не действует, - писал он в ответе ученику Лютера Иоганну Бугенхагену, - разве не упраздняете вы всякое человеческое стремление и всякую склонность к добродетели? Разве не сводите вы очевидно все к фатуму?» Согласно лютеранскому учению, продолжал он, «воля не есть воля, и человек, по упразднении свободы выбора, не отличается от дерева, и никакое злодеяние не может быть поставлено в вину человеку, но причины всех благих и дурных деяний с необходимостью относятся к богу...».

**Гуманизм и Контрреформация**

Трагедия Томаса Мора не сводится к его гибели на эшафоте. Трагедия заключалась в крушении гуманистической культуры, павшей жертвой социальных и национальных конфликтов ХVI в. Мечтавшие о всеобщем согласии гуманисты в условиях распада европейского единства пытались ухватиться за отжившую и ложную идею единства католического мира. И тем самым изменяли себе: идеал всеобщности обретал контрреформационные черты, возникала опасность перерождения гуманизма в «католический иезуитизм», о котором писал Ф. Энгельс[[40]](#footnote-27). Католическая реакция была направлена не только против реформационных религиозных движений, но и против светской гуманистической культуры. В папский «Индекс запрещенных книг» были занесены произведения Эразма Роттердамского и многих других представителей гуманистического свободомыслия, его предшественников, современников и учеников. Многие из гуманистов оказались жертвой инквизиционных преследований. Гуманистический лагерь (та «республика ученых», принадлежностью к которой гордились Эразм и Мор) распался. Одни связали свое судьбу с Реформацией, другие - с католицизмом (и в том, и в другом случае ценой отхода от основных идей гуманистической философии). Подлинными наследниками и продолжателями гуманистической традиции оказались лишь те из них, которые отказались принять участие в конфессиональной борьбе и продолжали отстаивать идеалы «всеобщего» внеисповедного христианства все более приближавшегося к «всеобщей религии» позднейшего деизма[[41]](#endnote-14) или к освобожденной от религиозной формы системе общечеловеческой морали.

**Заключение**

Два с половиной столетия Возрождения - от Петрарки до Галилея - знаменуют собой разрыв со средневековой традицией и переход к новому времени. Этот этап явился закономерным и необходимым в истории философской мысли. Мыслителями XIV - XVI веков была разработана картина мира и человека, отличная от средневековой.

Эта новая картина мира означала прежде всего крушение иерархии и десакрализацию космоса. На смену учения о сакральной структуре мироздания, о ценностной иерархии пространства, о противостоянии бесконечности бога конечности мира, вечности - временному и тленному бытию приходит новое представление об однородности физического пространства вечной и бесконечной Вселенной.

Специфический характер этой новой картины мира заключается в ее пластичности и рационалистичности.

Вне иерархии мыслится в философии Возрождения и человек. Именно антииерархичность отличает гуманистический антропоцентризм от средневекового. Обожествление человека означает не только его возвышение, но и слом иерархии бытия. В конечном счете уже не в гуманистической, а в натурфилософской антропологии Возрождения упразднение иерархической картины мира приводит к включению человека в общий природный ряд, в котором он если «обожествляется», то уже наравне со всей отождествляемой с божественным первоначалом природой.

**Список литературы**

**Литература**

Бахтин М.М., Вопросы литературы и эстетики, М., 1975, 6

Данте Алигьери, Божественная комедия, М., 1967, 5, 6

Данте Алигьери, Малые произведения, М., 1968, 5, 6, 7

Данте Алигьери. Божественная комедия, М., 1967, 7

Корелин М.С. Очерки итальянского Возрождения., М., 1896, 15

Корелин М.С. Ранний итальянский гумманизм и его историография в 4-х т., СПб., 1914, 9

Маркс К., Энгельс Ф., Соч. 2-е изд, 2, 3, 4

Марс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд, 24

Мор Томас. Утопия. - в кн.: Утопический роман XVI-XVII веков. М., 1971, 22, 23, 24

Ревякина Н.В. Итальянское Возрождение. Гуманизм второй половины XIV- первой половины XV в., М., 1977, 11, 12, 13, 14

Хлодовский Р.И., Франческо Петрарка, М. 1974, 9

Эразм Роттердамский, Похвальное слово глупости. М. - Л., 1931, 17, 18

Эразм Роттердамский. Разговоры запросто. М., 1969, 19

Термины

1. Маркс К., Энгельс Ф.. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 346 [↑](#footnote-ref-1)
2. Схоластика - философия, занимавшая господствующее положение в идеологии феодального общества [↑](#endnote-ref-1)
3. Гносеология - раздел философии, изучающий закономерности и возможности познания, отношения знания к объективной реальности; исследуются ступени и формы процесса познания, условия и критерии его достоверности и истинности. [↑](#endnote-ref-2)
4. Маркс К., Энгельс Ф.. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 283 [↑](#footnote-ref-2)
5. Пантеизм - философское учение, утверждающее, что природа и бог полностью совпадают друг с другом и составляют единое целое. [↑](#endnote-ref-3)
6. Антропоцентризм - философский термин для обозначения идеалистических учений, видящих в человеке центральную и высшую цель мироздания [↑](#endnote-ref-4)
7. Натурфилософия- философия природы, умозрительное истолкование природы, рассматриваемой в ее целостности [↑](#endnote-ref-5)
8. Маркс К., Энгельс Ф.. Соч. 2-е изд., т. 22, с. 382. [↑](#footnote-ref-3)
9. Томизм - учение Фомы Аквинского и основанное им направление католической философии, соединившее христианские догмы с методом Аристотеля [↑](#endnote-ref-6)
10. Данте Алигьери. Божественная комедия, М., 1967, с. 359 [↑](#footnote-ref-4)
11. Аверроисты - последователи направления в западно-европейской философии XIII-XV веков развивавшего идеи Ибн Рушда (Аверроэса) о вечности и несотворенности мира, о едином и общем для всех людей мировом разуме как основе индивидуальных душ, а также учение о двойственной истине [↑](#endnote-ref-7)
12. Данте Алигьери. Малые произведения, М., 1968, с. 139 [↑](#footnote-ref-5)
13. Теология - совокупность религиозных доктрин о сущности и действии Бога [↑](#endnote-ref-8)
14. Космология - физическое учение о Вселенной, основанное на результатах исследований наиболее общих свойств части Вселенной, доступной для астрономических наблюдений [↑](#endnote-ref-9)
15. Данте Алигьери. Малые произведения, М., 1968, с. 331 [↑](#footnote-ref-6)
16. Бахтин М.М.. Вопросы литературы и эстетики, М., 1975, с. 307-308 [↑](#footnote-ref-7)
17. Данте Алигьери. Божественная комедия, М., 1967, с. 200, 268 [↑](#footnote-ref-8)
18. Данте Алигьери. Малые произведения, М., 1968, с. 361 [↑](#footnote-ref-9)
19. Данте Алигьери. Малые произведения, М., 1968, с. 250; Божественная комедия, М., 1967, с. 226 [↑](#footnote-ref-10)
20. Данте Алигьери. Божественная комедия, М., 1967, с. 119 [↑](#footnote-ref-11)
21. Канцона - лирическое стихотворение о рыцарской любви в западно-европейской поэзии XIII-XVII веков [↑](#endnote-ref-10)
22. Корелин М.С.. Ранний итальянский гуманизм и его историография в 4-х т., СПб., 1914, т. 2,с. 19 [↑](#footnote-ref-12)
23. Хлодовский Р.И.. Франческо Петрарка, М. 1974, с. 138-139 [↑](#footnote-ref-13)
24. Хлодовский Р.И.. Франческа Петрарка, М. 1974, с. 89 [↑](#footnote-ref-14)
25. Онтология- раздел философии, учение о бытии в котором исследуются всеобщие основы, принципы бытия его структура и закономерности [↑](#endnote-ref-11)
26. Реализм - идеалистическое направление философии, признающее лежащую вне сознания реальность. Средневековый реализм утверждал, что общие понятия существуют реально и не зависимо от сознания [↑](#endnote-ref-12)
27. Ревякина Н.В.. Итальянское Возрождение. Гуманизм второй половины XIV- первой половины XV в., М., 1977, с. 50-51 [↑](#footnote-ref-15)
28. Эпикуреизм - учения исходившие из идей Эпикура (древнегреческий философ материалист) [↑](#endnote-ref-13)
29. Ревякина Н.В.. Итальянское Возрождение. Гуманизм второй половины XIV- первой половины XV в., М., 1977, с. 49-51, 89, 152 [↑](#footnote-ref-16)
30. Ревякина Н.В.. Итальянское Возрождение. Гуманизм второй половины XIV- первой половины XV в., М., 1977, с. 52-54 [↑](#footnote-ref-17)
31. Ревякина Н.В.. Итальянское Возрождение. Гуманизм второй половины XIV- первой половины XV в., М., 1977, с.59-70, 80, 94 [↑](#footnote-ref-18)
32. Корелин М.С.. Очерки итальянского Возрождения., М., 1896, с. 237 [↑](#footnote-ref-19)
33. Эразм Роттердамский. Похвальное слово глупости. М. - Л., 1931, с. 157-158, 141-142 [↑](#footnote-ref-20)
34. Эразм Роттердамский. Похвальное слово глупости. М. - Л., 1931, с. 199 [↑](#footnote-ref-21)
35. Эразм Роттердамский. Разговоры запросто. М., 1969, с. 97, 98 [↑](#footnote-ref-22)
36. Эразм Роттердамский. Разговоры запросто. М., 1969, с. 633 [↑](#footnote-ref-23)
37. Мор Томас. Утопия. - в кн.: Утопический роман XVI-XVII веков. М., 1971, с.73, 84, 88 [↑](#footnote-ref-24)
38. Мор Томас. Утопия. - в кн.: Утопический роман XVI-XVII веков. М., 1971, с.98 - 101, 107, 109 [↑](#footnote-ref-25)
39. Мор Томас. Утопия. - в кн.: Утопический роман XVI-XVII веков. М., 1971, с.128, 129 [↑](#footnote-ref-26)
40. Марс К., Энгельс Ф.. Соч. 2-е изд., т. 22, с. 21 [↑](#footnote-ref-27)
41. Деизм - философское учение, согласно которому бог не вмешивается непосредственно в течение природных и общественных процессов. Бог выступает не как полновластный владыка мира, а как некая безликая первопричина, творец Вселенной, развивающейся по своим естественным законам. [↑](#endnote-ref-14)