

СВОБОДОМЫСЛИЕ
И АТЕИЗМ
В ДРЕВНОСТИ,
СРЕДНИЕ ВЕКА
И В ЭПОХУ
ВОЗРОЖДЕНИЯ



«МЫСЛЬ»

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ АН СССР

СВОБОДОМЫСЛИЕ И АТЕИЗМ В ДРЕВНОСТИ, СРЕДНИЕ ВЕКА И В ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНИЯ



МОСКВА
«МЫСЛЬ»
1986

ББК 86.1
С 25

РЕДАКЦИИ
ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Под редакцией
доктора философских наук А. Д. СУХОВА

РЕЦЕНЗЕНТЫ:

доктор философских наук Б. Т. ГРИГОРЬЯН,
доктор философских наук М. Т. СТЕПАНЯНЦ,
кандидат философских наук М. М. СКИБИЦКИЙ

Свободомыслие и атеизм в древности, средние
С25 века и в эпоху Возрождения /Ин-т философии АН
СССР; Под ред. А. Д. Сухова.— М.: Мысль,
1986.— 285 с., 8 л. ил.

В пер.: 1 р. 60 к.

Атеизм стал знаменательным явлением социальной жизни. Его высшая форма — марксистский атеизм — огромное достижение социалистической цивилизации. Современные богословы и буржуазные идеологи пытаются представить атеизм случайным явлением, лишенным исторических корней. В предлагаемой книге дана глубокая и аргументированная критика подобных измышлений, показана история свободомыслия и атеизма, их связь с мировой культурой.

С $\frac{0400000000-059}{004(01)-86}$ 91-86

ББК 86.1

ПРЕДИСЛОВИЕ

С победой Великой Октябрьской социалистической революции в нашей стране были подорваны социальные корни религии и начался процесс отхода от нее широких масс трудящихся. СССР стал первой страной массового атеизма. После образования мировой системы социализма атеизм получил широкое распространение и в других социалистических странах. Общество из атеистов, возможность которого предвидел французский мыслитель П. Бейль, становится ныне исторической реальностью. В наши дни атеизм является неотъемлемым элементом социалистической цивилизации.

Атеизм распространился и в остальных странах современного мира — развивающихся и капиталистических. Кризис религии обусловлен тем обстоятельством, что появилась «живая и растущая альтернатива пессимистическому обскурантизму капиталистического мира, которую нельзя больше игнорировать»¹. Успехи революционных движений, влияние социалистической идеологии, достижения научно-технической революции — все это сужает сферу влияния религии и открывает новые перспективы перед атеизмом.

Противники марксистского атеизма прилагают немало усилий с целью его дискредитации. Они пытаются представить атеизм лишенным сколь бы то ни было значительных традиций, исторических корней, возникшим в стороне от столбовой дороги человеческой цивилизации, не имеющим выдающихся представителей в прошлом. Индийский философ-марксист Д. Чаттопадхья образно сравнил такие усилия апологетов религии с приемом фокусника, когда из шляпы, наполненной прославленными атеистами, извлекаются одни лишь благочестивые теисты². Клерикалы представляют известных мыслителей прошлого только как религиозных идеологов. При этом взгляды материалистов и атеистов или замалчиваются, или преподносятся в теологическом духе. В связи с этим перед марксистскими атеистами стоит задача опровергнуть подобные измышления, показать роль свободомыслия и атеизма в истории цивилизации и культуры, в формировании научного мировоззрения, в прогрессивных общественных движениях.

Истории свободомыслия и атеизма немалое внимание

уделяли К. Маркс, Ф. Энгельс, В. И. Ленин. Их идеи, высказанные по этому поводу, являются ценным научным достоянием. В. И. Ленин считал создание трудов по истории свободомыслия и атеизма актуальной научной задачей. В 1922 г. в одном из писем (к И. И. Скворцову-Степанову от 19 марта) он заметил, что следует создать труд по истории религии и по истории атеизма³.

Выпуск изданий по всемирной истории свободомыслия и атеизма, начало которому положено данной книгой, является осуществлением ленинского завета.

Настоящее издание подготовлено коллективом авторов.

Глава первая написана кандидатом философских наук З. А. Тажуризиной (§ 1) и доктором философских наук А. Д. Суховым (§ 2); глава вторая — кандидатом философских наук М. М. Шахнович (§ 1), кандидатом исторических наук И. С. Клочковым (§ 2), кандидатом философских наук В. Г. Лысенко (§ 3), кандидатом исторических наук Т. В. Степугиной (§ 4), докторами исторических наук В. Г. Боруховичем и Э. Д. Фроловым (§ 5); глава третья — кандидатом философских наук А. В. Сагадеевым (§ 1), кандидатом философских наук Н. С. Мудрагей (§ 2, кроме рубрики «Народное свободомыслие», написанной кандидатом философских наук Л. В. Поляковым), академиком Б. С. Рыбаковым (§ 3); глава четвертая — членом-корреспондентом АН СССР В. И. Рутенбургом.

* * *

¹ *Бернал Дж.* Наука в истории общества. М., 1956, с. 613.

² См.: *Чаттопадхья Д.* Индийский атеизм. Марксистский анализ. М., 1973, с. 31.

³ См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 54, с. 210.

ГЛАВА·1

ОБЩИЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ СВОБОДОМЫСЛИЯ И АТЕИЗМА

1

ИСТОРИЧЕСКИЕ ФОРМЫ КРИТИЧЕСКОГО ОТНОШЕНИЯ К РЕЛИГИИ



История духовной культуры свидетельствует о том, что религия никогда безраздельно не владела умами и сердцами людей. В духовной культуре общества можно выделить сферу — и на уровне теоретического, и на уровне обыденного сознания, — противостоящую религии или отдельным ее представлениям. По мере реального познания природного и социального мира противодействие религии как форме иллюзорного освоения мира проявлялось как в идеологии тех или иных общественных движений, так и в различных сферах культуры, в философии.

Наиболее последовательным мировоззренческим противником религии был атеизм в его исторически обусловленных формах. Однако фронт борьбы с религией в об-

ласти духовной культуры не ограничивается атеизмом, он значительно шире. Надо иметь в виду и то, что критика религии не во все времена выступала в виде атеизма. Переход от религии к атеизму и в историческом и в логическом плане не является неким единовременным скачком; используя диалектическое понятие посредствующих звеньев, можно сказать, что «пространство» между религией и атеизмом заключает различные формы критического отношения к религии, явного и скрытого, обоснованного и робко сомневающегося, безрелигиозного и не свободного от религиозных понятий. Термины, обозначающие противодействие религии или ее отдельным идеям, имеют широкое распространение в научной литературе: «инакомыслие», «критика религии», «свободомыслие», «атеизм», «антирелигиозный скептицизм», «антиклерикализм», «религиозный индифферентизм», «религиозный нигилизм», «богоборчество» и т. д.

Переоценка традиционно господствующих религиозных идей, безразличие к религиозным представлениям, критика религии с позиций здравого смысла, общественной практики, науки, критический анализ-познание религии философским материализмом — вот неполная характеристика той сферы духовной культуры, которая закономерно выростала из определенных социальных отношений и была одним из существенных проявлений противоречивого развития общества.

Принципы историзма и партийности в исследовании форм критики религии Принцип историзма применительно к анализу форм критического отношения к религии означает, что они должны быть рассмотрены в их возникновении и развитии, в их связи с социально-экономической, политической и культурной историей общества. Принцип партийности требует оценки этих явлений в их соотносительности с интересами и потребностями тех или иных социальных слоев, с основными мировоззренческими направлениями.

Формы критики религии неоднозначны по содержанию, по месту и значению не только в хронологически определенной системе духовных ценностей общества — каждая из них изменяется по мере исторического развития общества (в пределах меры) и играет неодинаковую роль на разных этапах истории. Так, преобладавшие в ранний период общественного развития богоборчество, скептицизм в отношении религии в более позднее время утрачивают значимость в духовном прогрессе, связанном с преодолением религии. В эпоху феодализма значительную роль

в критическом осмыслении религии играют религиозный индифферентизм и антиклерикализм наряду со скептицизмом и богоборчеством.

Принцип историзма означает, что атеизм, возникнув как определенная сумма позитивных знаний о религии, ориентированных на ее критику, по мере расширения социальной свободы, особенно начиная с эпохи Возрождения, набирает силу, все более аргументированно ее критикует. Конкретно-исторический подход к атеизму позволит выявить, например, такие закономерности его развития: расширение социальной базы атеизма по мере его развития; возрастание научности атеизма с развитием философского материализма; зависимость действенности критики религии от философских знаний о религии; изменение проблематики атеизма в процессе эволюции религии; преемственность атеистических учений.

Подход к атеизму с позиций партийности установит его связь с идеологией прогрессивных слоев и с традицией материализма — философского или стихийного. По отношению к атеизму другие формы критики религии могут рассматриваться как атеистические тенденции. Исторический и партийный подход к формам критики религии поможет разобраться и в вопросе о месте и роли каждой из них в наши дни.

Обозначим границы и содержание понятий, используемых при анализе взаимоотношений двух мировоззренческих противоположностей — атеизма и религии.

Критика религии Критика религии — широкое понятие, включающее многообразные формы критического отношения к религии: это атеистическая и межконфессиональная критика религии, последовательная и непоследовательная, теоретическая и стихийная. Заметим, что было бы опрометчивым любую критику религии рассматривать как положительное явление в истории духовной культуры: здесь многое определяют цели и характер критики, а также сущность той идеологической системы (если таковая имеется), элементом которой является критика религии. Межконфессиональная критика не способствует возрастанию духовной свободы личности и общества, поскольку имеет целью посредством критики «чужой» религии обосновать, защитить и распространить «свою». Однако отдельные наблюдения, касающиеся тех или иных религиозных идей, воспринятых критически, порой свидетельствуют об общем уровне критического осмысления религии в обществе. Такую критику можно обозначить как феномен религиозного инакомыс-

лия. В рамках критики религии находится и религиозный нигилизм, связанный с нигилистическим отношением к культурным достижениям общества в целом.

Иной смысл и значение имеет атеистическая, и в частности марксистская, критика религии, включающая и критику тех социальных условий, которые порождают религию. Атеизм обобщил и развил наиболее ценные достижения в области духовной культуры, и прежде всего те идеи, которые включены в антирелигиозное свободомыслие.

**Что такое
антирелигиозное
свободомыслие
в отношении религии**

Свободомыслие в отношении религии возникло с появлением религиозной идеологии, охранявшей социальные, имущественные и культурные привилегии господствующих слоев. Однако впервые этот термин был использован А. Коллинзом, английским философом-деистом XVIII в., в борьбе с религиозной нетерпимостью, догматизмом и авторитаризмом религии. А. Коллинз обосновывал право разума рассуждать обо всем свободно, в том числе и о религии, полагая, что свободомыслие — лучший способ нахождения истины.

С историческим развитием свободомыслия как реального феномена меняется и его содержание. Свободомыслие — это широкое духовное течение, исходящее из признания права разума на свободное критическое рассмотрение религии и исследование окружающего мира. В отличие от религии оно отражает власть людей над теми или иными сторонами действительности. Степень и формы проявления свободомыслия разнообразны.

Свободомыслие тесно связано с развитием относительно адекватных и самостоятельных форм общественного сознания — философии, искусства, науки, морали и т. д.; они являются общекультурным основанием антирелигиозного свободомыслия. При этом следует иметь в виду и классовые аспекты этого основания.

В широком смысле слова свободомыслием можно считать всю прогрессивную духовную культуру. Сюда можно включить и материализм в различных его видах (открытый материализм и «скрытый» — пантеизм и деизм), и ереси, и философский рационализм; так или иначе все эти феномены связаны с критикой религии. Однако, учитывая традиционное понимание свободомыслия, целесообразнее рассматривать в его пределах такие, например, формы, как богоборчество, религиозный индифферентизм, антирелигиозный скептицизм, антиклерикализм. Материализм же в его исторически обусловленных разновид-

ностях стал философской основой атеизма, а в средневековых ересьях, этих достаточно частных проявлениях религиозного протеста против господствующей религии, могли обнаружиться богоборческие, скептические или антиклерикальные тенденции, т. е. тенденции свободомыслия.

Проблематично выделение рационализма в качестве особой формы свободомыслия, поскольку рационализм — это гносеологическая основа любой критики религии с позиций свободомыслия. Вопрос же о гуманизме как форме антирелигиозного свободомыслия вполне правомерен, но требует специального обоснования. Но, по-видимому, не будет ошибкой утверждение о том, что гуманизм — существенная черта наиболее последовательных форм свободомыслия. Что же касается религиозного нигилизма, то это антикультурное и антигуманное течение вряд ли можно с полным правом отнести к свободомыслию, ведь оно — одно из важнейших условий поступательного развития духовной культуры, нигилизм же ориентирован на ее ликвидацию.

Антирелигиозное инакомыслие Не всякое инакомыслие является антирелигиозным. Инакомыслие — это идейная оппозиция господствующей в данном обществе системе идей и ценностей. Инакомыслие в отношении господствующей в том или ином обществе религии выразилось в многообразных формах и играло неоднозначную роль в развитии духовной культуры. Оно могло проявляться, например, в иноверии или религиозном инакомыслии, т. е. носить специфически религиозный характер. Приверженцы негосподствующих или формирующихся в обществе религиозных течений, скрыто или явно критикующие господствующее вероучение, противопоставляли традиционно господствующей религии догматы своей веры.

В принципе любое иноверие ратует за единомыслие и авторитаризм в рамках собственной религии. Так, христианство, будучи инакомыслием в отношении государственной римской религии, с самого начала содержало в себе основоположения, способствовавшие не ослаблению религиозного мировоззрения как такового, а его упрощению, своеобразной его конкретизации. Оно обрекало на осуждение тех, кто будет смущать новообращенных христиан «мыслить иначе» (Гал., 5; 10).

Религиозное инакомыслие могло иметь позитивный смысл только в случае невольного ослабления опорных пунктов религиозного мировоззрения. Например, про-

тестантизм дискредитировал один из источников вероучения католицизма — священное предание, теологическую литературу, создававшуюся на протяжении веков, — и тем самым значительно сузил влияние религиозной традиции на своих приверженцев. Он подорвал в их глазах и идею церкви как посредника между богом и мирянами, и значение ряда таинств и обрядов христианства. Однако, превратив «мирян в попов», «наложив оковы на сердце человека»¹, протестантизм вполне возместил ущерб, нанесенный христианству в его католической форме. Значит, критику одной религии с позиций другой вряд ли можно назвать свободомыслием: подобная критика есть не что иное, как религиозное инакомыслие.

Но в период господства религии имеет место и другого рода инакомыслие, связанное с противопоставлением господствующей религии (иногда открытым, иногда скрытым) рационалистических, естественнонаучных, гуманистических, философских, стихийно-материалистических и других идей. Именно в таком инакомыслии накапливались аргументы, ослаблявшие позиции религиозного мировоззрения в целом. Инакомыслие прогрессивно лишь в той мере, в какой оно способствует расширению знаний о мире, утверждению земных ценностей, укреплению реалистического подхода к природе и обществу. Подобное инакомыслие, нередко проявлявшееся в сочинениях «иноверцев» и «единоверцев», философов и естествоиспытателей, художников и писателей, по существу представляло собой свободомыслие в отношении религии.

Богоборчество Богоборчество является, по-видимому, самой ранней и самой слабой формой противодействия религии, не вышедшей еще за пределы религиозного сознания в целом. Оно проходит через всю историю классового общества, находя выражение в фольклоре, художественной и даже теологической литературе разных народов. Его элементы обнаруживаются еще на стадии разложения первобытнообщинного строя, но порождено оно социальными отношениями и духовной атмосферой антагонистического общества.

Причины появления богоборчества различны: осознание социальной несправедливости, неудовлетворенность жизнью, отчаяние, вызванное внезапным горем. Оно может проявляться как робкий упрек сверхъестественным силам в неустроенности жизни или как яростная угроза богу, «хуление» его. В богоборчестве личность может осознавать свою интеллектуальную силу, позволившую ей посягнуть на традиционный образ сверхъестественного, но

богоборчество может свидетельствовать и о чувстве крайней зависимости от этого существа. Оно соответствует, как правило, обыденному сознанию и связано с чувством ненависти, неприязни к сверхъестественным силам. В основе такого чувства лежит неприятие мира социальных отношений, которые богоборцу представляются несовместимыми с представлениями о высшем благе. Человек как бы преодолевает смирение перед неподвластными ему реальными обстоятельствами. «Бунтуя», он переосмысливает понятие всеблагого бога, который представляется богоборцу злым и несправедливым.

В религиозных сочинениях богоборчество осуждается как нравственный порок. И хотя сущность богоборчества здесь мистифицирована, однако из них можно почерпнуть представления и о переживаниях богоборцев, и о формах и причинах негативного отношения к богу. Факт наличия богоборческих настроений среди древних евреев отразился, например, в легенде о борьбе Иакова с богом. В «Книге Иова» страдания, выпавшие на долю Иова, рождают у него сомнение в справедливости бога. Но здесь — робкий упрек всевышнему при осознании своего полного бессилия. Вместе с тем в вопросе, обращенном к богу, «Почему нечестивец блаженствует, а праведник страдает?» уже содержится ответ: бог есть причина зла в жизни и индивида, и общества в целом. Тем самым понятие бога лишается этической ценности.

Несмотря на религиозную традицию осуждения богоборчества, внимание к теме богоборчества не угасало и в эпоху средневековья. В литературе того времени содержится и самоосуждение по поводу былых богоборческих порывов (например, у монаха Отлоха Эммердамского), и критика богоборчества с позиций ортодоксального христианства (у Ансельма Кентерберийского), и констатация неприязненного отношения к богу (в одном из писем Элоизы к Абеляру).

Развитие процесса секуляризации в обществе подготовило почву для перевода богоборческих идей, настроений в плоскость других форм свободомыслия — скептицизма, индифферентизма, антиклерикализма, а также привело к использованию богоборчества в светской культуре. Начиная с эпохи Возрождения человеческое «я» уравнивалось с божественным. Образы богоборцев в произведениях светской литературы символизируют идею достоинства личности, протест индивидуума против несправедливости в обществе. Эта идея, воплощаясь в художественных образах, получает общественное зву-

чание, именно в них концентрируются социально значимые черты богоборчества, направленного против несправедливых порядков. Богоборческие идеи, накапливаясь в культурной традиции, оказывали позитивное влияние на общественное сознание. Многие деятели культуры Нового времени не были религиозными, но не были и настоящими богоборцами, например Байрон. Фигура богоборца нередко становилась лишь поэтическим символом стремления личности к свободе, а иногда и к переустройству мира.

В условиях капиталистического общества богоборческие сюжеты используются по-разному. Богоборчество становится одной из тем так называемого атеистического экзистенциализма, который в философской литературе последних лет все чаще называют «богоборческим» экзистенциализмом. Ницшевский «богоборец» Заратустра утверждает в борьбе с богом свое право на попрание общечеловеческих норм нравственности — его богоборчество смыкается с религиозным нигилизмом.

Следовательно, к проявлениям рассматриваемого феномена нужно подходить дифференцированно, учитывая, что искреннее богоборчество сыграло положительную роль в эпоху наиболее значительного влияния религии на общественное сознание. Оно дискредитировало важные религиозные идеи, в частности идею фатальной греховности человека как основы несовершенства социальных отношений. «Вина» человека, обусловленная «первородным грехом», трансформируется в сознании богоборца в вину божества.

Богоборчество связано и с отказом от некоторых черт религиозного этического идеала: безропотности, смирения, убежденности в том, что страдания — благо для человека. Моральная дискредитация идеи бога и мысленный спор со сверхъестественной силой подготавливали атмосферу более благоприятную для критики религии. Надо отметить также связь богоборческих идей с некоторыми народными движениями. Так, в IV в. в Антиохии богоборческие идеи, появившись как следствие обрушившихся на людей социальных бед, сопровождали восстание низов против господствующих классов. Многие крестьянские выступления в России были также подготовлены распространением богоборческих идей. Представление о боге как дурном, злом, несправедливом существе было мистифицированным выражением «превратного мира».

Скептицизм Скептицизм в отношении религии —
в отношении религии сомнение в ее истинности или истинности отдельных ее положений — существовал на протя-

жении всего культурного развития общества. Но отождествлять философский скептицизм со скептицизмом в отношении религии (назовем его в соответствии с установившейся традицией антирелигиозным скептицизмом) нельзя: последний может возникнуть и на более широкой мировоззренческой основе, включающей элементы стихийно-материалистического подхода к миру, и опирается на рационализм.

Сомнение как методологический принцип познания — важное орудие постижения истины. Сомнение в религиозных положениях помогает расчистить почву для плодотворных поисков истины, заставляя мысль искать нерелигиозное решение вопроса. Любое сомнение в истинности религии содержит хотя бы в тенденции антирелигиозную позицию.

Одними из признаков антирелигиозного скептицизма являются антиавторитаризм и антидогматизм. Уже в силу своей специфики скептицизм не ставит задачей научный анализ религии и характеризуется фрагментарностью знания о ней. Он не есть принадлежность только философии — скептицизм в отношении религии может проявляться и у естествоиспытателя, и у поэта, и у необразованных масс трудящихся в условиях классового общества. Неоднороден скептицизм и в мировоззренческом плане: критика религии может исходить и от философа-идеалиста (от Юма, например), и от стихийного материалиста.

Критика религии с позиций скептицизма проявилась довольно рано и занимает немалое место в наши дни. Сила и степень действенности этой критики во многом зависят от обстоятельств социального характера. Наиболее плодотворен скептицизм в отношении религии, когда он выражает настроения сил, стремящихся изменить существующий порядок вещей в направлении социального прогресса; например, выступления против религии как духовной опоры феодализма, несомненно, готовили общественное сознание к социальным переменам. Но скептицизм по отношению к религии возникал нередко и в среде господствующего класса в периоды социальных кризисов, когда некоторые его представители испытывали разочарование в способности официальной — церковной или вообще религиозной — идеологии воспрепятствовать новым тенденциям. Тогда этот скептицизм окрашивался в пессимистические тона: появлялось сомнение не только в способности господствующей идеологии обеспечить стабильность старого порядка, но и в возможностях чело-

веческого разума. Такая ситуация характеризует духовный кризис господствующего класса. По-видимому, и современный буржуазный скептицизм является не только следствием секуляризации общества, но и поисками — быть может, не всегда осознанными — нетрадиционных форм буржуазной идеологии.

Место антирелигиозного скептицизма в развитии свободомыслия, а следовательно, и духовной культуры неодинаково в истории. Особенно важна его роль в те периоды жизни общества, когда еще не появилась более последовательная форма критики религии — атеизм или же когда последний недостаточно развит и распространен.

Скептицизм подготавливал почву для возникновения атеистических учений. В древних восточных обществах — Египте, Вавилоне, Палестине — противодействие религиозным традициям проявлялось главным образом в виде сомнения — в существовании ли загробного мира или в действительности религиозных обрядов; вспомним, например, египетскую «Песнь арфиста» или вавилонский «Диалог господина и раба о смысле жизни». Сомнение в истинности религиозной мифологии — прогрессивная черта духовной культуры Древней Греции; оно прослеживается в сочинениях драматургов, философов-скептиков. И надо сказать, границы между скептицизмом и атеизмом в античности довольно зыбки. У Ксенофана и Карнеада отсутствует стройное учение о религии с материалистических позиций, но их идеи в той или иной форме присущи Демокриту, Эпикуру, которых принято считать атеистами. Античная критика христианства с позиций неоплатонизма тоже проявление антирелигиозного скептицизма.

Скептицизм в отношении религии в средние века, пожалуй, наиболее распространенная форма свободомыслия, его диапазон — и философия, и поэзия, и идеология народных ересей, и фольклор. Противодействие догматической авторитарной твердыне мировых религий в эту эпоху нередко выражалось в форме, не свободной от религии, и было направлено не на все религиозное миропонимание, а лишь на отдельные его стороны (например, сомнение в непротиворечивости Библии, вообще религиозных учений, «сопротивление авторитету церкви» у Абельяра и т. д.).

В эпоху Возрождения скептицизм превращается идеологами ранней буржуазии в сознательный методологический принцип сомнения в идее сверхъестественного, побуждает к критике вековых предрассудков.

В Новое время антирелигиозный скептицизм находит опору в рационализме как способе мышления, но неоднозначен, будучи связанным и с философским скептицизмом, и с рационалистической линией в идеалистической философии: Юм и Кант — это мыслители, традиции которых в области критики религии продолжают многие современные буржуазные критики религии. Так, большинство неопозитивистов, критикуя религию, остаются по существу на позициях юмовского скептицизма и кантовского агностицизма. Скептицизм в отношении к тем или иным положениям религии присущ и таким течениям буржуазной философской мысли, как феноменология и неогегельянство. И хотя сомнение в истинности религиозных положений остается характерной чертой современной духовной культуры Запада, свойственной и интеллигенту, и мелкому буржуа, и некоторым слоям трудящихся, тем не менее оно занимает ныне далеко не первое место в борьбе с религиозным мировоззрением: неустойчивость, непоследовательность скептической критики религии нередко обуславливает примирение «антидогматичного» и «антиавторитарного» сознания с религией, а его несистематичность, фрагментарность не создают основы для серьезного изучения религии и ее роли в обществе.

Антиклерикализм Под антиклерикализмом обычно понимают идейное и социальное движение, направленное против церкви как общественного института, против ее претензий на руководство обществом, а также против политики клерикализации общества. Роль антиклерикализма в развитии свободомыслия тем прогрессивнее, чем более прочны социально-экономические и политические позиции религиозной организации в обществе, чем полнее церковь выражает интересы господствующих слоев.

По социальному признаку можно выделить два типа антиклерикализма: демократический, прогрессивный, направленный против церкви как защитницы существующих несправедливых общественных устоев, и антиклерикализм части господствующего класса, борющейся против церкви как политического противника, — он приобретает иногда реакционный характер (например, выступление Бисмарка против католической церкви в Германии).

По мировоззренческому признаку различаются религиозный и светский антиклерикализм, при этом не всегда мировоззренческий признак может служить критерием прогрессивности той или иной формы антиклерикализма: во многом степень прогрессивности антиклерикализма

обусловлена социальной основой и целями антиклерикального движения. Например, в средние века антиклерикализм верующих крестьян сыграл прогрессивную социальную роль, в то время как поверхностный буржуазный антиклерикализм эпохи империализма, будучи светским, нередко препятствовал развертыванию революционных движений масс.

Наиболее значительную роль антиклерикализм сыграл в период феодализма. Борьба против церкви в средние века — и в Западной Европе, и в России — сливалась с антифеодальными выступлениями. Все ереси того времени, были ли они бюргерскими или крестьянско-плебейскими, пантеистическими или дуалистическими, содержали антиклерикальный заряд. Основным направлением антиклерикализма в средние века было осуждение феодальной церкви, иногда — всего общества. Антиклерикальные крестьянские движения преследовали прежде всего экономические цели, при этом антиклерикализм получал религиозное обоснование (например, у Виклифа).

Социальные движения, направленные против церкви, расшатывали представления о незыблемости порядков, санкционированных церковью, и создавали почву для сомнения в идеологии, оправдывавшей их. Так, советский исследователь А. И. Клибанов показал, что антифеодальная борьба крестьянских масс просвещала и развивала общественное сознание. Сам акт разрыва с господствующей церковью, пишет он, является историческим сдвигом, ибо «предполагает ту или иную ступень осознания ее подлинной социальной функции, осознания, становившегося достоянием широких масс и действенным фактором в их борьбе»².

Антиклерикализм выражался и в осуждении пороков служителей церкви, особенно монашества. Обличение безнравственности духовных и светских властей создавало психологические предпосылки для критики учений, проповедовавшихся «аморальными» людьми. Так, руководитель восстания «пастушков» во Франции в XIII в. Яков призывал жителей Буржа не верить клирикам, ибо их жизнь противоречит проповедуемым ими учениям. И наконец, антиклерикальные движения отрицали — частично или полностью — церковные обряды, служившие обогащению церкви. При этом одни обряды заменялись другими. Так, стригольники (новгородско-псковская ересь) выступали против православных обрядов и в то же время возрождали некоторые языческие обряды. Иногда вместе

с обрядами отвергались и существенные христианские идеи. Так, «братья и сестры свободного духа» в Германии в XIV в. осуждали учение об аде и чистилище.

Антиклерикализм получил светское обоснование в эпоху Возрождения у идеологов ранней буржуазии, в творчестве гуманистов — литераторов и философов. Он способствовал развертыванию борьбы за веротерпимость, за восстановление утраченной в христианской доктрине античной идеи достоинства человека, что характерно для таких деятелей эпохи Возрождения, как Л. Валла, Л. Бруни, П. Браччолини, Д. Бруно.

В Новое время активная борьба с клерикализмом становится важной задачей буржуазных идеологов, связывавших ее с отстаиванием свободы совести, с опровержением религиозных концепций (Коллинз, Бейль, Толанд, Вольтер). Французские материалисты борьбу против феодализма связывали с необходимостью выступления против политики клерикализации общества, с критикой социальной, гносеологической и нравственной несостоятельности религии. Во время французской буржуазной революции проявились и негативные последствия антиклерикальной борьбы: стремление ликвидировать церковь как социальный институт связывалось с разрушением церковных зданий; выдвижение антиклерикальной борьбы на передний план приводило к снижению интереса к философскому осмыслению религии.

В России антиклерикализм способствовал ее общественно-политическому и культурному развитию: почти все прогрессивные социальные движения, начиная с ересей XIV в. и кончая выступлениями декабристов и революционных демократов, опирались на антиклерикальные традиции русского народа.

В условиях капитализма роль антиклерикализма определяется тем, интересам какого класса объективно он служит. Так, В. И. Ленин считал «Kulturkampf» Бисмарка средством отвлечения внимания рабочих масс от социализма³. В то же время антиклерикализм в буржуазных странах может выступать и как один из видов защиты буржуазно-демократических свобод. Однако он исчерпал себя как форма борьбы масс за свое экономическое и политическое освобождение. Современный буржуазный антиклерикализм может уживаться с оправданием религии.

Религиозный индифферентизм Понятие «религиозный индифферентизм» в научной литературе употребляется в разных смыслах. Еще Гегель писал о «равнодушии к религии, которую либо принимают как

нечто данное, чего не следует касаться, либо как нечто, с чем следует бороться»⁴. Говоря о религиозном индифферентизме в условиях нашей страны, ряд советских исследователей имеют в виду обывательское, равнодушное отношение части людей к процессу преодоления религии и связывают его с гражданской незрелостью, с социальным индифферентизмом. Но в историко-атеистической литературе религиозный индифферентизм выступает как нечто иное — как исторически прогрессивная форма свободомыслия по отношению к религии. Во многом такое разное употребление одного и того же словосочетания обусловлено и конкретно-историческим значением безразличного отношения к религии, неоднозначным в разные эпохи.

Религиозные деятели всегда считали индифферентизм в делах веры крайне нежелательным явлением. В Древнем Риме неучастие в церемониях, посвященных римским богам, рассматривалось как преступление. Протестантизм, например, уже по существу своему несовместим с безразличием к делам веры: в преследованиях свободомыслящих «протестанты перещеголяли католиков»⁵. Православные богословы и светские апологеты религии вменяли в вину «индифферентизму» неповиновение, непослушание, называя его «общественным врагом». И ныне служители церкви пытаются приостановить рост индифферентизма среди своих приверженцев, ибо он может способствовать переходу к материализму и атеизму.

Рассмотрение религиозного индифферентизма как формы антирелигиозного свободомыслия важно еще по одной причине. Иногда в научной литературе можно встретить утверждение о том, что мировоззрение людей в период господства религии было недифференцированным, поскольку-де любой факт культуры в те времена выступал в религиозной форме. Такой подход нуждается в корректировке.

Прежде всего характер общественной практики у разных социальных слоев антагонистического общества различен, уже поэтому здесь не могло быть целостной культуры и целостного мировоззрения. Известно, например, что в средние века наряду с церковной культурой существовала и светская, которая в целом являлась позитивным фактором интеллектуального развития человечества. Однако и светская культура не была однородной; если рассматривать ее в аспекте взаимоотношений с религией, то в ней можно различить по крайней мере три направления: светские произведения литературы и искусства, имеющие

религиозную направленность (например, некоторые рыцарские повести и рассказы, прославляющие подвиги рыцарей во имя Христа и проповедующие презрение к миру и мирскому); произведения, содержащие критические выпады против религии и церкви, вплоть до атеистических учений в Новое время, и, наконец, произведения, в которых религиозная проблематика вовсе игнорировалась или выступала как несущественная деталь, дань традиционной терминологии. В последнем случае культура, внешне индифферентная в отношении к религии, противостояла ей.

Безразличие к религии в века ее господства в сознании абсолютного большинства людей далеко не всегда означало индифферентность в мировоззренческом плане, более того, во многих случаях это безразличие имело своей предпосылкой стихийный, а в более поздние времена — и сознательный материализм. Конечно, религиозный индифферентизм, особенно в средние века, часто выступал лишь как элемент сознания и деятельности личности, еще не порвавшей с религией, а иногда и прочно стоящей на религиозных позициях. Стремление многих людей средневековья более свободно и адекватно ориентироваться в практической жизни приводило к своеобразному мировоззренческому параллелизму: «небесное», «божественное» и «земное», «человеческое» порой выступали как равные начала. Но это уже был выход за пределы церковно-доктринальной регламентации мышления и поведения, шаг вперед по пути свободомыслия.

Религиозный индифферентизм как форма свободомыслия существовал уже в древневосточных обществах, где была велика власть жрецов, а материалистическая философия отсутствовала. Так, в Египте была распространена литература, восхвалявшая профессию писца как символ человеческого творчества. Широко известна индифферентная в отношении религии культура Древней Греции в эпоху Перикла. Многие документы и памятники того времени свободны от обращения к помощи сверхъестественных сил (вспомним Фидию, изобразившего себя и Перикла на щите Афины в Парфеноне и продемонстрировавшего тем самым величие человека, достойного занять место в святилище греков наравне с богами). Документы, свидетельствующие о религиозном индифферентизме, можно найти в литературе периода возникновения христианства. Примером служат письма Плиния Младшего, который одно время был понтификом в Вифании. Ближайшее окружение Плиния — образованные люди, стремящиеся к знаниям, ценящие дружбу, сочувствие,

взаимопомощь, гуманность, чувства которых свободны от страха перед богами, люди, рассчитывающие на собственные силы и помощь друзей.

Особенно велика роль религиозного индифферентизма для развития духовного творчества в средние века: безрелигиозный подход к миру и человеку часто содержал протест против духовного угнетения личности, олицетвленного в конкретных формах мировых религий. В сочинениях, игнорирующих религиозные традиции, человек действует, руководствуясь чисто земными мотивами, преследует цели, не связанные с достижением христианских или иных религиозных добродетелей, — он включен в земной мир вне его соотнесенности с «божественным».

Проявлений светской культуры, ориентированной на утверждение земных ценностей, в средние века, по-видимому, было больше, чем принято считать. Это и историческая литература, не утратившая положения самостоятельной отрасли культуры, и романы, повести и стихи, в которых любовь «земная» предпочитается «небесной», и политическая поэзия — один «из наиболее развитых жанров светской литературы» в Англии в XIV — XV вв., и описания стран и народов, содержащиеся в сочинениях дипломатов, купцов и даже паломников, и фигуры светских лиц, изваянные наумбургским мастером, и др. Не будь таких проблесков безрелигиозной культуры, вряд ли могло бы появиться «жизнерадостное свободомыслие Возрождения», продолжившее и развившее гуманистические традиции культуры средних веков.

Внерелигиозная культура Возрождения обосновывает идею социальной и познавательной активности человека. На смену христианской идет новая мораль, признающая право человека на земное счастье. Свободны от религиозных регламентаций многие литературные и научные произведения того времени, например сочинения Боккаччо, Рабле, Сакетти, Вазари. В «Жизнеописаниях наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих» Вазари представил труд людей искусства как нечто самостоятельное, творческое, не нуждающееся в помощи сверхъестественной силы.

По мере развития буржуазных отношений духовная культура освобождалась от религиозных идей и настроений, а гуманистическое начало становилось все более отчетливым. В реалистической культуре XVII — XVIII вв. создается модель «естественного человека», противостоящего христианскому идеалу личности. Воспевание героизма и гражданской доблести, не имевших ничего общего

с христианским подвижничеством, проявилось и в музыкальной культуре того времени. В XVIII в. религиозный индифферентизм сознательно связывается с борьбой против религии: выработать полное равнодушие по отношению к религии для французских материалистов равнозначно устранению ее влияния на общественную и духовную жизнь. За четко выраженной проповедью безразличия к религии скрыта атеистическая позиция.

В настоящее время верующие в нашей стране все чаще обходятся без признания сверхъестественных сил. Они поддерживают участие религиозных организаций в борьбе за мир. Под влиянием социальных перемен, НТР в сознании многих верующих религиозные ценности оттеснены на задний план.

В современных условиях игнорирование религии в области культуры не всегда связано с позитивными процессами. Так, в нерелигиозной форме могут выражаться антигуманные буржуазные идеи. В социалистическом же обществе лучшие произведения литературы и искусства по своему существу безразличны к противоборству научного и религиозного мировоззрений, способствуют атеистическому воспитанию трудящихся.

Религиозный нигилизм Оценка религиозного нигилизма с научных позиций имеет важное значение в условиях современной идеологической борьбы. Буржуазные идеологи утверждают, что атеизм есть не что иное, как нигилистическое отношение к предшествующей и ныне существующей культуре, к нравственности, к человеку вообще. На деле атеизм не имеет ничего общего с религиозным нигилизмом, являющимся существенным аспектом нигилизма как феномена, связанного с отрицанием общечеловеческих ценностей.

По существу религиозный нигилизм — «бунт» против религии с позиций эгоистического индивида, отрицание религии, не опирающееся на какие бы то ни было положительные идеалы. На уровне обывденного сознания он выражается в бездуховности, хищнически-прагматическом отношении к жизни; на теоретическом уровне он связан с субъективно-идеалистической философией волюнтаристского толка. Социальной базой религиозного нигилизма являются деклассированные элементы или же элитарные группы господствующего класса во всех антагонистических обществах; в капиталистическом обществе это главным образом мелкобуржуазные слои и крупная хищническая буржуазия. Среди идеологов мелкой буржуазии немало таких, которые от фанатичной религиоз-

ности переходят к яростным атакам на религию, и наоборот.

Религиозный нигилизм — опасный суррогат атеизма, он может выступать и как просто отбрасывание вместе с религией всей культуры, и как элемент поверхностного, догматического варианта атеизма. Марксизм с самого начала размежевался с нигилистической критикой религии, что нашло отражение уже в «Немецкой идеологии» К. Маркса и Ф. Энгельса, где дана всесторонняя критика сочинения М. Штирнера «Единственный и его собственность». «Безбожие» М. Штирнера, с помощью которого он пытается спастись от действительной истории⁶, пишут К. Маркс и Ф. Энгельс, построено на «ничто», на основе крайнего индивидуализма и эгоизма. Первое, что бросается в глаза при знакомстве с творчеством Штирнера, — это сознательный отказ от научного анализа, эклектизм, конгломерат идей, по существу религиозно-идеалистических, крикливые выпады против религии.

При оценке тех или иных форм критики религии важно принять во внимание и смысл отрицания — во имя чего она отвергается. Нигилизм воюет с религией во имя утверждения анархистского своеволия, во имя сильной личности, противостоящей «серой массе». «Свобода от всякого рода убеждений есть принадлежность силы...»⁷ — писал другой апологет религиозного нигилизма — Ф. Ницше. Его выступления против христианства были связаны с осуждением идей социализма, в частности идеи равенства, которую Ницше отождествлял с христианской идеей равенства во грехе перед богом. Для Ницше христианство — это религия слабых, которые «должны погибнуть» для будущего торжества сверхчеловека, стоящего «по ту сторону добра и зла». Именно этими соображениями вызвана ницшевская оценка христианства как «высшей из мыслимых порч». Антинаучность и субъективизм такого подхода к религии не исключают его использования и религиозными философами, сближающимися с Ницше на почве «духовного аристократизма» и презрения к народным массам. Н. А. Бердяев, критиковавший «церковное» христианство и защищавший «святыню религии» от «власти нигилизма», считал Ницше союзником, «революционером духа», который не имел ничего общего с «внешними» (т. е. социальными) революциями, презирая их как «восстание плебеев»⁸.

Ныне среди части буржуазных свободомыслящих есть последователи Ницше, полагающие, что его отношение к религии утверждает «новое, лучшее», а его учение «ис-

полнено морали». Однако война христианству объявлена Ницше во имя разрушения любых нравственных принципов. Нетрудно увидеть, что отбрасывание всяких моральных норм вполне соответствует практике современной крупной буржуазии, которая давно сняла маску внешнего благочестия. Но ницшеанское объявление войны нормам «слабого человека» импонирует и мелкому буржуа, которому неуютно в мире капитала и который тешит себя надеждой стать сверхчеловеком, возвышающимся над «массой».

Разрыв с позитивным содержанием духовной культуры, беспринципность и цинизм не только обуславливают поверхностный характер критики религии с позиций нигилизма, но и ее полную несостоятельность, антигуманность и даже вред. Антинаучный подход к религии, провозглашение сознания индивида единственным критерием истины переводят проблему изучения религии в плоскость произвола и субъективизма, а это нередко ведет к смыканию с религией. Преклонение перед сильной личностью, связанное с гипертрофированием роли субъекта, эгоистического индивида, обуславливает антидемократический, антинаучный характер нигилистических доктрин.

Ныне нигилизм принял особенно уродливые формы. Расисты в США обрушиваются на христианство, противопоставляя идее христианского равенства идею «качества» — расовой чистоты; так называемые сатанисты взамен христианских заповедей выдвигают «заповеди ненависти».

Выяснение сущности религиозного нигилизма имеет большое значение для оценки революционно-демократического атеизма. Известно, что термин «нигилизм» широко использовался представителями реакционной и либеральной печати России второй половины XIX в. в борьбе против революционно-демократического движения. Марксистские исследователи показали неправомочность характеристики творчества революционных демократов, в том числе их атеизма, как нигилизма⁹. Несостоятельные попытки буржуазных фальсификаторов марксизма отождествить научный атеизм с религиозным нигилизмом. Марксистский атеизм не может даже вступать в союз с ним: это противоречило бы гуманизму, научному характеру, историческому оптимизму диалектико-материалистического мировоззрения.

Атеизм — наиболее последовательная критика религии Атеизм является органическим элементом духовной культуры, он самым тесным образом связан с наиболее прогрессивными ее проявлениями: в критическом анализе

религии он опирается на достижения философской мысли, науки, искусства. Каково же соотношение атеизма с другими формами свободомыслия? Как уже отмечалось, свободомыслие сыграло позитивную роль в духовном прогрессе общества: в нем наряду с гуманистическими, рационалистическими, жизнеутверждающими мотивами содержались атеистические идеи. Атеизм в его теоретической форме систематизирует и обобщает эти идеи и тенденции, поднимаясь на более высокую ступень критики религии. На ранних этапах развития общества атеизм трудно отличить от антирелигиозного скептицизма (например, у Ксенофана или Карнеада), но и в более поздние времена между атеизмом и другими формами свободомыслия нет непроходимой пропасти.

В советской литературе термин «атеизм» употребляется в разных смыслах: и как определенное социальное явление, вплетенное в жизнь общества, и как мировоззренческая позиция личности, и как явление духовной культуры, сторона материалистической философии и т. д.— в этом проявляется многоаспектность атеизма и его функций. Поэтому распространенное в научной литературе определение атеизма как системы взглядов, опровергающих религиозные представления и религию в целом, будучи верным, не охватывает всех сторон этого многогранного явления.

В рамках той или иной исторической эпохи атеизм является самой обоснованной и последовательной по сравнению с другими формами свободомыслия критикой религии и ее институтов, наиболее адекватным знанием о сущности религии и ее роли в обществе — знанием, целью которого является поиск путей преодоления религии. В этом смысле атеизм — проявление высшей свободы мысли.

Атеизм, как известно, отражает факт свободы человека по отношению к тем или иным природным и социальным силам. Относительная свобода в социальном плане обуславливает и, так сказать, гносеологическую свободу, которая выражается в восстановлении искаженного религией восприятия природы и общества. Вне серьезной критики религии, подкрепленной философскими, естественными, историческими и другими положениями, это невозможно.

Критика религии для атеизма — средство защиты знания и достоинства человека от религиозных схем, средство гуманизации общества. Уже П. Гольбах осознал, что борьба с религией не есть самоцель атеиста, главное для

него — изучение природы, исследование истины. «Чтобы стать атеистом и поверить в силы природы, надо предварительно изучить последнюю...»¹⁰ Для марксистского же атеизма помимо этого критика религии является призывом к устранению социальных условий, порождающих религиозные иллюзии: «критика неба», писал К. Маркс, должна превратиться в «критику земли»¹¹.

На теоретическом уровне атеизм является специфическим философским знанием о закономерностях возникновения и эволюции религии, ее функционирования в обществе, исследованием путей и средств борьбы с религией в историческом, логическом и практическом плане. В широком смысле все содержание атеизма является критическим, поскольку оно направлено против религии и тех условий, которые ее порождают. В узком смысле критический характер атеизма выражается в выявлении несостоятельности религиозной идеологии, которая препятствует научному познанию мира и творческому развитию личности.

Уже первые атеистические учения были, пусть несовершенными, попытками конструирования позитивного знания о религии. Зачатки системы атеизма обнаруживаются у Демокрита, Эпикура и Лукреция. Наиболее развитой и совершенной системой атеистических знаний является марксистский атеизм.

Атеизм как теория возник на базе стихийного свободомыслия, которое постоянно воспроизводится в различной социальной среде в процессе материальной и духовной деятельности. Стихийный атеизм присущ части трудящихся, а также людям, занимающимся различного рода духовной деятельностью: естествоиспытателям, художникам, писателям, политическим деятелям и т. д.

Сущность атеизма как социокультурного явления раскрывается на основе анализа закономерностей его развития и функционирования в обществе, который позволяет сделать вывод о том, что атеизм был исторически неизбежен и являлся стимулятором духовной культуры. Одни закономерности выражают связь атеизма с общественным бытием, другие — с явлениями духовного порядка; существуют и внутренние закономерности атеизма. Так, прослеживается устойчивая связь между атеизмом и потребностью прогрессивных социальных групп в изменении устаревших порядков. Новые социальные слои заинтересованы в адекватном отражении мира, в более правильной ориентировке. По-видимому, не случайно одной из важных проблем атеизма всегда был ана-

лиз сущности и социальных функций религии, хотя прогрессивная социальная направленность атеизма впервые была обоснована Марксом и Энгельсом. Деление атеизма на этапы — свободомыслие и атеизм наиболее прогрессивных слоев рабовладельческого общества; элементы свободомыслия в идеологии оппозиционных феодализму сил в средние века; буржуазный атеизм; революционно-демократический атеизм; марксистский (пролетарский) атеизм — отражает социальную направленность атеизма.

Атеистические учения впитали антирелигиозную психологию народных масс, интенсивность которой возрастала с прогрессом общества. С этим связана и другая закономерность — тенденция к расширению сферы распространения и влияния атеизма в процессе общественного развития. Атеистическая деятельность становилась более активной в периоды динамичного социально-экономического и политического прогресса общества.

Взаимоотношения атеизма с религией выражаются в такой закономерности, как изменение атеистической проблематики в соответствии с эволюцией религии. Это вовсе не означает несамостоятельности атеизма, которую стремятся приписать ему буржуазные идеологи, полагающие, что содержание атеизма целиком обусловлено религией. На разных этапах эволюции религии перед атеизмом встают конкретно-исторические задачи критики различных ее модификаций. Так, в период распространения политеизма атеизм обосновывает естественную причинность вещей, десакрализует понятие богов, подвергает критике идею бессмертия души в гуманистических целях снятия страха смерти. В эпоху господства монотеистических религий атеисты и вольнодумцы критикуют догматизм и авторитаризм религии, идею боговдохновенности священных книг, раскрывают противоречия в них, несостоятельность креационизма, эсхатологизма и т. д. Абельяр, Бруно, Толанд, французские материалисты, Фейербах, русские революционные демократы внесли огромный вклад в критический анализ монотеистических религий, подготовив почву для выхода атеизма на новые рубежи критики религии.

В настоящее время атеизм критически исследует «утонченные» формы религии, особенности религиозной философии, соотношение религии и других форм общественного сознания, религии и духовной культуры, изучает психологию веры, историю атеизма, решает проблемы атеистического воспитания. Данная закономер-

ность не исключает преемственности атеистических учений как фактора поступательного развития атеизма. Существует связь между этапами развития атеизма, отдельными атеистическими учениями: в них сохраняются проблематика, некоторые методы подхода к изучению религии и т. д. Атеистическая теория всегда имела стабильные элементы, такие, как идеи земного происхождения религии, несостоятельности религиозной картины мира, несотворенности мира и человека, поиски путей преодоления религии. Содержание некоторых идей могло меняться; так, установление зависимости возникновения религии от естественных и общественно-исторических причин выявило два подхода. Первый: причины возникновения религии — в человеческом сознании (страх, невежество, обман); второй: причины существования религии кроются прежде всего в обстоятельствах социального порядка, специфически преломленных в человеческой фантазии. Первый подход был присущ домарксовским атеистам; второй впервые осуществлен марксизмом, хотя отдельные его элементы существовали еще до марксизма (например, у Мелье, русских революционных демократов). Традиционные гуманизм и исторический оптимизм атеизма.

Важной особенностью, отличающей атеизм от других феноменов антирелигиозного сознания, является включенность атеистических учений в систему исторически конкретной формы философского материализма (открытого или скрытого материализма в виде деизма и пантеизма). С этим связана зависимость уровня научности и объективности атеизма от степени последовательности философского материализма. Так, учение о том, что религия есть порождение страха, обмана и невежества, могло появиться только на основе материалистического осмысления мира — впервые оно возникло у древних атомистов. Это учение содержало элементы объективной истины и способствовало дальнейшему развитию науки. Атомистический атеизм дал основания для критики мифологического учения о душе и загробной жизни, для утверждения тезиса о том, что человек — создатель своего счастья (Эпикур).

Когда же рассматривают атеизм, связанный с деизмом и пантеизмом, то обнаруживается следующее: чем менее пантеист или деист свободен от теологического груза, тем последовательнее он критикует религию, и наоборот. Воинствующий атеизм французских материалистов XVIII в., безусловно, связан с открытой, гораздо более последовательной формой их материализма и выражался не только

в нападках на церковь, но и в последовательном отрицании сверхъестественного, во всесторонней критике теологии, религиозной морали, в исследовании исторического развития религии. Однако идеалистический подход французских материалистов к общественным процессам обусловил предвзятость о религии как порождении главным образом сознания.

Подлинно научное знание о религии возможно только на основе диалектического материализма — именно этим обусловлены глубина, творческий потенциал научного атеизма. Принцип, полагающий в основе всех духовных явлений, в том числе и религии, материальную жизнь общества, на любом этапе развития человечества предписывает изучение бесконечно многообразной реальной жизни.

Атеизм вооружает знанием о сущности религии и путях ее преодоления, обоснованной критикой богословско-философской ее апологии. Он помогает постичь и развитие сознания в его трагических противоречиях, падениях и взлетах. Этим во многом определяются роль и место атеизма в истории духовной культуры.

* * *

¹ См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 422, 423.

² *Клибанов А. И.* Народная социальная утопия в России. Период феодализма. М., 1977, с. 85.

³ См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 17, с. 417.

⁴ *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии в двух томах, т. 1. М., 1975, с. 244.

⁵ См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 347.

⁶ См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 3, с. 39.

⁷ *Ницше Фр.* Антихристианин. СПб., 1907, с. 127.

⁸ См.: *Бердяев Н.* Философия неравенства. Париж, 1972, с. 12.

⁹ См.: *Кузнецов Ф. Ф.* Нигилисты? Д. И. Писарев и журнал «Русское слово». М., 1983; *Сухов А. Д.* Атеизм передовых русских мыслителей. М., 1980.

¹⁰ *Гольбах П.* Избранные произведения в двух томах, т. 1. М., 1963, с. 659.

¹¹ См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 415.

СВОБОДОМЫСЛИЕ И АТЕИЗМ В РАЗЛИЧНЫХ СФЕРАХ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ И ЗНАНИЯ



Как уже отмечалось, формы свободомыслия и атеизма различны. Не менее многообразны проявления их в сферах деятельности и знания. Существует атеизм, который можно рассматривать как «профессиональный» — целый ряд произведений, преимущественно философских по своему характеру, специально посвящен критическому осмыслению религиозного феномена, обоснованию безрелигиозного, атеистического мировоззрения. Но атеизм не сводится только к этому. Атеистические идеи, и в более широком плане — свободомыслие, встречаются и в произведении ученого — обществоведа или естествоиспытателя, и в стихотворении, поэме, прозаическом произведении и т. д. Нередко религии приходилось опасаться не только и не столько критики, сконцентрированной в сочинении, специально посвященном атеизму, сколько расфокусированной, но обступавшей ее с различных сторон и разъедавшей ее постепенно, но неуклонно. Но прежде чем перейти к рассмотрению различных сфер человеческой деятельности и знания, содержащих атеистический потенциал, нужно упомянуть о том устое, на котором вырастают и формируются материалистические и атеистические настроения, убеждения и идеи. Этим устоем является наивный реализм.

Наивный реализм

В. И. Ленин определяет наивный реализм в «Материализме и эмпириокритицизме» как «стихийно, бессознательно материалистическую точку зрения, на которой стоит человечество, принимая существование внешнего мира независимо от нашего сознания»¹. Наивный реализм — не какая-то осознанная концепция, оперирующая гносеологическими посылками и принципами. В теоретико-познавательном плане он весьма аморфен. Это убеждение, базирующееся не на рассуждениях, а на практике повседневной жизни. Основной гносеологический вопрос — вопрос об отношении материи и сознания — решается, причем в материалистическом, точнее, в наивно-материалистическом духе, но сам наивный реалист, принимающий такое решение, и не подозревает об этом; он подобен мольеровскому господину Журдену, который не знал, что говорит прозой. В. И. Ленин подчеркивал в этой связи и теоретическую недостаточность, и гносеологическую ценность наивного реализма — «обычного, нефилософского, наивного взгляда всех людей, которые не задумываются о том, существуют ли они сами и существует ли среда, внешний мир»².

Наивный реализм бытует в нижней сфере общественного сознания — общественной психологии, массовом сознании. Но от него нити тянутся и «наверх» — к общественной идеологии. К наивному реализму нередко апеллируют те или иные течения философского идеализма. Активно подчеркивал свое родство с ним, например, эмпириокритицизм. При этом используется стихийность, непоследовательность наивного реализма; не обходится дело и без искажения самой его сути. «Ссылка на «наивный реализм», — писал В. И. Ленин, — якобы защищаемый подобной философией, есть *софизм* самого дешевого свойства. «Наивный реализм» всякого здорового человека, не побывавшего в сумасшедшем доме или в науке у философов-идеалистов, состоит в том, что вещи, среда, мир существуют *независимо* от нашего ощущения, от нашего сознания, от нашего Я и от человека вообще»³.

Гораздо ближе к наивному реализму философский материализм. Связи между ними органичны. Раскрывая эти взаимосвязи, В. И. Ленин подчеркивал: ««Наивное» убеждение человечества *сознательно* кладется материализмом в основу его теории познания»⁴.

Нити от наивного реализма тянутся также к естественнонаучному материализму и атеизму. Естественнонаучный материализм и его неизменный спутник — естест-

веннонаучный атеизм теснейшим образом связаны с отраслями знания и оперируют научными понятиями. Философская же необоснованность сближает эти разновидности материализма и атеизма с наивным реализмом. **Свободомыслие и атеизм** Идейная концентрация наивного **народных масс** реализма приводит к возникновению свободомыслия и атеизма народных масс.

Это наименее изученные проявления свободомыслия и атеизма. Свои соображения о религии и атеизме народные мыслители излагали не только в устной форме. К настоящему времени найдено немало рукописных произведений народного свободомыслия и атеизма, которые хотя и не позволяют составить сколько-нибудь полное представление о народном мировоззрении, но все же дают возможность судить о его характере. Наиболее интересные из обнаруженных рукописей ныне публикуются.

Другой источник, дающий сведения об отношении к религии в среде народа, — так называемые граффити — надписи и рисунки, которые процарапывались на стенах церковных зданий (от итал. *graffiti* — выцарапывать). В средние века граффити приобрели широкое распространение. В русских церквях некоторые надписи процарапывались при внутренней отделке здания — для пояснения изображенного на фресках. Большая же часть граффити возникала стихийно — их делали во время богослужений. Церковь порицала подобные занятия, граффити стирались, но возникали новые. Те граффити, которые дошли до нашего времени, бережно сохраняются. По мнению специалистов, эти надписи и рисунки представляют «большой интерес для исследователей, являясь живым голосом народа»⁵.

Граффити полностью опровергают мнение о безраздельном господстве религии даже в средние века. Они воочию показывают, что и во время церковных служб не каждый, кто принимал в них участие, думал о божественном. Многие были заняты посторонним и «увековечили» свое присутствие на богослужении сделанными на стене шуточной надписью, рисунком, жалобой на утомительность обряда.

Очень ценны граффити в тех случаях, когда не хватает других исторических материалов. В частности, «при общей скудости и исчерпанности источников по начальным периодам истории нашей Родины древнерусские граффити приобретают особо важное значение. В своей совокупности граффити архитектурных памятников Древней Руси, как об этом можно судить по исследованию их в Софии

Киевской, несомненно могут быть причислены к важнейшим историческим памятникам»⁶. Велика их значимость и для анализа народного мировосприятия средневековой Руси.

Немалый интерес представляют и свидетельства об отношении народных масс к религии, оставленные религиозными писателями. В Новое время серьезные изъяны в религиозности стали обычным явлением. Но и в те времена, когда масштабы религиозности были особенно велики, тем не менее она не была безграничной. В ряде случаев ее пределы, хотя и не без сожаления, обозначены самими церковниками. Вот один из отрывков, относящийся к временам русского средневековья: «Видим ведь игрища утопанные, с такими толпами людей на них, что они дают друг друга, являя зрелище бесом задуманного действия, — а церкви стоят пусты; когда же приходит время молитвы, мало людей оказывается в церкви»⁷.

Масса рукописных материалов, многие из которых существовали в небольшом числе экземпляров, утрачена безвозвратно. Большой ущерб наносили пожары, войны; делало свое дело и время. Что же касается произведений, отрицавших религиозные представления или хотя бы неосознанных им, то такие произведения имели еще меньше шансов уцелеть, чем другие: они постоянно подвергались преследованиям со стороны идейных противников, и если бывали обнаружены, то зачастую уничтожались ими. Такая участь постигала сочинения, в которых излагались средневековые ереси, особенно ереси народные. Но отзвуки тех идей, которые пропагандировались еретиками, сохраняются все же в произведениях их оппонентов: опровергая эти идеи, они должны были подвергнуть их критическому разбору. О том, что думали, говорили и писали еретики, в частности еретики из народа, можно составить представление, если критически проанализировать пристрастное изложение их взглядов в произведениях их противников. При этом совершается реконструкция некогда опровергавшихся взглядов.

Немало «дел», которые еще недостаточно изучены, осталось в архивах инквизиции, церкви и полиции. В этих «делах» содержится значительное число материалов, дающих представление о народном свободомыслии и атеизме.

Все эти разнообразные источники в их совокупности и в сопоставлении друг с другом способны воссоздать историю народного свободомыслия и атеизма. Пока что воспроизведены отдельные ее сюжеты и этапы. Но и то,

что уже сделано, позволяет высказать некоторые общие суждения о народном свободомыслии и атеизме.

Произведения народных вольнодумцев отличаются от произведений писателей и философов, получивших профессиональную подготовку, в той мере, в какой все созданное на уровне массового сознания отлично от того, что создается на уровне специализированного, идеологического, профессионального сознания. В сочинениях народных вольнодумцев идейный материал изложен обычно не столь логично и последовательно, аргументация здесь ограничена, а мысли порой отрывочны. Но народные интересы выражены нередко более четко, чем это бывает у идеологов.

Впрочем, непреодолимых граней между двумя уровнями общественного сознания нет. Идеи, которые создаются идеологами, даже в тех случаях, когда распространение этих идей затруднено, проникают в массовое сознание. Есть немало свидетельств того, что мыслителям из народа были известны те или иные публикации, критиковавшие взгляды на религию.

Идеологи живут и действуют в определенной общественной атмосфере. Они не только формируют общественное мнение, но и сами испытывают его влияние. Поддержка, идущая «снизу», придает им силы. «...Философы, — писал в этой связи К. Маркс, — не вырастают как грибы из земли, они — продукт своего времени, своего народа, самые тонкие, драгоценные и невидимые соки которого концентрируются в философских идеях»⁸.

Философские Роль философских свободомыслия и атеизма в борьбе с религией велика, и то место, которое принадлежит им в общей истории свободомыслия и атеизма, весьма значительно. Иногда даже всю историю атеизма сводят к истории философского атеизма. И хотя это явное преувеличение, ведущая роль философских форм борьбы с религией, по крайней мере в теоретическом плане, несомненна. Философский атеизм и предвещающее его философское свободомыслие дали наиболее теоретически обоснованную критику религии.

Приоритет в критике религии также принадлежит этому проявлению свободомыслия и атеизма. Истинность религии впервые была поставлена под сомнение, когда она стала объектом критического рассмотрения в целостной, еще не дифференцированной философской науке древности. Впоследствии, после того как от первоначально единой науки стали — одна за другой — отмежевываться

различные научные дисциплины, философский материализм сохранял и усиливал изначально свойственный ему атеистический потенциал.

Традиции философской критики религии были усвоены и продолжены в марксистской философии. Диалектический и исторический материализм является ныне той теоретической основой, на которой развивается научный атеизм.

Естественнонаучный атеизм В «Материализме и эмпириокритицизме» В. И. Ленин осуществил глубокий анализ естественнонаучного, или, как он называл его, естественнoисторического, материализма (в то время термин «естественная история» являлся синонимом термина «естествознание»). В. И. Ленин определял естественнонаучный материализм следующим образом: «...стихийное, несознаваемое, неформленное, философски-бессознательное убеждение подавляющего большинства естествоиспытателей в объективной реальности внешнего мира, отражаемой нашим сознанием»⁹. В. И. Ленин показал, что даже в тех случаях, когда естествоиспытатель совершенно незнаком с учениями философского материализма, в своей собственной, специальной отрасли знания он весьма прочно, хотя и стихийно, стоит на материалистических позициях.

Естественнонаучный материализм не однороден, он имеет отчетливо видимые градации и явно тяготеет к двум полюсам. Один из этих полюсов — наивный реализм, и те разновидности естественнонаучного материализма, которые близки к нему, отличаются ярко выраженной гносеологической аморфностью. Другой — философский материализм, и разновидности, тяготеющие к нему, имеют тенденцию к постепенному изживанию свойственной им стихийности. В то же время естественнонаучный материализм — некое качественно определенное явление, отличное и от наивного реализма, и от сознательного, философского материализма. Характерная особенность его — тесная, неразрывная, хотя и стихийная связь материалистических убеждений естествоиспытателей с исследованием природы.

Естественнонаучный атеизм — одна из сторон естественнонаучного материализма. Будучи стихийным материалистом в научных исследованиях, естествоиспытатель, даже если он верующий, как правило, обходится здесь и без каких бы то ни было религиозных представлений. Но мало этого. Стремясь воссоздать подлинную картину мира, дать научное освещение вопросов, уже «решенных» в свя-

щенном писании и произведениях религиозных авторитетов, естествознание неизбежно приходит в столкновение с религиозной догмой. Естественнонаучные открытия приобретают атеистическую значимость. Вся история знания — это также и история борьбы естествознания с религией, и урон, который был нанесен в ходе этой борьбы религии, не менее значителен, чем тот, который был нанесен ей атеизмом философским.

Естественнонаучный атеизм в ходе истории изменялся, и изменения эти прежде всего состояли в том, что от простого противопоставления данных науки положениям религии он переходил к ее критике.

В процессе своего развития естественнонаучный атеизм в значительной части сближается с атеизмом философским. Постановка и решение кардинальных проблем (а они рано или поздно появляются в любой естественной науке) стимулируют теоретический поиск естествоиспытателя, обращают его к философии. При этом к определенному выбору философских идей естествознания склоняет как сам естественнонаучный материал, так и логика его рассмотрения, хотя, конечно, какая-либо предопределенность в этом случае отсутствует. В. И. Ленин отмечал *«неразрывную связь стихийного материализма естествоиспытателей с философским материализмом...»*¹⁰. Подобные тенденции особенно дают о себе знать в XIX и XX столетиях, когда естествознание окончательно преодолевает эмпирический уровень и теория завоевывает в нем прочное место.

Сближение естествознания с материалистической философией нашло воплощение в творчестве ряда ученых. Оставаясь естествоиспытателями, они активно обращаются к философии, своими трудами обогащают философское знание. Эти естествоиспытатели являются уже не стихийными, естественнонаучными материалистами и атеистами, а сознательными, философскими.

В XX в. сильна тяга представителей естествознания к марксистской философии. Стремление овладеть новыми философскими принципами стимулируется не только общественными позициями ученого, но и потребностями науки, которую он представляет. Современное естествознание вследствие достигнутого им высокого уровня, по образному выражению В. И. Ленина, *«рождает диалектический материализм»*¹¹. Поиск новой методологии закономерно приводит передовые силы естествознания к марксизму.

В СССР и других социалистических странах выросли

поколения ученых, мировоззрение которых является последовательно научным, диалектико-материалистическим. Составной частью этого мировоззрения является научный атеизм. Естествоиспытатели социалистических стран активно пропагандируют диалектический материализм, ведут научно-атеистическую работу. Немало ученых-марксистов имеется в настоящее время и в других странах.

Другие проявления критики религии Секуляризация осуществлялась под воздействием наук не только естественных, но и общественных. А так как ведущим в обществоведении на протяжении длительного времени оставалось историческое знание, то и антирелигиозные импульсы, исходящие от данного цикла наук, обозначаются по традиции как историческая критика религии. В процессе исторической критики религии, так же как и в естественнонаучном атеизме, был совершен переход от противопоставления данных обществоведения религиозной картине мира к обоснованию ее частичной или полной несостоятельности. Объектом обществоведения стала в итоге и религия.

С XIX в. религия основательно изучается историей и дисциплинами, смежными с ней и выросшими из нее, — этнографией и археологией. Этнографические исследования приблизили научную мысль к истокам религиозного сознания. Сопоставление религий народов мира, достигших разных уровней социального развития, давало возможность проследить весь исторический путь, который был пройден религиозным сознанием. О прошлом религии немало сведений дали также разнообразные исторические источники, и в их числе археологические находки.

Исторические дисциплины опровергли теологическую версию об изначальности монотеизма и показали развитие религии от простого к сложному, выявили ее историю как естественный процесс, которому свойственны последовательность прохождения тех или иных этапов, смена одних форм другими, преемственность в их развитии.

Постепенно складывалась научная история религии, достижения которой были усвоены и продолжены на новой основе марксистской школой истории религии.

Религия подвергалась также критике во многих произведениях литературы и искусства. Антирелигиозные идеи высказывались в поэзии и прозе, на подмостках сцены, были наглядно представлены в графике и живописи. Атеистическое направление в литературе и искусстве занимает существенное место в истории атеизма. Конечно, по глубине рассмотрения тех или иных религиозных явле-

ний художественные произведения не могут идти в сравнение со специальным исследованием, критически анализирующим религию в философском аспекте. Но пропаганда атеизма с помощью литературы и искусства осуществляется весьма эффективно, нередко более эффективно, чем даже через философскую публицистику.

* * *

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 56.

² Там же, с. 63.

³ Там же, с. 65.

⁴ Там же, с. 66.

⁵ *Высоцкий С. А.* Средневековые надписи Софии Киевской (по материалам граффити XI—XVII вв.). Киев, 1976, с. 263.

⁶ *Высоцкий С. А.* Древнерусские надписи Софии Киевской XI—XIV вв., вып. 1. Киев, 1966, с. 140.

⁷ Повесть временных лет, ч. 1. Текст и перевод. М.—Л., 1950, с. 314.

⁸ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 105.

⁹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 367.

¹⁰ Там же.

¹¹ См. там же, с. 332.

ГЛАВА 2

СВОБОДОМЫСЛИЕ И АТЕИЗМ В ДРЕВНОСТИ

1

СКЕПТИЦИЗМ В ДРЕВНЕМ ЕГИПТЕ



В Северной Африке, в бассейне Нила, в 3-м тысячелетии до н. э. возникло одно из первых классовых обществ — древнеегипетская рабовладельческая деспотия, господствующей идеологией которой была религия.

Античные авторы вслед за «отцом истории» Геродотом, посетившим Египет, считали жителей долины Нила самыми благочестивыми на земле. Следуя этой традиции, римский автор Элиан (III—II вв.) писал, что никто из египтян не был атеистом, не сомневался в божественном попечении над людьми, никто не утверждал того, чему учили Эвгемер, Диоген, Диагор или Эпикур¹.

Взгляд о полном отсутствии у древних египтян скептического отношения к их верованиям был распространен

вплоть до первой четверти XX в. Под влиянием публикаций найденных древнеегипетских текстов и их исследований подобные воззрения были пересмотрены. Большая заслуга в этом принадлежит советским ученым В. В. Струве, Ю. П. Францеву, М. Э. Матье, доказавшим, что как ни велико было господство религии в Древнем Египте, но и там имелись элементы свободомыслия. Советский историк В. И. Авдиев писал, что, несмотря на то что в Древнем Египте религия играла такую большую роль в жизни народа, она не смогла целиком подавить свободную мысль человека. Жизненный опыт, социальное неравенство должны были вызвать сомнение в том, чему учили жрецы. Пытливая мысль развивалась, несмотря на господство религиозно-магического мировоззрения.

Зарубежные египтологи Р. Вильямс, Б. Стринкер согласились с мнением академика Ю. П. Францева о том, что в Древнем Египте возник скептицизм в отношении веры в загробный мир. Американский египтолог Р. Антес отмечал, что в 1300 г. до н. э. многие египтяне были настроены весьма скептически, а в светских литературных памятниках той поры отражен слегка саркастический подход к мифам, напоминающий ироническое изображение богов у Гомера. Историк религии профессор Чикагского университета М. Элиаде писал о скептицизме в Древнем Египте: «Падение всех традиционных институтов отражается в появлении агностицизма и пессимизма, в возвышении наслаждения... Если фараон больше не ведет себя как воплощенный бог, то все становится сомнительным, прежде всего смысл жизни и реальность загробного существования». В Древнем Египте появляются произведения, характерные для многих стран древнего мира, переживших «кризисы отчаяния», вызванные «разрушением традиционных ценностей»². Дж. Трувер указывал на существование у египтян воззрений, подвергающих сомнению традиционные верования³.

Сомнения, заключающие в себе элементы отрицания каких-то религиозных верований и обрядов, возникли в Нильской долине, по-видимому, уже в период разложения первобытнообщинного строя, о чем можно предполагать, исходя из существования элементов скептицизма в фольклоре африканских племен и народов⁴.

Зарождение научных знаний В результате развития орошаемого земледелия, скотоводства, ремесла, строительного дела и других видов трудовой деятельности складывалось рационалистическое отношение к природе. Вера в могущество магии постепенно подтачивалась

практическим опытом и повседневными наблюдениями. Возникновение зачатков науки было обусловлено производством, необходимостью постоянно учитывать и предвидеть смену времен года, вычислять периоды разлива Нила.

Далеко не все древнеегипетские знания имели религиозно-магическую оболочку. В математических папирусах нет следов магии. В Московском математическом папирусе, относящемся к Среднему царству, но переписанном с более древнего текста, например, приводятся решения таких сложных задач, как вычисление объема усеченной пирамиды, определение площади поверхности полушария. Ю. П. Францев пришел к выводу, что в древнеегипетских представлениях о земле содержится мысль об ее объемном характере, что она плавает в океане, окруженном «верхним» и «нижним» небом⁵.

Обычно виновниками болезней считались злые духи, проникавшие в тело человека, для освобождения от которых требовалось произнесение заклинаний. Но наряду с колдовскими рецептами существовали и рациональные, например применение бычьей печени (содержащей в изобилии витамин А) для лечения куриной слепоты; употребление клещевины, содержащей касторовое масло, при желудочных заболеваниях. Из десяти известных основных медицинских папирусов наиболее проникнут магией Лондонский папирус № 10059, в котором из 61 рецепта 36 колдовских. В остальных папирусах магических рецептов меньше, а рациональных способов лечения больше.

Академик В. В. Струве писал: «...врачи долины Нила были первыми, кто пытался преодолеть магическое мировоззрение, мертвящее мысль и волю человека... В ряде египетских медицинских папирусов мы находим свидетельство существования замечательного учения, названного «Тайна врача — знание хода сердца и знание сердца». Это первый засвидетельствованный в истории человечества проблеск общей научной теории о возбудителе болезни. Он устанавливает, что основной причиной болезней человеческого организма является изменение системы кровеносных сосудов, связанной с сердцем, а не чары магов и ведьм и силы злых духов»⁶. В хирургическом папирусе Эдвина Смита, относящемся к Новому царству, описываются 48 видов травм и способы рационального лечения их. Оценивая эти сведения, Струве отмечал, что в папирусе «запечатлено одно из замечательнейших открытий, которое когда-либо было сделано в науке,— по-

вреждения мозга влекут за собой болезненное состояние других частей тела»⁷.

Одновременно с возникновением зачатков научных знаний формировались неосознанные, наивные, но в своей основе материалистические, стихийные воззрения на природу. В Древнем Египте в мифологической форме был поставлен вопрос о материальной первооснове природных явлений: сотворение мира происходит само собой, а не вследствие воли творца. «...Хаотическая материя породила мир сам собой, без вмешательства демиурга: из первобытных вод выступила суша в виде холма, на котором позже был основан Гермополь»⁸. В главе 17 «Книги мертвых» говорится: «Кто великий бог, сам пришедший в бытие? Он вода, он Нун, отец богов». Ю. П. Францев писал, что «на стене одного из залов храма в Карнаке (время Сети I) читаем: «Прохладная вода, которая в стране этой, которая произвела все вещи, живущие, и из которой выходят все вещи». В этом тексте дело идет о самой воде, а не о мифологическом образе или олицетворении воды»⁹. Приведенное воззрение стоит на грани между мифом и тем наивным, «первоначальным стихийным материализмом»¹⁰, который Ф. Энгельс отметил у ионийских философов. Плутарх писал, что Фалес взял идею о воде как основе всего существующего именно у египтян.

**У истоков древнего
свободомыслия** В Древнем Египте возникает отделение права и морали от магических табу. Несмотря на то что древнеегипетское искусство было часто связано со жречеством и храмами, в нем появляются произведения, свободные от их влияния. Величайшим достижением искусства древних египтян был скульптурный реалистический портрет. Как указывала Р. И. Рубинштейн, «вопреки ограничениям строго регламентированных канонов и установлениям религии ваятели сумели воплотить в своих творениях духовную жизнь человека, передать восхищение его красотой, его внутреннюю жизнь, выразить радость бытия»¹¹. По изображениям и надписям отдельных гробниц предполагают, что наряду с мистериями, разыгрывавшимися жрецами во время религиозных праздников, были и светские театральные представления.

В древнеегипетской литературе не только большое число религиозных сочинений, но и произведения различных светских жанров — дидактические сборники изречений, сказки, повести, любовная лирика. Сторонниками секуляризации фольклора и литературы были прежде всего образованные и любознательные писцы.

Возможно, что демифологизация возникла среди жречества. М. А. Коростовцев писал: «...среди египетских жрецов были несомненно очень одаренные и умные, и именно такие лица с течением времени не могли не ощущать сначала и не понимать потом, что между накопленными эмпирическим путем знаниями и чисто религиозным мировоззрением имеются противоречия. Такое расхождение не могло не привести к зарождению скептицизма в отношении установившихся религиозных воззрений, а потом и к попыткам обобщений эмпирически накопленных знаний уже не на религиозной основе, а на базе их рационального рассмотрения»¹². Некоторые жрецы пытались рационалистически пересмотреть и отбросить то, что уже осознавалось как нелепость. Б. А. Тураев писал, что жрецы запутались в учении о заупокойной участи людей и это не могло не принести свои плоды. Зачем заупокойные дары, если умерший — на попечении верховного бога и сам к тому же стал Осирисом? К чему магические заклинания при справедливом суде?¹³

Скептицизм к традиционным верованиям возникал в Древнем Египте и в связи с поборами жрецов. Еще в XX в. до н. э. в одном из текстов говорилось, что бог Атум сказал богу Нуну: «Я плаваю в воде, очень усталый, потому что люди ленивы (в приношении жертв)»¹⁴. В «исповеди отрицания», произносимой умершим на суде Осириса, записанной в 125-й главе «Книги мертвых», видно, каковы были обычные нарушения жреческих предписаний: «Я не истощал припасы в храмах. Я не портил хлеба богов... Я не ловил в силки птицу богов. Я не ловил рыбу богов в прудах ее... Я не гасил жертвенного огня в час его. Я не пропускал дней мясных жертвоприношений. Я не распугивал стада в имениях бога»¹⁵.

Некоторые тексты эпохи Среднего царства содержат идеи, в которых ставится под сомнение заупокойный культ. Наиболее знаменитый из них — так называемая «Песнь арфиста», дошедшая до нас в двух записях XIV в. до н. э. — на стене гробницы царского скульптора Паатонемхеба и на папирусе «Харрис-500». Однако текст песни древнее. Как свидетельствует папирус «Харрис-500», он является «песнями, которые в гробнице царя Интефа провозгласного, которые перед арфистом», т. е. текст песни был вырезан на стене гробницы царя Интефа перед изображением исполнявшего ее певца. Исследователи считают, что песня была сочинена в период царствования царя XI династии Интефа, еще в XXII — XXI вв. до н. э. В переводе М. Э. Матье она звучит так:

...Тела исчезают и переходят, и другие приходят (на смену)
 со времен предков,
 Покоятся боги (т. е. цари.— *М. Ш.*), бывшие прежде, в своих
 пирамидах,
 Погребены мумии и духи в своих пирамидах.
 Строившие гробницы — их мест больше нет.
 Что же случилось с ними?
 ...Разрушены их стены, и мест этих (т. е. гробниц.— *М. Ш.*)
 нет, как не бывало!
 Никто не приходит оттуда,
 Чтобы рассказать — что же с ними,
 Чтобы рассказать о их пребывании,
 Чтобы ободрить наши сердца...
 Возвеселись же, да забудет твое сердце, что и тебя прославят,
 Следуй сердцу твоему, пока ты жив,
 Возложи мирру на свою голову,
 Оденься в тонкие ткани,
 Умашайся прекрасными настоящими мазями богов,
 Умножай еще более свои наслаждения,
 Не давай своему сердцу огорчаться,
 Следуй желанию его и благу твоему,
 Совершай свои дела на земле, согласно велению
 твоего сердца,
 И не печалься, пока не наступит день плача по тебе, —
 Не слушает жалоб тот, чье сердце не бьется,
 И плач не вернет никого из могилы.
 Итак, празднуй радостный день и не печалься,
 Ибо никто не уносит добра своего с собою
 И никто из тех, кто ушел туда,
 Еще не вернулся обратно!¹⁶

В «Песне арфиста» противопоставлены разум, практика и опыт человека религиозной вере в загробную жизнь, в ней нет упоминания о суде Осириса, воздаянии и воскресении, отвергается заупокойный культ, признается бессмысленность строительства гробниц и приношений мертвым.

«Песнь арфиста» сопоставляют с другими древнеегипетскими памятниками, содержащими следы скептического отношения к загробной жизни. В противоположность жреческим обещаниям: «Ты восходишь к небу и получаешь яства бога мертвых и жертвы владыки некрополя», «Ты получаешь все то, что дается на земле» — на одной из гробниц написано: «Что наступает после смерти, приносит страдания, ты лишен всего, что тебе принадлежало на земле», «Белый миг, когда видят луч солнца, стоит больше вечности и господства над царством мертвых»¹⁷. В одной заупокойной автобиографической надписи, относящейся к эпохе эллинизма, жена обращается к мужу: «О брат, супруг, друг, не уставай пить и есть, напивайся, наслаждайся любовью, празднуй, следуй желанию сердца день и ночь. Весь Запад — страна сна, тя-

гостного мрака; это место спящих в своих мумиях, не пробуждающихся, чтобы видеть своих братьев, своих отцов и матерей, забыло сердце и жен и детей»¹⁸.

М. Э. Матье сообщает о большом числе памятников, в которых жрецы пытались полемизировать с «Песней арфиста». В одной из песен арфистов из гробницы жреца бога Амона Неферхотепа говорится: «Слышал я эти песнопения, которые в древних гробницах, то, что они повествуют, восхваляя (жизнь) на земле и умаляя некрополь. Для чего же это так поступать с землей вечности, праведной и справедливой, не имеющей страха? Для нее отвращение — мятеж»¹⁹.

В XXII — XXI вв. до н. э. была написана «Беседа разочарованного со своим духом», предвосхитившая своей формой диалоги Платона. Это произведение — изложение спора страдальца, мечтающего о самоубийстве, со своей душой «ба».

«Разочарованный» недоволен деспотической властью фараона и аристократии, тем, что люди грабят и убивают друг друга, алчностью и жадностью, которая одолела всех, отсутствием справедливости и торжеством зла. Дух рисует «разочарованному», что ждет его после смерти: «Если вспомнишь ты о погребении — это горе, это вызывание слез, это огорчение людей. Это изгнание человека из его дома... Не выйдешь ты больше наружу, чтобы увидеть солнце! Строившие же из гранита, воздвигавшие в пирамиде залу, прекрасную искусной работой, — когда строители стали богами (т. е. умерли) — жертвенники их пусты, как и у бедняков, умерших на дамбе без близких: река взяла их конец, так же как и солнце, и с ними беседуют прибрежные рыбы... Проводи веселый день, забудь печаль!..»²⁰

Такое назидание души — полная противоположность жреческому учению о жизни человека после смерти. В папирусе ничего не говорится о том, что брненное тело разрушится, а душа бессмертна, — участь души и тела одинакова. Ю. П. Францев считает, что в заключительных словах «Беседы», когда дух говорит: «...я опущусь после того, как ты успокоишься, и будет нам одно место», содержится намек на философию, которая в более позднее время была связана с именем Эпикура, о ком Данте сказал: «Учения которого гласят, что с телом дух погибнет безвозвратно»²¹.

В папирусе конца 2-го тысячелетия до н. э. говорится, что пирамиды не могут обеспечить бессмертие, но авторы мудрых писаний бессмертны — люди помнят их имена,

изучают их труды. «А ведь они не делали себе пирамид из меди с надгробными плитами из железа... Книги поучения стали их пирамидами, тростниковое перо — их ребенком, поверхность камня — их женой... И для них (тоже) были сделаны двери и залы, но они развалились. Их жрецы ушли, их плиты покрылись прахом, их молельни забыты. Но их имена произносятся из-за писаний, которые они сотворили, ибо они были прекрасными, и память того, кто их создал, пребывает вовеки. Полезнее книга, чем надгробие, чем крепко поставленная стена... Человек погиб, и тело его стало прахом, и все его близкие умерли, но вот писания делают то, что вспоминается он в устах чтеца, ибо полезнее свиток, чем дом строителя, чем молельня на Западе!»²²

Не сохранились памятники, в которых излагаются воззрения простых тружеников, хотя в «Поучении Птахотепа» восхваляются не премудрости жрецов, а хорошие речи, которые редки, как драгоценные камни, и найти их можно в устах несчастных и обездоленных.

Западногерманский историк Г. Рёдер писал, что египтянин часто сталкивался с торжеством и безнаказанностью «злых» по отношению к «добрым» и это внушало ему сомнение в справедливости богов²³. Надпись в одной из гробниц гласит: «Никто не приходит на помощь несчастным...»²⁴

В «Книге Коровы» содержится миф об истреблении части людей богиней Хатор за то, что они взбунтовались против бога Ра: «...сказал Ра Нуну: «Бог старейший, из которого я произошел! Боги-предки! смотрите,— люди, созданные из моего глаза, замыслили злые дела против меня»»²⁵.

История о споре Гора с Сетом (XII в. до н. э.) — откровенная сатира на священные мифы и мистерии. Эти боги судятся из-за наследства Осириса. Тяжба длится 80 лет. Обезьяноподобный бог Бабаи, член суда, оскорбляет бога Ра-Харахте: «Пуст твой храм», от чего Ра приходит в ярость. Когда Осирис в своем письме похвалится, что сотворил ячмень и полбу, чтобы питать богов, Ра-Харахте возражает ему: «Если бы тебя и не бывало и если бы ты и не родился, ячмень и полба все равно были бы!»²⁶ В одном из папирусов имеются сатирические рисунки, среди которых — первые в мире карикатуры на жрецов: шакалы с пастушьими сумками пасут коз, а кошки — гусей.

Разочарование в религии усиливается во времена социальных потрясений, когда люди, видя крушение прежних устоев, теряют веру в вездесущность бога и от-

кровенно заявляют, как свидетельствует Ипусер: «Воистину человек ожесточенный говорит: «Если бы я знал, где бог, то я бы принес ему жертву»».

«Речения Ипусера» описывают восстание 1750 г. до н. э., когда жизнь перевернулась, «подобно гончарному кругу», бедные и богатые поменялись местами. Нищие захватили земли знати и стали делить их, присвоили себе скот. «Каждый город говорит: «Да будем мы бить сильных [имущих] среди нас». Ипусер рассказывает, что была разрушена судебная палата, «свитки законов» выброшены, «бедные люди достигли положения Эннеады». Эннеада — судебный трибунал из девяти богов, который судит в день смерти сильных людей за их преступления против слабых, т. е. в результате восстания суд над знатыми и богатыми оказался перенесенным из потустороннего мира на землю. Многие перестали соблюдать погребальные обряды: «...те, которые лежали в месте бальзамирования, они кинуты на высоты. Тайны бальзамировщиков раскрыты». Люди освободились от веры в амулеты и перестали чтить священных животных: «Отсутствуют амулеты благополучия... Разве надо преследовать крокодила и разрезать его?» Восставшие в своем гневе не пощадили святыни: «То, что скрывала пирамида, то стоит теперь пустым (гробница царя)». Ипусер жалуется, что во время восстания храмы богов опустели, жертвы перестали приноситься. Он призывает к восстановлению культа, к совершению жертвоприношений²⁷.

В 1200 г. до н. э. в Египте произошло большое восстание. В Британском музее хранится папирус, найденный на западной окраине Фив, в котором содержится его описание. В нем говорится, что в то время «боги были приравнены людям и не совершались жертвоприношения в храмах»²⁸. Если понимать приведенные слова так, что восставшие считали богов людьми, а потому не приносили им жертвы, то это воззрение близко к учению Эвгемера (IV — III вв. до н. э.).

Таким образом, сохранились сведения о существовании в Древнем Египте критического отношения к традиционным религиозным верованиям. Безусловно, таких сведений было бы значительно больше, если бы не нетерпимость жрецов, жестоко истреблявших следы свободомыслия. Это древнее свободомыслие — скептицизм, но, конечно, еще не философский скептицизм, подобный скептицизму Карнеада из Кирены, выдвигавшему в качестве основного принципа философии сомнение. Древнеегипетский скептицизм — это сомнение в истинности

некоторых религиозных представлений и обрядов. Ю. П. Францев назвал его «зачатками» или «зародышами» свободомыслия²⁹.

Народ, населявший долину Нила, имел большие достижения во многих областях сельскохозяйственного производства, ремесла, им был открыт алфавит, изобретены письменность, писчий материал — папирус — предшественник бумаги, накоплены знания. В области духовной культуры зарождались реалистический и рационалистический подход к действительности, здравые суждения о мире. О древнеегипетских мыслителях-скептиках можно сказать словами из «Прославления писцов»:

Они ушли,
Имена их исчезли вместе с ними,
Но писания заставляют
Вспомнить их³⁰.

* * *

¹ *Aelianus*. *Varia historia*, II, XXXI. Halal, 1772, p. 54.

² *Eliade M.* *A History of Religious Ideas*, vol. I. From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries. University of Chicago Press, 1978, p. 102—103.

³ *Thrower J.* *The Alternative Tradition. Religion and Refection of Religion in the Ancient World*. Mouton. Publishers, 1980, p. 248.

⁴ *Radin P.* *Primitive Man as Philosopher*. New York, 1927, p. 375—384.

⁵ См.: *Францев Ю.* К эволюции древнеегипетских представлений о земле.— *Вестник древней истории*, 1940, № 1, с. 47.

⁶ *Культура Древнего Египта*. М., 1976, с. 12.

⁷ Там же.

⁸ Там же, с. 192.

⁹ *Францев Ю. П.* У истоков религии и свободомыслия. М.— Л., 1959, с. 541.

¹⁰ См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 142, 502.

¹¹ *Культура Древнего Египта*, с. 410.

¹² Там же, с. 429.

¹³ См.: *Тураев Б. А.* *История Древнего Востока*, т. I. Л., 1936, с. 231.

¹⁴ Цит. по: *Мифология древнего мира*. М., 1977, с. 93.

¹⁵ *Поэзия и проза Древнего Востока*. М., 1973, с. 71.

¹⁶ *Матве М. Э.* Из истории свободомыслия в Древнем Египте.— *Вопросы истории религии и атеизма*. Сборник статей, вып. III. М., 1956, с. 381—382. В книге «Поэзия и проза Древнего Востока» опубликован художественный перевод Анны Ахматовой (М., 1973, с. 100—101).

¹⁷ *Культура Древнего Египта*, с. 219.

¹⁸ Цит. по: *Тураев Б. А.* *История Древнего Востока*, т. II. Л., 1935, с. 231—232.

¹⁹ Цит. по: *Матве М. Э.* Из истории свободомыслия в Древнем Египте.— *Вопросы истории религии и атеизма*. Сборник статей, вып. III, с. 394—395.

²⁰ Там же, с. 384.

²¹ См.: *Францев Ю. П.* У истоков религии и свободомыслия, с. 527—528.

²² Цит. по: *Матве М. Э.* Из истории свободомыслия в Древнем Египте.— *Вопросы истории религии и атеизма*. Сборник статей, вып. III, с. 398—399.

²³ Roeder G. Volksglaube im Pharaonenreich. Stuttgart, 1952.

²⁴ Культура Древнего Египта, с. 195.

²⁵ Матье М. Э. Древнеегипетские мифы. М.—Л., 1956, с. 86.

²⁶ Там же, с. 111.

²⁷ См.: Хрестоматия по истории Древнего Востока, ч. I. М., 1980, с. 42—49.

²⁸ Там же, с. 111.

²⁹ См.: Францев Ю. П. У истоков религии и свободомыслия, с. 513—548.

³⁰ Поэзия и проза Древнего Востока, с. 104.

2

СВОБОДОМЫСЛИЕ В ДРЕВНЕЙ МЕСОПОТАМИИ



Общие замечания Говорить о подлинном свободомыслии в Шумере и Вавилонии затруднительно по нескольким причинам: во-первых, употребление этого термина предполагает такой уровень индивидуального спекулятивного мышления, какого древняя Месопотамия, по-видимому, не знала. Во-вторых, свободомыслие подразумевает существование противостоящей ему «ортодоксии», какой-то «официальной догмы», обязательной для всех. Этого, насколько известно, в Месопотамии тоже не было. Древневосточным религиям и идеологиям вообще были, как правило, чужды догматизм и сознание собственной исключительности.

В позднюю эпоху, когда на территории Месопотамии складывались крупные государственные образования,

«официальная идеология» (идеи и взгляды, исходившие от царского двора и, быть может, важнейшего столичного храма) пронизывала далеко не все слои населения и — главное — в принципе не отрицала отличных от нее представлений, концепций и построений, связанных с иными почитаемыми религиозными центрами или местными традициями. Ранее, во времена мелких «номовых» государств (до середины 3-го тысячелетия до н. э.), «официальные идеологии» соседствующих шумерских общин при всем своем типологическом сходстве внешне могли заметно расходиться, что, однако, не мешало современникам признавать их право на существование.

В условиях такого своеобразного духовного и интеллектуального плюрализма правомерность употребления термина «свободомыслие» может казаться не бесспорной. Не следует забывать также и о том, что сведения о литературе и «философской» мысли древнего Двуречья очень неполны, отрывочны и часто не позволяют решить вопрос, представляет ли собой то или иное неожиданное, нестандартное суждение, встретившееся в клинописном тексте, проявление индивидуальной независимой мысли или же отзвук какой-то неизвестной еще традиции.

В научной литературе древнемесопотамская цивилизация нередко предстает как некое единое целое. На деле картина была куда сложнее. В Месопотамии на протяжении ее трехтысячелетней истории сосуществовали и последовательно сменяли друг друга многочисленные разнотнические культуры — шумерская, аккадская, аморейская, ассирийская и пр. В данном контексте, однако, важны не столько конкретные различия между ними, сколько то, что внутри каждой из них было два пласта, собственно две культуры; иногда их определяют как «народную» и «элитарную». По существу же речь здесь должна скорее идти о сосуществовании двух принципиально различных типов культуры — культуры *первобытной* и *древней*.

Первобытная культура — бесписьменная статичная культура традиционных охотников, пастухов и земледельцев; типичная ее *фигура* — полудикий житель глухого поселения. *Культуру древности* классически воплощают и представляют шумерский или вавилонский ученый-писец и чиновник-бюрократ. Культура древности в известном смысле стоит ближе к культуре наших дней, чем к современной ей первобытной. Своим происхождением культура древности обязана становящейся государственности, урбанизации, сложной социальной дифференциации обще-

ства; она связана с появлением письменности, новых форм хранения-передачи информации и обучения, с возникновением новых видов деятельности и характеризуется новым складом мышления, новым типом сознания.

Первобытная культура постоянно «ионизировалась», подвергалась преобразующему воздействию со стороны культуры древних городов, но тем не менее благополучно сохранилась до конца периода древности и даже пережила его. Различные группы населения испытывали это воздействие в разной степени. Проникающая сила культуры древности (средства и возможности ее распространения) не была всеобъемлющей: отдельные районы страны, многие народности, племена и социальные группы оказывались практически не затронутыми ею. Такое положение наблюдалось и в Новое время, когда радиация господствующей культуры была несравненно интенсивнее.

Свободомыслие В традиционном бесписьменном на «жизненном уровне» обществе свободомыслие проявляется двояко: на уровне поведения (поступки, идущие вразрез с установившимися нормами) и на уровне суждений, не поднимающихся, впрочем, до целостной системы взглядов (высказывания и оценки, не совпадающие с принятыми в данном коллективе взглядами и представлениями).

Первобытная, или «народная», культура Месопотамии была устной; о древнемесопотамском фольклоре можно судить по записям, сделанным представителями «элитарной» культуры, но следует помнить, что тексты, бытующие устно, и те же тексты, записанные в ознакомительных, учебных или иных целях, представляют собой явления разного порядка. Тем не менее клинописные документы проливают свет и на культуру более отсталой части населения Месопотамии.

В традиционном обществе нестандартные идеи редко высказываются открыто и еще реже письменно фиксируются. Вот почему в клинописных текстах можно указать, пожалуй, лишь на одну предположительно «народную» загадку, выдающую по меньшей мере безразличное отношение говорящего к дворцу: «Прибавится — [никто] не богатеет, уйдет — [никто] не обеднеет. [Что такое? Ответ:] имущество царя». Впрочем, и здесь нельзя с уверенностью сказать, является ли это проявлением индивидуальной мысли или отношением, характерным для каких-то определенных, возможно широких, слоев общества.

Несравненно чаще несогласие с общепринятыми представлениями и нормами морали, не находя словесного

оформления, реализовывалось в поведении людей. Древне-месопотамские юридические тексты сообщают о всевозможных поступках, подразумевающих дерзновенное пренебрежение отдельных индивидов к традиционным ценностям, законам и общественной морали. Особенно интересны случаи нарушений ритуальных и религиозных запретов, что было не столь уж редким явлением в повседневной жизни обитателей Месопотамии. Надписи на межевых камнях содержат ужасные проклятья по адресу тех, кто попытается незаконно изменить границы владений в свою пользу. Тем не менее смельчаков, решавшихся на это, судя по всему, находилось предостаточно. При заключении договоров и сделок часто давались торжественные клятвы, божественные кары должны были обрушиться на голову нарушителя. Слишком многих, однако, эти угрозы не останавливали, и клятвопреступление было весьма распространенным явлением на всем Ближнем Востоке (особенно в Урарту).

Поразительный пример пренебрежения ко всем мыслимым божественным и человеческим проклятьям и наказаниям — ограбление могил, практиковавшееся в древности почти повсеместно. Сегодня трудно представить, что значило тогда решиться на подобное святотатство: человек преодолевал не просто «технические препятствия», главное — нужно было побороть в себе страх перед могучими таинственными силами, охраняющими усопших. Об ограблении могил в древней Месопотамии из текстов известно очень мало, но археологические данные позволяют думать, что гробокопатели встречались и среди шумеров, вавилонян и ассирийцев. Правда, в Месопотамии гробокопательство, пожалуй, не носило столь кощунственного характера, как в Египте, где грабители иной раз посягали на самое божество — мумии фараонов. Зато в клинописных источниках постоянно говорится о покушениях на храмовое имущество, т. е., по тогдашним представлениям, на имущество бога. От старовавилонского времени (XIX — XVI вв. до н. э.) сохранился любопытный протокол разбирательства дела о краже одеяния и головной повязки у божества, т. е. у культовой статуи, находившейся в храмовом святилище. Некто украл наряд богини Нинмарки, покровительницы правосудия, в храме которой происходили заседания суда; в одежду вор вырядился сам, а головную повязку обменял на финики.

Известно, что кощунственные действия порой сопровождались особыми ритуалами, своего рода «контрмагией», которая должна была предотвратить последствия

нарушения освященных временем запретов и установлений. Однако в экстремальных случаях вроде описанного выше преступник едва ли мог рассчитывать на то, что его заклать будет достаточно, чтобы отвести гнев божества.

Причины нарушения ритуальных и религиозных запретов, по-видимому, лежат в области материальных интересов людей. Именно под давлением обыденных житейских потребностей, практических нужд и интересов шумеры и вавилоняне, преследуя определенные материальные и иные выгоды, пренебрегали принятыми нормами поведения, проявляли скептицизм, а в отдельных случаях приходили к отрицанию традиционных представлений о богах, о святости и незыблемости общественных установлений.

**Скептицизм
в месопотамской
словесности**

Однако, если бы все древнемесопотамское вольнодумство сводилось только к ограблению могил, воровству и святотатству, о нем едва ли стоило бы и говорить. К счастью, сохранились тексты, позволяющие утверждать, что свободомыслие в древней Месопотамии существовало не только на уровне практического действия, но и на уровне мышления.

Древняя Месопотамия, как, по-видимому, и весь древний Ближний Восток (включая Урарту), не знала философии в подлинном смысле слова. Это, конечно, не означает, что шумеры и вавилоняне не задумывались над важнейшими проблемами жизни; однако склад мышления вавилонян резко отличался от склада мышления эллинов, создавших подлинную философию, и это проявилось в характере, содержании и форме дошедших до нас текстов.

Шумеро-вавилонская литература «философского» толка (так называемая литература премудростей) состоит из поучений, наставлений, сборников пословиц, ученых диалогов-споров и дидактических поэм. Древнейшие ее образцы восходят к середине 3-го тысячелетия до н. э., а самые поздние тексты относятся к концу I в. до н. э. Часть текстов (пословицы, возможно, некоторые поучения) представляет собой запись фольклорных произведений, другие изначально возникли как авторские письменные сочинения («Поэма о невинном страдальце» и пр.). В столь разнородных и разновременных текстах неизбежно расхождение при оценке тех или иных явлений. В целом, однако, рассматривая вавилонскую литературу премудростей, да и другие тексты, трудно отделаться от впечатления, что в главном месопотамская мысль на протя-

жении тысячелетий оставалась неизменной: идеи и концепции, сложившиеся к концу 3-го тысячелетия до н. э., сохраняются без каких-либо радикальных перемен до эллинистической эпохи. Тем интереснее представляются встречающиеся в нескольких авторских сочинениях высказывания, которые ставят под сомнение самые основы древнемесопотамского мировоззрения.

Едва ли у кого-либо вызовет возражения мысль о том, что представления о смерти и посмертной судьбе человека во многом определяют ориентиры поведения людей, шкалу ценностей, принятую в том или ином обществе. Шумеры, как и вавилоняне и ассирийцы, считали, что после смерти человека ожидает жалкое прозябание в преисподней без надежды на воскресение или новое рождение. Богатые и бедные, злодеи и праведники по смерти оказываются в одинаково безрадостном положении. Умерший отправлялся в дом мрака, жилище Иркаллы:

В дом, откуда вошедший никогда
не выходит,
В путь, по которому не выйти обратно,
В дом, где живущие лишаются света,
Где их пища — прах и еда их — глина,
А одеты, как птицы, — одеждою крыльев,
И света не видят, но во тьме обитают,
А засовы и двери покрыты пылью!¹

Не удивительно, что при такой перспективе загробного существования все ценности и цели шумеров и вавилонян находились здесь, на земле. Отсюда же, очевидно, проистекает и идея прижизненного воздаяния (возмездия): награждение праведника и наказание грешника должны были свершаться при их жизни, так как после смерти помочь или повредить человеку было уже невозможно.

Житейская практика показывала, что благонравное поведение (соблюдение всех религиозных и социальных правил) не всегда вознаграждается, а преступления и прегрешения часто не наказуются ни людьми, ни богами. Уже в древнейших текстах высказывались недоумения по этому поводу. И по-видимому, тогда же рождается единственно возможное в общем религиозном контексте решение проблемы — происходит открытие непознаваемости человеком замыслов и решений богов. В надписи Гудеа (XXII в. до н. э.) встречается развернутый эпитет, позднее употреблявшийся чуть ли не всякий раз, когда речь заходила о непостижимости воли богов: «владыка, чье сердце (= мысли. — *И. К.*), как небо, далеко».

Возникавшие у древних обитателей Месопотамии сомнения в правильности традиционно предлагавшихся объяснений миропорядка наиболее яркое и развернутое воплощение нашли в трех сочинениях конца 2-го тысячелетия до н. э. Это поэмы «Владыку мудрости хочу восславить...» («Невинный страдалец»), так называемая «Вавилонская теодицея» и широко известный «Разговор господина с рабом».

Первая поэма (XIII в. до н. э.) представляет собой рассказ, ведущийся от имени некоего вельможи Шубшимешре-Шаккана, который уверяет, что всегда чтит богов и царя, а между тем наказан, как закоренелый грешник:

Как тот, кто молитвой не славит бога,
В трапезы час не чтит богиню,
Не склоняется ниц, не бьет поклоны,
Чьи уста забыли мольбы и молитвы,
Кто священные божьи дни не приветил,
Кто в небреженье презрел обряды,
В почтенье и страхе не вел свою паству...
Беспечно забыл своего господина,
Бездумно клялся святою клятвой —

Так я ниспровергнут!

А ведь я постоянно возносил молитвы!
Мне молитва — закон, мне жертва — обычай...
Славить царя — мое блаженство,
Песнопенья святые — мое наслажденье!..
Я славил царя, равнял его богу,
Почтенье к творцу внушал я черни.

Далее герой предается размышлениям о непостижимости воли богов:

Вонстину, думал, богам это любо!
Но что мило тебе, угодно ли богу?
Не любезно ли богу, что тебя отвращает?
Кто же волю богов в небесах постигнет?²

Страдалец подробно перечисляет свои беды и болезни, он уже готовится к смерти, но в последний момент к нему являются вестники бога Мардука и несут исцеление и избавление от несчастий.

«Вавилонская теодицея», поэма-диалог, написанная в XI в. до н. э. вавилонским жрецом-заклинателем Эсагилкини-уббимом, также поднимает проблему невинного страдания. Здесь она переносится из плана индивидуального в общественный: это уже не какой-то отдельный нелепый случай, а общий порядок вещей:

Идут дорогой успеха те, кто не ищет бога,
Ослабли и захирели молившиеся богине...

Превозносят важного, а он изведаль убийство,
Унижают малого, что зла не делал.
Утверждают дурного, кому правда — мерзость,
Гонят праведного, что чтит волю бога.
Золотом наполняют ларец злодея,
У жалкого пропитанье из закрома выгребают.
Укрепляют сильного, что с грехом дружен,
Губят слабого, немощного топчут.

Утешающий страдальца друг дает уже знакомый ответ:

Как средина небес, сердце бога далеко,
Познать его трудно, не поймут его люди³.

Божий промысл неисповедим, остается лишь уповать на божественную милость и смиренно молиться — вот вывод, к которому приходят авторы «Невинного страдальца» и «Вавилонской теодицеи». Отказываясь от непосильной задачи собственной мыслью объяснить причину страданий невинного человека, вавилонянин мог, оставаясь в рамках традиционных представлений о миропорядке, сохранять веру в то, что такое объяснение все же существует.

Авторы поэм, о которых шла речь, открыто не отрицают основные мировоззренческие установки вавилонского общества; более того, внешне поэмы как будто подтверждают правильность традиционных объяснений. Однако высказываемые страдальцами сетования и жалобы позволяют составить представление о тех проблемах, которые волновали месопотамское образованное общество, о тех сомнениях, какие его мучили. Сам факт «проникновения» таких вопросов в художественные (дидактические) тексты свидетельствует о том, что элементы скептицизма были достаточно распространены. Опыт и здравый смысл, т. е. все та же житейская практика, заставляли многих недоверчиво относиться к готовым, но, увы, недоказуемым ответам на важнейшие вопросы бытия. Неразрешимая загадка смерти, проблемы страдания невинных, справедливости богов и смысла зла особенно стимулировали такие сомнения.

Свое крайнее выражение они нашли в поэме, известной русскому читателю под названием «Разговор господина с рабом» (X (?) в. до н. э.). Человек изверился во всем: в истинности и прочности всех земных радостей и наслаждений, в смысле и ценности добрых дел.

Поднимись и пройди по развалинам древним,
Взгляни на черепа простолюдинов и знатных:
Кто из них был злодей, кто был благодетель?⁴

Он сомневается если не в существовании богов, то в возможности добиться их благорасположения:

Приучишь ли ты своего бога ходить за тобой, как собака,
Раз он требует от тебя то обрядов, то послушанья, то еще чего-то!⁵

«Разговор господина с рабом» представляется вершиной вавилонской мысли; тема суетности и тщетности всякой деятельности получает здесь поистине трагическое звучание. Все подвергнуто испытанию вопросами и сомнениям, и ничто не признано прочным перед лицом смерти. С концовкой этого замечательного диалога переключаются строки из эпоса о Гильгамеше:

Только боги с Солнцем пребудут вечно,
А человек — сочтены его годы,
Что б он ни делал — всё ветер!⁶

Вавилонская мысль пыталась найти способы психологического преодоления конечности индивидуального существования. Удовлетворительного решения вавилоняне так и не нашли, и это объясняет внутренний пессимизм, который был присущ их культуре. В своих высших проявлениях вавилонская мысль в отличие, скажем, от урартской приближается к пониманию тайного изъяна своей культуры, внешне столь земной и жизнеутверждающей. Но вопросы, над которыми размышляли вавилоняне, могли получить ответ только на новом этапе истории человечества.

* * *

¹ Я открою тебе сокровенное слово. Литература Вавилонии и Ассирии. М., 1981, с. 162.

² Там же, с. 218.

³ Там же, с. 237, 241, 240.

⁴ Там же, с. 208.

⁵ Там же, с. 207.

⁶ Там же, с. 136.

ОТРИЦАНИЕ ВЕДИЙСКОГО РИТУАЛА И БОГА-ТВОРЦА В ДРЕВНЕИНДИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ



Одним из самых распространенных мифов, возникших в результате недостаточно глубокого изучения истории Древней Индии, является представление о застойном характере древнеиндийского общества: о безраздельном господстве брахманской идеологии, отсутствии значительных социально-экономических перемен, а также исключительной пассивности и созерцательности древних индийцев. Немаловажную роль в живучести подобных представлений сыграли и работы первых индологов, которые «открывали» Индию главным образом через «ортодоксальную» литературу, часто рисовавшую ее как своего рода «брахманскую идиллию». Однако материал, которым располагает современная наука, позволяет нарисовать совершенно иную, полную драматических коллизий картину развития индийского общества в древности. По разнообразию и пестроте идейных течений как в рамках ведийской традиции, так и вне ее и остроте борьбы между ними Индия VI—III вв. до н. э. едва ли уступает, а в некоторых отношениях даже превосходит другие периоды индийской истории.

Возникновение первых государств, которые объединили различные племена с их местными традициями, появление новых каст (джати), ослабление родо-племенных отношений — все это в немалой степени способствовало возникновению доселе неизвестного самоощущения человека как некоей индивидуальности. Появившаяся отстраненность от уз кровного родства, возможность выбирать между освященным традицией строго регламентированным ритуалом, заучиванием жертвенных формул, логическим усвоением знаний и самостоятельным духовным поиском вызвали своего рода «переоценку ценностей».

Оттесняя «племенную мораль», на первый план все больше выдвигаются нормы и установки «индивидуальной морали». Последствия различных мероприятий, ведущих к объединению в единый государственный организм раздробленных племенных конфедераций, ломка и гибель племенных институтов по-разному осмысливались свидетелями этих событий. Наряду с профессиональными жрецами, часто идеологами государственной власти, появляется группа духовных учителей, которая не была наследственной, а рекрутировалась из различных слоев общества. Они были известны как шраманы (буквально: совершающие усилие) — аскеты-проповедники, хотя «ортодоксальные» источники пренебрежительно называли их «паривраджаками», т. е. бродягами.

Широкое распространение различных форм аскетизма было одной из важных черт рассматриваемой эпохи. Это явление отражало не только характер и направление духовных поисков, но и определенную социальную позицию тех, кто порвал с миром. В период значительных политических и социальных сдвигов, менявших освященный традицией стереотип поведения и порождавших ощущение тщетности и непрочности социальной жизни, шел поиск более стабильных психологических основ существования прежде всего в сфере эзотерической духовности — в ней стремились обрести не только чувство самодостаточности для каждого индивида, но и ощущение причастности к универсуму в целом. Хотя это стремление было присуще всем без исключения аскетам, шраманский аскетизм, несмотря на внешнее сходство с брахманским, был во многом принципиально иным.

Согласно учению брахманизма, аскетизм является одной из стадий жизни (ашрамов), предначертанной для «дважды рожденных», — ашрамы «ванастха» — пребыва-

ние в лесу (часто группами) и «саньяси» — полное одиночество аскета (предпочтительно в горах). Аскетизм считался в брахманизме законным, если «дважды рожденный» уже прошел период ученичества (брахмачарья) и прожил полноценную жизнь в качестве члена общества, главы семейства — ашрам домохозяина «грихастха». Брахманизм строго запрещал женщинам покидать свою семью.

Подобных варновых, возрастных, половых и прочих ограничений шраманство не знало. Шраманом мог стать каждый — от правителя, уставшего от бремени государственных дел, до слуги, бежавшего от жестокости хозяина. Шраманы никогда не имели единой централизованной организации. Они бродили поодиночке или собирались вокруг учителей, которые создавали сангхи — религиозные общины. Древние сангхи были основаны на некоторых принципах племенной общинной организации (инициация, общественная собственность, выборная власть). Этот своего рода субститут «первобытной демократии» выступал как некая альтернатива классовому (варновому) устройству общества, хотя шраманы не имели социальной программы, с уважением относились к собственности мирян и не стремились нарушить какие-либо социальные устои.

Главным объектом критики со стороны шраманов было всевластие жрецов, отстаивавших необходимость сложнейших ритуальных церемоний, освященных ведами. Однако сомнения в авторитете ведической традиции выражались не только в отрицании «обрядовой рутины». Зерно подобных сомнений содержала также и попытка рационального осмысления «священных основоположений» ведийской религии.

«Ортодоксы» и **«еретики»** Хотя индийская традиция не знала формальной фиксации каких-либо текстов как канона, в сущности она была канонической. Брахманизм сакрализовал тексты вед, буддизм и джайнизм — свои своды текстов. В соответствии с признанием высшего религиозного авторитета ведийского канона все школы стали традиционно разделяться на «астиков» и «настиков» — ортодоксов и еретиков, хотя эти термины в современном их смысле к индийским реалиям того времени вряд ли применимы. В рассматриваемый период «настиками» называли не столько и не только представителей неведийских школ, сколько всех тех, кто отрицал какие-либо авторитеты, — «нигилистов». В таком же смысле следует, по-видимому, понимать употребление

этого слова буддистами и джайнами, которые называли им своих оппонентов.

Иногда термин «настика» использовался как синоним слову «хайтука» — резонер, софист. Однако этим эпитетом награждались в «ортодоксальных» источниках не только шраманы, но и некоторые брахманы. В «Законах Ману», «Махабхарате» и других текстах упоминается о брахманах, которые характеризуются как знатоки вед и мастера по части ведийских ритуалов, при этом позволяющие себе критиковать ведийские доктрины с точки зрения логики. Так, в «Мокшадхарме» можно прочесть: «Откровение (агама) — ничто, если оно нарушает очевидность и умозаключение» (гл. 218; 27). За подобные взгляды все ведийские тексты единодушно осуждают «настиков» или «хайтуков» как «еретиков» (пашанди) и любителей пустого резонерства (витанда). «А у тех, кто за разными доказательствами гоняется непрестанно, когда-нибудь, как дряхлое дерево, свалится разум», — говорится в их адрес в «Мокшадхарме» (гл. 212; 44). По мнению индийского ученого С. Дасгупты, одного из знатоков той эпохи, «еретические» взгляды были широко распространены в разных слоях ведийского общества, в том числе и среди «ортодоксальных» брахманов¹.

Это «брожение умов», связанное с логической критикой догматов веры и отрицанием религиозной обрядности, можно считать свободомыслием, хотя оно развивалось в рамках религиозного сознания и в конечном счете привело к созданию новой догматики. Пользуясь терминологией индолога Г. Х. Миса, подобное проявление свободомыслия характеризуется как «период жизни» в противовес «периоду формы» — господству формализма и догматизма. Период шраманских учителей и был тем временем, когда «живое учение» подрывало господство формы. Кстати сказать, и в последующей своей истории Индия не раз переживала смену времен «формы» и «жизни»².

Упанишады об Свидетельством важных перемен альтернативах теизму в древнеиндийском обществе было формирование особого жанра ведийской литературы — упанишад (буквально: сидящий у ног). По большей части упанишады представляли собой беседы учеников с духовным учителем (гуру). Особенность их состояла в том, что, хотя беседы и носили нравоучительный характер, их «мораль» не всегда содержала конкретные рекомендации относительно того, как поступать в той или иной ситуации. Зачастую главная их установка состояла в том, чтобы поставить ученика перед проблемой выбора, побудить его

ум и моральное чувство к самостоятельным действиям. Такого рода «проблематизации» не могло быть в литературе самхит и брахман, содержащей конкретные предписания относительно того, что и как следует делать (имеется в виду главным образом ритуальное действо).

Одно из первых свидетельств существования альтернатив господствующей теистической тенденции упанишад (Брахман как причина мира) содержится сравнительно поздняя «Шветашватара упанишада» (1,1,2). В ответ на вопрос: «В чем причина? В брахмане? Откуда мы родились? Чем живем? Где основаны?» — дается следующий перечень возможных первопричин: 1) время, 2) собственная природа, 3) необходимость, 4) случайность, 5) первоэлементы и 6) Пуруша.

К сожалению, упанишады не содержат сведений, позволяющих реконструировать учения, стоящие за этим отрывочным и несистематичным перечнем. Некоторые из названных «первопричин» не имеют непосредственного отношения к атеистическим альтернативам. Например, признание первопричиной Пуруши — вселенского человека, мужа, который в этой же упанишаде отождествляется с Брахманом. Весьма мало связано с отрицанием бога-творца и поэтическое воспевание времени, получившее в средневековых источниках название «калавада» — учение о времени. Все происходящее в мире сторонники калавады приписывали действию времени: уподобляемое бесконечному потоку, увлекающему за собой все предметы, время рассматривается как причина изменчивости, преходящести всего сущего, как сила, порождающая, приводящая к зрелости, а затем безжалостно поглощающая все во вселенной и даже саму вселенную (концепция циклов), и, наконец, как рок, судьба человека, делающая бессмысленным выполнение ведических обрядов и праведное поведение. Но придание времени статуса первопричины вселенной обесценивало моральное воздаяние, составившее сердцевину закона кармы. Калавада не получила какого-либо доктринального оформления в виде системы аргументов или принципов.

Свабхававада Наиболее серьезную альтернативу теизму составляет свабхававада — учение о собственной природе (2). Термин «свабхава» широко употребляется в санскритской литературе, как религиозно-философской, так и художественной. Буквальный его смысл — «собственная природа», «естество», «самость» (какой-либо вещи, состояния). Как наречие может означать «по собственной природе», «самостийно», «само

собой» (свабхавикам). Это семантическое поле в значительной степени определяет и собственно доктринальный смысл свабхавы в свабхававаде — природа вещей, благодаря которой они таковы, какие есть, возникают и разрушаются без вмешательства трансцендентного агента. В этом смысле свабхава выступает в роли первопричины мироздания, равномошной богу-творцу.

Идентификация свабхававады с какой-либо одной школой мысли вряд ли возможна. Как справедливо замечает современный индийский исследователь-марксист Д. Чаттопадхьяя, «по крайней мере на своей ранней стадии свабхававада существовала в форме самостоятельного мировоззрения, не будучи жестко связанной с какой-либо определенной философской системой»³. Однако главные идеи свабхававады сохранились преимущественно в интерпретации двух школ индийской мысли — локаяты и санкхьи.

Известный буддийский поэт и драматург Ашвагхоша (II в. н. э.) в поэме «Деяния Будды» описывает интеллектуальную атмосферу, окружавшую юного Гаутаму. Среди различных учений, бытовавших в ту эпоху, упоминается и следующее: «Некоторые полагают, что добро и зло, существование и не-существование возникают посредством свабхавы. И поскольку весь мир существует благодаря свабхаве, усилие тщетно. Если чувства ограничены своими сферами, если приятное и неприятное ограничены объектами чувств, если мы все подвержены действию старости и болезни, разве это не свабхава? Жертвенный огонь погашается водой, языки пламени в свою очередь высушивают воду, разделенные элементы вновь группируются и, сцепляясь, образуют мир. То, что человек попадает в чрево, у него развиваются руки, ноги, спина и голова и душа соединяется с телом, — все это так знающие (свабхававадины) приписывают свабхаве. Кто делает острой колючку и отличает природу зверя и птицы. Все это происходит благодаря свабхаве. Здесь нет действия воли и усилие тщетно» («Деяния Будды», IX, 58—62).

Здесь изложены, вероятно, взгляды бхутачинтиков, которые считают элементы (бхута) первопричиной мира. Возможно, что бхутачинтика — одно из названий локаяты. Главная ее концептуальная установка — сведение всего существующего, в том числе и человеческого сознания, к взаимодействию материальных первоэлементов — земли, воды, воздуха и огня. Вместе с тем в приведенном отрывке соединение и разделение элементов приписыва-

ются свабхаве. По мнению известного специалиста по древнеиндийской философии и исследователя творчества Ашвагхоши Е. Джонстона, свабхава локаятиков является не космическим принципом, доминирующим над элементами, а свойством этих элементов, «собственной, присущей им природой, так же как жар — неотъемлемое свойство огня»⁴.

Причем Ашвагхоша делает упор на том аспекте свабхававады, который наиболее неприемлем для буддизма, — на отрицании эффективности человеческих деяний, т. е. закона кармы. Если все происходит благодаря свабхаве, то нет свободы воли и человеческие усилия тщетны. Поэтому с точки зрения буддизма признание доктрины свабхавы, отрицающей ответственность людей за свои поступки, препятствует достижению их главной цели — освобождению от бесконечного круговорота перерождений (сансары). С такой оценкой согласны и ведийские мудрецы. «Те, кто из-за сосредоточенности на одном видят причину всего в свабхаве, — говорит Вьяса, — услышав о подвигах риши, ничего не достигнут... Худоумные, направившиеся в эту сторону, подлежат возвращению»⁵. Признав причиной свабхаву, они не достигают цели» («Мокшадхарма», 237; 4—6).

В ранних буддийских источниках свабхававада локаятиков часто называется «ядриччхавадой» — доктриной случайности (ядриччха). Если все в мире происходит по собственной природе вещей, то нет ни причин, ни следствий, связывающих явления в единую цепь, и, таким образом, все события являются случайными «пересечениями» разных «природ». Весьма вероятно, что именно это учение и имеет в виду автор «Шветашватары упанишады», называя случайность (4) одной из возможных причин мира.

Термин «свабхава» встречается в сочинении Ашвагхоши еще раз, но в связи с учением мудреца Арады Каламы, который по традиции принадлежит к последователям так называемой эпической санкхиты.

Согласно Араде, все сущее состоит из двадцати пяти таттв (сутей), из которых последняя, двадцать пятая — Атман противостоит остальным, как пассивно созерцающее начало — деятельному. Двадцать четыре таттвы подразделяются на две основные группы ● восемь таттв пракрити (первоматерии): авьякта (непроявленное), буддхи (интеллект) — и пять бхут (первозлементов: земля, вода, огонь, воздух и акаша). Вторая группа образуется «производными» (вичара) таттвами: десять индрий (органов чувств и двигательных органов) и манас (син-

тезатор деятельности органов чувств). Все вместе двадцать четыре таттвы образуют «поле» (кшетру) объектов, которому противопоставляется абсолютный субъект Атман, «познающий поле» (кшетраджня).

Опровергая учение санкхьи о причине мира, Ашвагхоша наряду с термином «пракрити» в качестве его синонима использует понятие «свабхава» («Деяния Будды», XVIII, 29—41). Логика критических аргументов буддиста состоит в последовательном рассмотрении каждого свойства свабхавы, которое дает основание называть ее производящей причиной, и доказательстве того, что свабхава не может быть таковой. Принимая за исходное определение свабхавы как единой, всепроникающей, обладающей способностью производить вещи, безатрибутной, непроявленной и несознательной, Ашвагхоша выдвигает следующий аргумент: поскольку свабхава не обладает ни атрибутами (гуна), ни отличительными характеристиками (вишеша), следствия, которые она производит, также не должны обладать ни тем, ни другим. Но коль скоро эти следствия, т. е. предметы окружающего мира, обладают и тем и другим, они не могут быть произведены свабхавой.

В классической санкхье Ишваракришны функции свабхавы как производящей причины переходят к авьякте (непроявленному), которая, по словам Джонстона, перестает быть невидимой силой, воплощающей моральный закон, чтобы стать космическим принципом, творящим мир. Ашвагхоша, с его точки зрения, описывает свабхаву на последнем этапе ее развития, перед тем как был сделан решительный шаг к отождествлению ее с авьякткой.

Другим источником по свабхававаде в ранней санкхье могут служить тексты «Махабхараты», в особенности «Мокшадхарма». Панчашикха, один из древних учителей санкхьи, бывший, по преданию, учеником самого Капилы (легендарного основателя системы санкхьи), говорит о свабхаве следующее: «Человек есть сочетание тела, чувств, сознания. Они обособлены, но в деятельности накладываются друг на друга. Пятеричные сути (дхату) — вода, акаша (эфир), земля, огонь, воздух. По собственной природе они составляются и разъединяются по собственной природе» («Мокшадхарма», 219; 6—8). Панчашикхе вторит Прадхара: «Сворачивается и разворачивается в силу своей природы все существующее, но для Пуруши нет цели» (222; 15—20). Здесь активность свабхавы противопоставляется пассивной созерцательности Пуруши. Далее Прадхара отрицает силу кармы: «Предотвращение

нежелательного и достижение желательного без приложения собственных усилий мы наблюдаем. Это происходит силой природы» (222; 20).

Итак, «демиургический» характер свабхавы трактуется в санкхье и локаяте сходным образом: в локаяте свабхава — свойство материальных элементов, производительная функция в чистом виде; в санкхье — синоним восьмеричной пракрити, первосубстанция, обладающая производительной способностью. В современной научной литературе свабхава локаяты и санкхьи интерпретируется как своеобразный закон причинности. Однако эта интерпретация основывается на материалах средневековья, когда проблема причинности стала предметом интенсивных философских споров⁶.

При всем кажущемся сходстве свабхавы в локаяте и санкхье (первопричина мира, отменяющая бога-творца и роль кармы) нельзя не заметить и ряд существенных различий, одно из которых — различие свабхавы как функции и как первосубстанции. С ним связано и другое: в свабхаву санкхьи (как синоним пракрити) включаются не только материальные, но и психические элементы (буддхи, аханкара), в то время как свабхава локаяты — это только материальные элементы. Кроме того, учение санкхьи дуалистично еще и в другом отношении: хотя Пуруша и не играет роли в саморазвертывании пракрити, его можно толковать как реально существующий антипод свабхавы. Локаята же в этом смысле пример материалистического монизма: свабхава, проявляющаяся в форме материальных элементов, является единственным в данном учении мироустроительным принципом.

Таким образом, доктрина свабхавы, хотя и возникла как самостоятельное мировоззрение, «привилась» именно в тех школах, которые на место бога-творца и закона кармы стремились поставить естественную, природную причину мироздания. Не случайно свабхаваду называют «индийским натурализмом»⁷.

Шесть «еретических» учителей Приведенные в перечне «Шветашватары» мнения о необходимости, случайности и элементах как причинах мира имеют непосредственное отношение к учениям шраманских учителей, наиболее известные из которых — буддизм, джайнизм и адживика (от «аджива» — образ жизни, профессия, способ существования).

Главными источниками знаний об этих «еретических» учениях служат ранние буддийские и джайнские тексты. Они содержат ценные сведения о «духовном климате»

эпохи Будды и Махавиры, позволяя представить остроту религиозно-философских споров между многочисленными школами и школками. Наиболее полное описание таких споров содержит «Саманапхала-сутта» из «Дигхникайи» палийского канона. В ней рассказывается, как Будда, сопровождаемый учениками, остановился в столице Магадхи. Правитель этого крупного государства Аджата-сатту жаждал найти наставника, который мог бы ответить ему на вопрос: «Плоды различных мирских деяний очевидны, но возможно ли показать какую-либо ценность плодов подвижничества?»⁸ Шесть советников царя предлагали ему обратиться за услугами к одному из шести знаменитых в то время проповедников и учителей — Пуране Кассапе, Макхали Госале, Пакудхе Качьяяне, Аджите Кешакам-балин, Санджае Белатхипутте и Нигантхе Натипутте. Однако Аджата-сатту, выслушав ответы учителей и не удовлетворившись ими, обращается за наставлением к Будде. По просьбе Будды царь пересказывает ему речи всех пяти ораторов. При этом ни один из них не пытался дать логического ответа на поставленный вопрос, а просто излагал свое учение. Выслушав рассказ Аджата-сатту, Будда произносит речь, превозносящую духовную ценность подвижничества.

Хотя исторически такая встреча вряд ли могла иметь место (Будда только вступил на стезю аскета-одиночки, когда пять учителей были уже знаменитыми проповедниками и главами религиозных общин), все же свидетельство «Саманапхала-сутты» является одним из важных источников для воссоздания доктрин «еретических» учителей, поскольку собственные тексты представляемых ими школ, за исключением джайнизма, практически не сохранились. Принимая за отправную точку пересказ Аджата-сатту, можно реконструировать основные моменты названных учений, выявить их сходные черты и различия и вместе с тем обнаружить антитеистическую направленность их мировоззренческих установок.

Учителя адживики Первым на совете у Аджата-сатту говорил Пурана Кассапа — один из учителей общины адживиков. Вот его слова, переданные в буддийском тексте: «Тот, кто действует или заставляет другого действовать... кто разрушает жизнь, ворует, грабит, прелюбодействует, лжет — он не совершает греха... Если он идет вниз по Южному берегу Ганга, убивая, калеча и заставляя других убивать и калечить, никакой грех не приближается к нему. Если он идет вверх по Северному берегу Ганга, раздавая милостыню и принося жертвы, он

не совершает добродетельного поступка и добродетель не приближается к нему. Из развращенности, самоконтроля, воздержания... не следуют ни грех, ни добродетель, ни подход к добродетели»⁹.

Эти же идеи развивает и Макхали Госала — основатель общины адживиков: «Нет ни причины, ни основания для греховности живых существ, они становятся греховными без причины и основания. Нет ни причины, ни основания для чистоты живых существ, они становятся чистыми без причины и основания. Нет поступков, совершенных тобою или другими, которые могли бы повлиять на будущее рождение. Нет ни человеческих деяний, ни силы, ни мужества, ни стойкости, ни доблести. Все живые существа лишены власти или добродетели, они управляются судьбою, случаем и природой, переживая радость и страдание в шести сферах существования. Не может быть и речи о плодоношении незрелой кармы или об истощении созревшей кармы с помощью праведного поведения, поклонов, епитимьи и целомудрия. Так же как брошенный клубок ниток разворачивается во всю длину, так и глупец и мудрый одинаково совершат свой путь и придут к концу печали»¹⁰.

Взгляды учителей адживики в том виде, как они здесь изложены, могут показаться безнравственными, крайне жестокими и неприемлемыми. Однако нельзя не учитывать, что их передавали буддисты — оппоненты адживики. В полемических целях они могли намеренно упростить и довести до абсурда неприемлемые, с их точки зрения, принципы соперничающего учения.

Если абстрагироваться от тенденциозного тона буддийских интерпретаторов, то пафос обеих речей сводится к отрицанию закона кармы, а точнее, «моральной причинности», которая и является его основанием. Вспомним слова Госалы: «Нет ни причины, ни основания ни для греховности, ни для чистоты живых существ». Если считать, что главным содержанием моральной деятельности являются человеческие поступки, детерминирующие будущее рождение, то такой морали с точки зрения адживики не существует. Человеческие поступки сами по себе нейтральны: они не являются ни добродетельными, ни грешными и поэтому не могут «улучшать» или «ухудшать» карму человека. Другими словами, адживики отрицают мораль вообще. И действительно, коль скоро не существует свободы выбора, мораль ограничена, поскольку поведение индивида регулируется независимыми от него факторами. Таким фактором, оказывающим решающее

воздействие на судьбу человека, является, с точки зрения Макхали Госалы, нияти — необходимость, установленный порядок вещей.

На основе имеющихся данных можно выявить два основных значения нияти в доктрине адживиков: естественный закон, управляющий развитием мироздания, и сверхъестественный принцип, фатум, рок. Вера в естественную и сверхъестественную силы нияти возникает из двух противоположных источников: первая — результат размышления над регулярностью природных явлений, вторая — над их случайностью. Английский востоковед А. Л. Бэшэм, крупный специалист по адживике, справедливо замечает, что на появление таких взглядов могли повлиять не только природные катаклизмы, но и некоторые аспекты социальной жизни. Убеждение в тщетности человеческих усилий было широко распространено среди простых людей. Это и бессилие воина, который не в состоянии изменить ход битвы, и отчаяние крестьянина, потерявшего плоды своего многолетнего труда в результате стихийного бедствия¹¹. Сюда же можно отнести и всевластие брахманов-жрецов, и непреложность варно-кастовых барьеров.

Детерминизм доктрины нияти, тяготеющий к фатализму, совершенно нетипичен для развития индийской религиозно-философской мысли. Не только брахманизм, но и «неортодоксальные» школы буддизма и джайнизма, разделявшие представления о законе кармы, не могли согласиться с тем, что человек лишь игрушка в руках нияти. С их точки зрения, в рамках «кармической» детерминации жизни человека есть место и для проявления его свободной воли. Избирая путь праведного поведения, он может радикально «улучшить» свою участь в будущих рождениях или, наоборот, «ухудшить» ее греховными поступками. Как утверждал Госала, вера в возможность повлиять на свою судьбу какими-либо «моральными» поступками является губительным заблуждением человека. Нет смысла стремиться к моральному совершенствованию: глупец, как и мудрый, грешник, как и добродетельный, — все в равной степени подвержены действию нияти и все в итоге придут к освобождению.

Отрицая моральную силу закона кармы, адживики продолжают рассматривать ее как механизм перерождения. Циклическое возрождение вселенной только внешне кажется воспроизведением одних и тех же форм живого и неживого (например, сезонное возрождение природы). В действительности же, утверждают адживики, разные

классы душ (их около шести), меняя телесные оболочки, постепенно восходят к высшему состоянию. Пройдет время, исчисляемое 8 400 тыс. махакальпами¹², и все они одновременно достигнут освобождения. Даже капля росы, по словам индийского исследователя Б. Баруа, и та достигнет духовного совершенства¹³.

Урезывание «моральной эффективности» кармы повлекло за собой своеобразную интерпретацию освобождения, которое также перестает быть результатом усилий человека, а становится неизбежным для всех концом пути. Само перерождение, по мнению адживиков, постепенно очищает человека от скверны, поэтому процесс освобождения называется еще и «сансара-суддхи» — очищение через перерождение. Из различных источников дошли характерные максимы адживиков. Вот некоторые из них: «Нет пути к блаженству. Жди судьбу!», «Все существа очищаются через перерождение. Не будь нетерпеливым в отношении того, что и так случится».

Наряду с нияти в речи Госалы упомянуты еще два принципа: сангати (случайность) и бхава (природа). А. Бэшэм полагает, что оба они подчинены нияти и являются выражениями нияти с точки зрения обыденного сознания¹⁴.

Согласно буддийской традиции, третьим учителем адживики, пытавшимся наставить Аджатасатту на путь истинный, был Пакудха Каччьяяна. Вот его слова: «Семь простейших категорий не сделаны, не причинены, не составлены; они бесплодны, тверды, как горы, устойчивы, как камни. Они не движутся, не развиваются, не влияют друг на друга и не порождают ни радости, ни страдания... Каковы же эти семь? Тела (кайя) земли, воды, огня, воздуха, радости и страдания и седьмое — жизни. Никто не убивает и не является причиной убийства, не слышит и не является причиной слуха, не знает и не является причиной знания. Даже если кто-то срезает другому голову острым мечом, он не уносит жизнь, так как лезвие меча проходит между семью элементами»¹⁵.

С первых же слов Пакудха имплицитно отрицает божественное творение мира: семь элементов, из которых состоит все сущее, никем не сотворены и не могут быть разрушены — они есть и будут всегда. Не случайно Будда и Махавира называли учение Пакудхи «этернализмом» (сассатавада), т. е. верой в вечное и неизменное существование вещей. Б. Баруа сравнивает «этернализм» Каччьяяны с парменидовским пониманием бытия как вечного и неизменного, замкнутого в себе целого¹⁶. Однако в от-

личие от элеатов индийский мудрец придерживается плюралистической точки зрения: в основании мира, по Каччьяяне, не один, а семь элементов, причем первые четыре — материальные. Что же касается радости-страдания, то здесь напрашивается другая параллель с древнегреческой философией, а именно параллель с Любовью-Враждой, антропоморфными космическими силами Эмпедокла. Джива, жизнь или одушевленность, рассматривается, по-видимому, как причина одушевленности существ. В картине мира Каччьяяны нет принципа нияти, однако, как и другие учителя адживики, он отрицает причинность. Важно заметить, что его отрицание причинности иное, чем у Пураны и Госалы, — отрицается не только моральная причинность, но и причинность вообще как принцип связи двух явлений. Человек не является агентом собственных действий: познавая, он не познает, воспринимая, не воспринимает. Убивая другого, он не убивает, вернее, не лишает жизни, поскольку все живое есть лишь механическое соединение элементов, а убийство только разъединение этих изначально соединенных элементов.

Все названные учителя традиционно причисляются к школе адживики, но даже на основе приведенных отрывков видно, насколько различается манера изложения этих доктрин буддистами. Пафос проповеди, вложенной в уста Пураны Кассапы, нигилистический: нет ни добра, ни зла, ни скверны, ни добродетели. Весьма вероятно, что в полемических целях буддисты сильно гиперболизировали его установки. Вряд ли Пурана призывал к убийству и разрушениям. Но для буддистов отрицание моральной силы кармы равносильно отрицанию морали вообще.

Более содержательно излагается доктрина Госалы: помимо критической части она содержит и концепцию нияти. Но речь Пакудхи — самая информативная. По-видимому, к натурфилософским построениям этого пророка адживики буддисты относились довольно безразлично и поэтому смогли изложить их вполне объективно. Обращает на себя внимание, что в речи каждого учителя адживики можно выделить, так сказать, главный тезис, в той или иной степени связанный с идеей отрицания моральной силы кармы: отрицание различия между добром и злом у Пураны Кассапы, власть нияти во вселенной и над судьбой человека у Госалы, механическая комбинаторика элементов, лежащая в основании мира, у Пакудхи.

Аджита Четвертым собеседником на встрече
Кешакамбалин у Аджатакатты был Аджита Кеша-
камбалин, с именем которого часто связывают учение ло-

каята. Вот слова, приписываемые этому мудрецу: «Нет никакой добродетели в жертвоприношении и подаянии; нет результата благой или дурной кармы. Нет перехода из этого мира в другой. Нет никакой заслуги в служении отцу и матери, нет ни аскетов, ни брахманов, которые, достигнув совершенства на праведном пути, узнали и пережили и тот и этот мир и рассказали об этом другим. Человек состоит из четырех элементов. Когда он умирает, земля возвращается в землю, вода — в воду, огонь — в огонь, органы же чувств растворяются в акаше. Глупцы те, кто восхваляют подаяния, и те, кто говорит о существовании нематериального. Когда тело умирает, и глупцы и мудрые исчезают — они не живут после смерти»¹⁷.

В отличие от легендарного основателя локаяты Брихаспати Аджита Кешакамбалин предстает вполне историческим лицом, старшим современником Будды, главой группы шраманов (на это указывает его прозвище Кешакамбалин — «носящий одеяние из волос», т. е. отращающий ногти и волосы, скрывающие наготу тела). Его проповедь также посвящена отрицанию моральной эффективности праведного с точки зрения брахманизма поведения. Однако он делает акцент на опровержении другого аспекта доктрины кармы — идеи посмертного существования. Правда, надо заметить, что идея посмертного существования, по происхождению более древняя, чем доктрина кармы, оставалась в брахманизме в весьма измененном по сравнению с первоначальным виде. Существование после смерти рассматривалось как своего рода «промежуточное» состояние души между рождениями, которое длилось непродолжительное время. Свою убежденность, что нет жизни после смерти, Аджита обосновывает рассуждением о том, что еще никто не возвращался из потустороннего мира и не засвидетельствовал его существование. Поскольку локаятики считали достоверным только то, что может быть воспринято органами чувств, то этого аргумента, с их точки зрения, было достаточно для опровержения веры в существование загробной жизни.

Другим важным аргументом локаятиков против доктрины перерождения было отрицание некой постоянной бестелесной сущности, называемой душой, которая является агентом перерождения. Смерть, по их мнению, не что иное, как распадение четырех материальных элементов, из которых состоит человек. Поскольку сознание также образуется особым сочетанием элементов, то со смертью тела и оно исчезает.

**Нигантха
Натапутта**

Следующим оратором на встрече у царя Аджатасатту был Нигантха Натапутта. В его уста вложены такие слова: «Нигантхе (нескованный) окружен барьером четырех ограничений. Как он окружен? Он практикует воздержание по отношению к воде, избегает грехов, он очищается от них и обладает ощущением, что избежал всех грехов. Окруженный, таким образом, четырьмя ограничениями, его ум очищен, сосредоточен и тверд»¹⁸.

Под именем Нигантхи Натапутты современникам был известен Махавира (победитель, великий герой) — основатель джайнизма. Однако речь, приписываемая ему, не совсем адекватно воспроизводит четыре заповеди джайнизма: воздержание от убийства, воровства, прелюбодеяния и лжи, хотя, по мнению Б. Баруа, «не содержит ничего враждебного им»¹⁹. Немецкий индолог Г. Якоби полагал, что эта речь могла принадлежать Паршве, главе общины аскетов, в которой Махавира провел много лет, прежде чем основал собственную²⁰. Аскетические принципы, которые проповедовал Паршва, получили у Махавиры дополнительное философское обоснование.

Центральное место в джайнском учении принадлежит представлению о карме, которая трактуется как некая тонкая субстанция (род кармического вещества), пронизывающая человеческие души. Освобождение же от сансары представляется джайнам как «очищение» души от загрязненности этим кармическим веществом. Махавира называл свое учение «крям» или «крывада» — деяние или учение о деяниях. Как и «ортодоксальные» учителя, он осуждал «акривадинов» (отрицающих моральную ответственность кармы) за «нигилизм» в области морали: «Эти (нигилисты) не могут сказать вам, какое действие благое, а какое греховное, какое добродетельное, а какое нет, какое хорошо сделано, а какое плохо, кто достигнет совершенства, а кто не достигнет... они погрязли в чувственных удовольствиях, им грозит страшная участь попасть в один из адв или в следующем рождении быть слепыми, глухими или немymi»²¹.

Принятие доктрины кармы делало ненужной идею бога как морального судьи и творца мира. Мнение о том, что мир создан Ишварой или Брахманом, высмеивается в джайнской «Сутракританге» как невежество. С точки зрения Махавиры, мир, состоящий из пяти субстанций (материи, времени, пространства, дхармы и адхармы), никем не был создан и никем не поддерживается. Развитие мира происходит не циклически, а скорее спиралевид-

но (таково было и мнение адживики) с последовательной сменой «этажей» сансары вплоть до окончательного «освобождения».

Санджая Белатхипутта Последним проповедником, названным Аджатакатту, был Санджая Белатхипутта. Он говорил: «Если вы спросите меня, существует ли другой мир (паралока), и если бы я думал, что он существует, я бы сказал вам так. Но это не то, что я говорю. Я не говорю, что это так, я не говорю, что это иначе, я не говорю, что это не так, я не говорю, что это не так, что не так»²². Парадоксальное рассуждение Санджай представляет собой пятичленную схему негативной предикации, которая, как показал советский исследователь А. А. Терентьев, была ответом на распространенные в то время позитивные схемы описания реальности, например чатушкоттику (предмет существует; не существует; существует и не существует; не существует и не не существует)²³.

Ничего определенного о жизни Санджай неизвестно. Б. Баруа полагает, что он был основателем общины аскетов, которая упоминается Ашокой в его надписях как «община друзей», или «добропорядочных»²⁴. Буддийские источники определяют подобные взгляды как «аджнянаваду» (буквально: агностицизм). Разумеется, это не собственное название школы, а скорее уничижительная оценка. В джайнских текстах «аджнянавадинами» назывались странствующие аскеты, которые считали знание бесполезным, а спекулятивные вопросы о мире — бессмысленными. Заметим, что нежелание высказываться по поводу метафизических проблем сближает «аджнянаваду» с позицией греческих скептиков, которые также предпочитали отказываться от всякого суждения о природе вещей (принцип «эпохе»). Образовывали ли аджнянавадины группы или бродили в одиночку — сказать с определенностью нельзя. Однако важно другое: их скепсис относительно спекулятивного знания в разной степени разделялся всеми шраманами и был важным компонентом их антиведийских взглядов. К последним примыкают и буддисты, которым суждено было сыграть особую роль в развитии индийской и мировой религиозно-философской мысли.

Будда Подобно аджнянавадинам, Будда также отказывался обсуждать метафизические проблемы, в том числе и вопрос о первопричине мира. Следует ли думать, что Будда так или иначе решал для себя эти проблемы, но не хотел делиться

своими размышлениями с учениками, чтобы не отвлекать их внимания от основной цели — «освобождения»? По словам Будды, его учение — не более чем практический путь к спасению: «Все мое учение имеет лишь один вкус спасения». По преданию, Будда однажды показал своим ученикам горсть листьев и спросил, много ли это. «Немного», — ответили ему. — «А сколько листьев в лесу?» — «Неисчислимо больше». — «Так же и то, что я не сказал вам, неисчислимо больше сказанного мною». Можно полагать, что молчание Будды, которое называют «благородным», имело смысловую нагрузку и определялось особой значимостью и весомостью слова в раннем буддизме. Воздержание от высказывания приобретало характер осмысленной паузы, призванной подчеркнуть выходящую за рамки отдельной человеческой жизни безграничность и сложность мировых проблем, в то время как слово высказывалось только относительно того, что сам видел и слышал и что можно выразить ясно и недвусмысленно. Именно поэтому слово Будды направляет его учеников на практическую задачу «освобождения», реально разрешимую в пределах одной человеческой жизни.

В разговоре с двумя молодыми брахманами, которые обратились к Будде с вопросом, кто из их учителей прав, говоря о слиянии с Брахмо, он прежде всего спросил, видели ли эти учителя Брахмо, видели ли его их учителя и учителя их учителей. Если же не видели, сказал он, то они не могут знать его и, следовательно, не могут учить тому, чего сами не знают. Следовательно, критерием достоверности знания в раннем буддизме выступает не авторитет великих учителей или священных текстов, а собственный опыт человека. В этом смысле аргументы Будды близки рассуждениям Аджиты Кешакамбалина, который, как уже говорилось, также считал личный опыт решающим критерием достоверности знания.

Источники палийского канона свидетельствуют о ряде «атеистических» аргументов Будды (имея в виду отрицание им концепции ишваравады — учения о личном боге-правителе Ишваре). Так, согласно «Агнуттара-никае», Будда подчеркивал несовместимость понятия благого и всесильного бога с насилием, царящим в мире, и понятием свободы воли. «Некоторые аскеты и брахманы утверждают: все, что случается с человеком, — радость или страдание — вызвано волею Ишвары. Но я говорю: ведь тогда по воле их творца и бога люди становятся ворами, убийцами, нечестивцами, лжецами, грабителями, завистниками, злодеями и еретиками. И тем, которые полагают-

ся на творение высшего бога, недостает свободы воли, чтобы делать то, что должно делать, и воздерживаться от того, чего делать не следует»²⁵. Сходный аргумент против ишваравады вкладывает в уста Будды и Ашвагхоша: «Некоторые говорят, что творение мира исходило от Ишвары. В этом случае, какой смысл в деяниях человека? То же самое существо, которое является причиной продолжающейся активности мира, является определенно причиной прекращения его активности» («Деяния Будды», IX; 63).

Таким образом, ишваравада была неприемлема для буддизма по двум причинам. Во-первых, за «моральное» обесценивание кармы: если добро и зло творятся волею Ишвары, то в чем смысл человеческих деяний? Они перестают быть фактором, влияющим на судьбу человека. Во-вторых, за отрицание свободы воли, которая является необходимым условием действия закона кармы. Без свободы воли моральное воздаяние невозможно, в противном случае карма превращается в простой механизм божественного провидения. Только те поступки, которые совершает сам человек, а не какой-либо сверхличный принцип определяют меру морального воздаяния, получаемую им в будущих рожденьях. От страданий этого мира не может избавить ни божественная милость, ни «передоверие» своего духовного строительства чему-то внеположенному — авторитетному учителю либо тексту, ни личная преданность (бхакти) божеству, в ответ на которую ожидается его расположение. Только собственные «праведные усилия» человека («восьмеричный» путь спасения) в работе над собой могут привести к желанному результату.

Ранний буддизм отрицает бога не только в его роли источника морали, но и в его функции творца мира. В этом смысле учение Будды относится к разряду «ниришваравады» — учения, отрицающего реальность бога-творца и управителя вселенной. Однако такого рода «атеизм» раннего буддизма не влечет за собой отрицание богов и религии вообще. Тексты палийского канона свидетельствуют, что с момента возникновения буддизм признает существование богов (дэва) и божественных существ (дэвата). Буддийские комментаторы, склонные к этимологическим изысканиям, связывают термин «дэва» с различными значениями корня «див» — сиять, сверкать, играть, наслаждаться, а также с корнем «да» — давать. Из их этимологии выводится определение богов как существ, которые обладают сияющим телом, проводят свою жизнь в чувственных удовольствиях, любят получать по-

дарки. Среди этих божественных существ намечается определенная иерархия: высшие боги — Солнце, Луна, Индра, Брахма, Праджapati и другие — живут в небесном мире, низшие либо демоны, зооморфные и антропоморфные боги местных религий — тотемы (змеи и птицы), ракшасы, асуры, гандхарвы — обитают на земле.

В буддийских джатаках боги делятся на три категории: богов «по соглашению» — царя и членов его семьи, богов «по очищению» — аскетов, достигших состояния нирваны (архатов и будд), и, наконец, богов «по перерождению» — людей, которые благодаря своим религиозным заслугам получили перерождение на небе. В предписаниях для буддистов-мирян рекомендуется почитать ведийских богов и приносить им жертвы (исключая кровавые). Однако власть ведийских богов в буддизме ограничена лишь той сферой, где они могут помогать людям получить какие-либо мирские блага, охранить от опасности. Создание же мира, поддержание и изменение его, влияние на судьбу человека — все это превосходит компетенцию и власть богов.

Ведийские боги, как и все живое, с точки зрения буддизма подчинены закону кармы и подвержены процессу перерождения. Такое земное «несовершенство» богов призвано было еще в большей степени оттенить всевластие учения Будды — человека, который единственный из всех живых существ знает, как выйти из круга сансары. В джатаках рассказывается множество историй и притч о том, как Будда обращал в свою веру ведийских богов. Согласно одной из легенд, Будда поднялся на небо Брахмы и произнес проповедь перед небожителями, после чего они стали бодхисаттвами — мудрецами, которые стоят на пороге нирваны, но не переступают его, поскольку испытывают сострадание к другим живым существам и желают помочь им достигнуть «освобождения».

Сходство и различие в мировоззрении шраманских учителей Характер древних источников не позволяет с равной степенью полноты осветить подход к оценке мира и человека разных шраманских учителей. Если буддийские и джайнские тексты являются информативным источником для реконструкции их собственных учений, то их сообщения о конкурирующих учениях, тексты которых не сохранились, были не всегда объективны и полны. Однако даже те свидетельства, которые имеются в распоряжении ученых, позволяют сделать некоторые общие выводы о позиции шраманских школ и их роли в истории древнеиндийской мысли.

Шраманские школы последовательно отрицали как политеизм вед, так и теистический монизм упанишад. Персонифицированным природным силам первого и мировой божественной душе второго их представители противопоставили или космический принцип (нияти), или естественную силу (свабхава), или же «моральный закон» (карма). Знаменательно, что все шраманские школы объясняли возникновение и развитие мира без допущения божественной первопричины и не признавали священный авторитет ведийских текстов.

Шраманские учителя отрицали ведийскую обрядовую систему. Вместо нее они выдвигали несколько твердых этических заповедей. Однако было бы ошибкой полагать, что отрицание брахманского ритуализма означало отрицание ритуализма вообще. Все названные школы были тесно связаны с местными культурами (почитание героев и риши), имевшими часто и доарийское происхождение.

Для шраманского мировоззрения характерна анти-спекулятивная направленность, т. е. недоверие к знанию, построенному на умозаключениях, стремление к чувственной наглядности и опытному переживанию истины. Однако «эмпиризм», скажем, локаяты существенно отличался от «эмпиризма» раннего буддизма. Если для локаятиков восприимчивость внешних объектов органами чувств была достаточным условием достоверности знания, то для ранних буддистов чувственное познание окружающего мира служило лишь отправной ступенькой, не имеющей самостоятельного значения, на пути к непосредственному переживанию внутреннего мира.

В шраманских доктринах содержится отрицание социального устройства, освященного ведами, социальных привилегий жрецов. Шраманы не выдвигали каких-либо определенных социальных программ, однако в своем неогласии принять традиционные порядки они становились потенциальными союзниками правителей раннеиндийских государств в их борьбе с племенной раздробленностью.

Основное различие между шраманскими школами и ожесточенная полемика между ними проходили по линии «водораздела» между «кривядой» и «акривядой» — признанием и отрицанием доктрины кармы. Суть ее, как уже отмечалось, состоит в признании причинно-следственной связи между поступками человека и его судьбой в последующих «рождениях». Самым радикальным и последовательным «акривядином» была локаята. Эта школа отрицает не только перерождение, но и всякое по-

смертное существование. В древних источниках широко цитируется ироническое высказывание локаятиков по поводу обычая класть в могилу предметы быта и пищу: «Если пища, предлагаемая мертвым, может накормить их, то почему тогда не готовить пищу для тех, кто находится в далеком путешествии, веря в то, что она может утолить их голод»²⁶.

Мало известно о последователях локаяты, хотя сведения об этой школе сохраняются в средневековых источниках, особенно в текстах, созданных в Южной Индии. В первые века нашей эры локаята пользовалась славой софистической школы, изощренной в искусстве софистических споров. Позднее в ее рамках развивается ряд блестящих аргументов, демонстрирующих логическую несостоятельность самого вывода, т. е. перехода от непосредственно воспринимаемого к обобщению относительно невоспринимаемого. В средневековых компендиумах локаята была включена в число даршан — религиозно-философских школ. Причем в иерархии даршан, построенной по принципу восхождения к истине, локаята ставилась на низшую ступеньку, ибо рассматривалась как отражение непросвещенного мнения толпы. По справедливому замечанию Н. В. Исаевой, взгляды локаяты «служили своеобразным оселком, на котором оттачивалось полемическое мастерство ее противников»²⁷.

Таким образом, в Индии VI — III вв. до н. э. в силу ряда причин социально-экономического и культурного порядка складывается оппозиция идеологии жречества, ставящая под сомнение не только официальный образ мысли, но и социальные порядки, освященные этой идеологией, разрушающая принудительную связь личности с традицией. Появляется множество учений, отвергающих традиционные «священные» авторитеты и попирающих общепринятые моральные устои. В длительный период культурной истории Древней Индии шраманские школы и выросшие на их основе религиозно-философские и философские системы составляли лишь один из эпизодов, но это был исключительно яркий и напряженный период, оставивший заметный след в духовной жизни страны, повлиявший на дальнейшие судьбы одной из самых древних и своеобразных цивилизаций мира — индийской.

* * *

¹ *Dasgupta S. A History of Indian Philosophy*, vol. 3. Cambridge, 1952, p. 517—535.

² *Mees G. H. Dharma and Society*. Delhi, 1980, p. 92.

³ Чаттопадхья Д. Индийский атеизм. Марксистский анализ. М., 1973, с. 67.

⁴ Johnston E. N. Early Samkhya: an Essay on Its Historical Development According to the Texts. Delhi, 1974, p. 67.

⁵ Имется в виду возвращение в этот мир, т. е. невозможность выйти за пределы цепи перерождений.

⁶ См.: Чаттопадхья Д. Индийский атеизм. Марксистский анализ, с. 62—64.

⁷ См.: Литман А. Д. Традиции философского натурализма в Индии и мировоззрение Дев Атмы. М., 1982; Riepe D. The naturalistic Tradition in Indian Thought. Delhi, 1964.

⁸ Basham A. L. History and Doctrines of the Ajivikas: A Vanished Indian Religion. London, 1951, p. 12.

⁹ Там же, с. 13.

¹⁰ Там же, с. 13—14.

¹¹ См. там же, с. 8—9.

¹² Одна махакальпа равняется 8.640.000.000 лет.

¹³ Barua B. A History of Pre-buddistic Indian Philosophy. Delhi, 1970, p. 316.

¹⁴ Basham A. L. History and Doctrines of the Adjivikas, p. 226.

¹⁵ Там же, с. 16.

¹⁶ Barua B. A History of Pre-buddistic Indian Philosophy, p. 284.

¹⁷ Basham A. L. History and Doctrines of the Adjivikas, p. 16.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Barua B. A History of Pre-buddistic Indian Philosophy, p. 379.

²⁰ Sacred Books of the East, vol. 22. Delhi, 1968, p. XX—XXI.

²¹ Там же, с. 341.

²² Basham A. L. A History and Doctrines of the Adjivikas, p. 16—17.

²³ См.: Терентьев А. А. К интерпретации логико-методологических схем индийской религиозной философии.— Философские вопросы буддизма. Новосибирск, 1984, с. 59—72.

²⁴ Barua B. A History of Pre-buddistic Indian Philosophy, p. 326.

²⁵ Glasenapp H. von. Buddhism: a Non-theistic Religion. London, 1971, p. 40.

²⁶ Barua B. A History of Pre-buddistic Indian Philosophy, p. 291.

²⁷ Исаева Н. В. Poleмика Шанкары с неортодоксальными учениями в комментариях на «Брахма-сутры».— Вестник древней истории, 1979, № 4, с. 129.

СВОБОДОМЫСЛИЕ И АТЕИЗМ В ДРЕВНЕМ КИТАЕ



Первые ростки свободомыслия зародились на заре китайской цивилизации. В эпоху древности сформировались важнейшие идеологические системы Китая — даосизм, конфуцианство и легизм, в русле идейной борьбы которых развивалась материалистическая и атеистическая мысль. Древний Китай дал крупных атеистов древнего мира — Ян Чжу (V—IV вв. до н. э.) и Ван Чуна (I в. н. э.). Их идеи оказывали большое влияние на развитие философской и просветительной мысли в стране.

Изучение свободомыслия и атеизма в Древнем Китае представляет немалые трудности, так как большинство произведений передовых древнекитайских мыслителей были полностью уничтожены их идейными противниками. Однако антирелигиозные взгляды все же дошли до нас, хотя зачастую в искаженном виде, в сочинениях некоторых идеалистов и теологов.

Особенности возникновения в Древнем Китае классового общества и рабовладельческого способа производства обусловили в значительной мере специфику древнекитайской мысли. Пережитки первобытнообщинных отношений в Древнем Китае, неравномерность социально-экономического развития отдельных царств, существовавших в I-м тысячелетии до н. э., замедлили процесс

преодоления наиболее архаичных религиозных верований, затруднили и задержали вычленение философии из религии.

Это не могло не повлиять на характер ранних материалистических идей и оформление первых атеистических представлений.

Религия древних китайцев Основу древнекитайской религии эпохи раннеклассового чжоуского общества¹, уходящей корнями в первобытные культы природы, составляла (во всяком случае с начала 1-го тысячелетия до н. э.) вера в Небо — верховное божество, почти антропоморфное, и Волю Неба — всенаправляющую сознательную силу. Причем Небесная Воля мыслилась как благое морально-этическое начало, воплощение высшей добродетели «дэ», носящей сакрально-космический характер. Только волеизъявление божественного Неба могло быть источником власти единого земного правителя — Сына Неба. Соответственно только тот «единственный» из людей, кто оказывался носителем высшей небесной благодати («дэ»), мог претендовать на владычество в Поднебесной (над «Всем, что под Небом», т. е. над всей ойкуменой). Сыном Неба считался фактически обожествленный правитель царства Чжоу, носивший титул вана и олицетворявший связь Неба, Земли и человека. Ниже Сына Неба в строго иерархическом порядке, в зависимости от степени обладания каждым из них «дэ», стояли подвластные ему правители других царств Древнего Китая, находившиеся (теоретически, во всяком случае) в той или иной степени родственной близости к Сыну Неба, за которыми шли представители высшей чжоуской знати.

Согласно чжоуским религиозным представлениям, отношения между людьми в обществе должны были быть подчинены охватывающему все сферы жизни, всепроникающему ритуалу, от Неба данному, имеющему мировоззренческое значение. Отсюда принятое некоторыми западноевропейскими синологами определение чжоуского общества как «ритуализированного общества». Общественное положение каждого, от рождения постоянное и неизменное, выступало как небесное предопределение. В этих условиях не только ропот на Волю Неба, но и всякое недовольство существующими порядками приобретало крамольный характер свободомыслия, направленного против общепринятых религиозных установлений, тем более что все прижизненное поведение человека представлялось так или иначе связанным с культом мертвых, имевшим исключительное значение в религии

чжоусцев. Жертвоприношение духам предков считалось важнейшей гражданской обязанностью и наипервейшей нравственной добродетелью. Причем в идейной борьбе не снимался вопрос о человеческих жертвоприношениях, которые были официально запрещены в Древнем Китае лишь во 2 г. до н. э. Социальное неравенство, как Небом свыше и от века данное, находило свое проявление и утверждение в традиционной ритуальной практике и культовых отправлениях. Только Сын Неба имел право молиться и приносить высшую жертву духам Неба и Земли. Все это превращало социальный протест одновременно и в нарушение религиозной догмы. Выступление против земной несправедливости звучало как протест против воли бога.

Религиозное учение о Сыне Неба как повелителе вселенной, правящем по Воле (мандату) Неба, играло значительную роль в истории и духовной культуре Китая с древнейших времен вплоть до XX в.

**Зарождение
свободомыслия** Первые робкие сомнения в справедливости освященного верой в Небо и его мандат существующего общественного строя высказываются в «Книге песен» («Шицзин») — древнейшем фольклорном своде народов Китая, наиболее ранние песни которого датируются началом 1-го тысячелетия до н. э.

Нужно было быть мужественным, чтобы в пору господства религиозно-мифологического мышления высказывать мнения, расходящиеся с общепринятыми представлениями и верованиями, как, например:

Я взор подъямлю к небесам,
Но нет в них сожаленья к нам.
Давно уже покоя нет,
И непосильно бремя бед!..
Законов сеть и день, и ночь
Ждет жертв — и нечем им помочь!..

Нам небо ныне беды шлет:
Увы, уж им потерян счет.
Нет праведных людей в стране —
Скорбь раздирает сердце мне...²

Велика сила эмоционального воздействия в отчаянном протесте против жестокой похоронной обрядности, требующей человеческих жертвоприношений, в одной из народных песен «Шицзина»:

Печально там иволга-птица поет,
На тут опустившись кудрявый.
Вслед за Мугуном из нас кто уйдет?
Чжун Хан, колесничий тот бравый.

И хоть этот бравый Чжун Хан
В бою против сотен стоял,
В могилу свою заглянул
И в ужасе он задрожал.
Увы! О лазурные вы небеса!
Ведь гибнет так воинов наших краса,
Когда бы могли, то за выкуп таких
Мы жизни бы отдали сотен других³.

Это самое раннее в чжоуском периоде осуждение бесчеловечности заупокойного культа мертвых.

Как реакция на социальную несправедливость звучат в обличительных народных песнях идеи, ставящие под сомнение силу и авторитет Неба:

Велик ты, неба вышний свод!
Но ты немилостив и шлешь
И смерть, и глад на наш народ.
Везде в стране чинишь грабеж!
Ты, небо в высях, сеешь страх,
В жестоком гневе мысли нет;
Пусть те, кто злое совершил,
За зло свое несут ответ.
Но кто ни в чем не виноват —
За что они в пучине бед?⁴

Однако самой ранней формой свободомыслия в Древнем Китае было богоборчество, зародившееся как протест против социального неравенства еще в доиньскую эпоху⁵ — на последней стадии разложения первобытнообщинного строя. В интересах господствующей классовой идеологии из мифов изымался мотив бунта героев против богов. И все же не удалось полностью искоренить из народной памяти титанический образ борца с наводнениями — самой опасной и грозной природной стихией Китая — мифического героя Гуня (Кита), восставшего против Небесного владыки и во имя блага людей укравшего у него живую, саморастущую землю, чтобы предотвратить мировой потоп, ниспосланный людям как кара богов. За эту дерзость боги казнили Гуня.

Осуждение несправедливости и жестокости наказания Гуня звучит в «Вопросах к Небу» — памятнике середины I-го тысячелетия до н. э. — как сомнение в правильности религиозных представлений. Автор «Вопросов к Небу» показывает противоречия в сказаниях и мифах о потопе и с позиций наивно-реалистической критики подвергает глубокому скепсису религиозные идеи о божественной Воле Неба и справедливости небесного воздаяния:

За что же кара? А за что награда?
У Воли Неба полный произвол...

Этим рефреном автор завершает каждую тематическую группу своих знаменитых «Вопросов». Анализируя текст, советский исследователь Л. Д. Позднеева пишет: «В этом произведении раскрывались зачатки критики религиозных верований, которые вместе с развитием научных знаний и попытками философского их обобщения свидетельствовали о раннем появлении сомнений в правильности религиозных взглядов, о зарождении вольнодумия как важном сдвиге в мировоззрении древнего человека»⁶.

**Развитие
естественнонаучных
знаний**

Религиозный скептицизм был тесно связан с ростом научных знаний и попытками их философского обобщения.

В борьбе с традиционными религиозно-идеалистическими представлениями в чжоуском Китае получили развитие натурфилософские взгляды, чему способствовало возникновение зачатков наук в области астрономии, математики, медицины. Уже в эпоху Инь предки древних китайцев знали счет до 30 тысяч. Будучи земледельческим народом, предки древних китайцев на протяжении многих столетий постоянно вели наблюдения за движением светил. Наиболее раннее развитие в Китае получила астрономия. Велись записи астрономических наблюдений (например, с 613 г. до н. э. о появлении кометы Галлея). В V в. до н. э. Гань Дэ и Ги Шэном был составлен звездный каталог, видимые звезды сгруппированы в созвездия. Астрономы умели вычислять лунные и солнечные затмения. Достигла успехов механика, вызванная к жизни потребностями ирригации, фортификационного дела, о чем свидетельствует грандиозное сооружение конца III в. до н. э.— Великая китайская стена протяженностью 5 тыс. км. Прогресс естественнонаучных знаний постепенно подрывал религиозно-мистические представления о мире и человеке, способствовал распространению наивно-материалистических взглядов. Происходила острая борьба научных идей с различными суевериями. Известно, например, что знаменитый врач, почитаемый как отец китайской медицины, Бянь Цяо, обличавший знахарство как «первого врага человека», был убит противниками. Установленная древнекитайскими астрономами периодичность движения светил сыграла важную роль в выдвигании идеи об объективной закономерности в мире вещей—категории «дао».

Натурфилософия

Установленная древнекитайскими астрономами периодичность движения светил сыграла важную роль в выдвигании идеи об объективной закономерности в мире вещей—категории «дао».

Наивные натурфилософские представления сохранил

трактат начала I-го тысячелетия до н. э. «Великий план». В нем излагается учение о материальном мире, основу которого составляют пять первоэлементов: вода, огонь, дерево, металл, земля.

Ранние стихийно-диалектические идеи получили отражение в «Книге перемен». Ее основную часть составляют восемь триграмм (ба гуа), каждая состоит из комбинации трех параллельных черт, сплошных и прерывистых. Триграммы являются символами неба, земли, огня, воды озера, ветра, горы и грома и в определенном сочетании образуют 64 гексаграммы. Сплошная черта обозначает космическую силу света — «ян», прерывистая — силу тьмы — «инь». Две начальные триграммы (первая — состоящая из целых черт, вторая — из прерывистых) представляют собой символы соответственно Неба и Земли как воплощения активного и пассивного, положительного и отрицательного первоначал, во взаимодействии и взаимопреодолении которых рождаются все вещи и явления мира. Основная идея «Книги перемен» («Ицзин») — изменчивость всего сущего.

Неизвестные авторы трактата середины I-го тысячелетия до н. э. «Сицы чжуань», комментируя «Книгу перемен», истолковывали понятие «тайцзи» (великий предел) как первомерию — некую изначально двойственную сущность, порождающую полярные субстанциальные силы «инь» и «ян».

Ранние натурфилософские представления о «пяти первоэлементах», «тайцзи», силах «ян» и «инь» и даже «дао» ведут начало от мифов о происхождении мира, где они обозначены природными духами. В одном из них космогонические духи Инь и Ян рождались из бесформенного первобытного хаоса, дух Ян стал управлять небом, дух Инь — землей, совместно они создали людей и привели мир в состояние гармонии.

В первых древнекитайских наивных натурфилософских учениях утверждаемые ими начала предстают уже не как духи, а как та или иная форма вещества: вода, огонь, металл, земля, дерево; дао, тайцзи, инь и ян уже демифологизированные образы, находящиеся на грани понятий.

По мере развития спекулятивного мышления в древнекитайской натурфилософии возникло понятие «ци». В качестве первоэлемента материи «ци» противостояло божественному сотворению вещей. Оно еще было связано с предметным представлением о воздухе, но уже утратило конкретность единичного явления и превратилось в субстанцию. «Ци» объявлялась первомерией вселенной,

чистая и легкая часть которой, воспаряясь, образует небо, тяжелая и мутная ее часть, спускаясь, создает землю. Как сущность вещей «ци» содержит в себе противоречие: сгущение ее образует женские частицы «инь-ци», а разрежение — мужские частицы «ян-ци»; взаимодействие этих противоположных начал порождает «пять первоэлементов», а они — все сущее. Формирование абстрактных представлений на самой ранней стадии привело к возникновению термина «дао» — пути, которым следует мир.

Идея органической связи «дао» с понятием противоположности («инь» и «ян») уже обнаруживается в «Книге перемен»: «Взаимодействие «инь» и «ян» и есть «дао»». Возникновение понятий «у син» («пять первоэлементов»), «ян», «инь», «ци», «дао» представляло один из важнейших этапов развития логического мышления и послужило основой категориальной системы древнекитайских философских учений.

Обострение социальных противоречий. Соперничество «ста школ»

Становление основных древнекитайских философских учений падает на V — III вв. до н. э., так называемый период соперничества «ста школ».

В историческом плане это был получивший в традиционной историографии название «Чжаньго» («Борющихся царств») этап коренных перемен в базе и надстройке древнекитайских царств, крутой ломки социально-экономических и общественно-политических отношений, изменений в общественной психологии и образе мышления. Этот перелом на уровне производительных сил был связан с распространением в Китае с середины I-го тысячелетия до н. э. железа, что явилось важной предпосылкой перехода к развитому рабовладению. Его признаками были: появление металлических денег, развитие товарно-денежных отношений, рост городов, ускоренное разложение общинных и внедрение частнособственнических отношений, вытеснение потомственной аристократии имущественной знатью. Источники свидетельствуют о расширении в V — III вв. до н. э. сферы использования рабского труда в производстве, особенно в ремесле и на промыслах, о значительном распространении работорговли. Характерной чертой данного периода являлось развитие частной собственности на рабов и рост частного рабовладения, что, по-видимому, было связано с узаконением частной собственности на землю.

Период Чжаньго отмечен острой классово-войсковой борьбой и кровопролитными войнами между царствами, что нашло

отражение в названии данного периода китайской историографией. Сохранились сведения о рабских бунтах и движениях бедноты. Повстанцы наводили ужас на господ и правителей, но вызвали горячее сочувствие у общественных низов. Главари этой вольницы выступают в народных былинах как подлинные герои. «Сердце, точно бьющий фонтаном источник, силы хватает, чтобы справиться с любым врагом, глаза сияют, как звезды, волосы стоят дыбом... рост богатырский, от лица исходит блеск, губы — чистая киноварь, зубы — ровный перламутр, голос — словно медный колокол набатный» — такой образ разбойника Чжи, которого людская молва прославила как защитника обездоленных, обличителя ханжеской религиозной морали власть имущих, запечатлен философом Чжуанцзы.

Ожесточенная борьба шла и среди представителей господствующего класса.

С прогрессом, достигнутым в разделении труда, в частности с высоким уровнем отделения умственного труда от физического, органически связано появление в рассматриваемый период своего рода интеллигенции — переходящих из царства в царство бродячих мудрецов, выходцев из различных кругов общества, вплоть до рабов. Эта «духовная элита», вышедшая за рамки интересов отдельных царств, была вызвана к жизни развитием индивидуально-личностного начала.

Обострение с середины I-го тысячелетия до н. э. классовых противоречий, а также противоречий между старой, потомственной землевладельческой аристократией и рвущейся к власти новой имущественной знатью выразилось как в восстаниях и политических переворотах, так и в напряженнейшей борьбе идеологических школ, которая составляет одну из отличительных черт общественно-политической и культурной жизни древнекитайских царств эпохи Чжаньго.

Вопросы управления, отношений между государством и различными сословиями, проблемы нравственной природы человека, общие вопросы политики и этики были, как правило, доминирующими в философских учениях. У большинства мыслителей Чжаньго социальная и этико-политическая тематика оттесняет на второй план онтологию и гносеологию. Это наложило отпечаток на специфику борьбы двух направлений в философии и отразилось на характере развития свободомыслия. В ходе идеологических дискуссий «ста школ» с особой силой звучали вольнодумные идеи прогрессивных мыслителей.

Критика в отношении религии, стихийная и непоследовательная, раздавалась и ранее в Древнем Китае, но в эпоху Чжаньго антирелигиозный скептицизм ведет целенаправленную борьбу с религиозными традициями. Даже в индивидуальной поэзии, где мифологический материал продолжал широко использоваться, звучат мотивы воинствующего свободомыслия. Первому поэту Китая, прославленному в веках Цюй Юаню (ок. 340 — ок. 278 гг. до н. э.), уроженцу южнокитайского царства Чу, принадлежат такие строки: «Лишь дух свой просветившие наукой достойны нашу землю населять».

Период Чжаньго считается «золотым веком» китайской философии. Именно тогда возникают собственно-философские учения, складываются целые идеологические направления. Наиважнейшие из них — конфуцианство, даосизм и легизм.

Конфуцианство и даосизм

Конфуцианство возникло на рубеже VI — V вв. до н. э. Оно восприняло и развило традиционные чжоуские теологические представления о Небе как верховном боге, сознательной Небесной Воле и правителе как Сыне Неба (т. е. полубоге).

Согласно конфуцианскому вероучению, общественная структура, как и устройство мира, вечна и неизменна, каждый в ней по Небесной Воле занимает свое строго определенное место. Небесной судьбой предопределено деление людей на «управляющих» — «благородных мужей» (цзюнь-цзы), аристократов по рождению, «способных к нравственному самоусовершенствованию», и «управляемых» — «низкий, презренный люд» (сяо-минь), аморальный и глупый по природе, которому предназначено свыше «заниматься физическим трудом», «кормить и обслуживать» правящую аристократию.

Конфуцианство требовало неукоснительного соблюдения религиозного ритуала и строжайшего социально-иерархического подчинения: низший беспрекословно повинует высшему, младший — старшему. «Правитель должен быть правителем, подданный — подданным, отец — отцом, сын — сыном» — таков афоризм Конфуция.

Толкователем Небесной Воли мог выступить среди всех земных правителей только один Сын Неба в лице чжоуского вана — верховного жреца Неба. Однако фактически эту прерогативу присвоил себе Конфуций. «В пятьдесят лет я постиг Волю Неба», — возвещал он. Познав Волю Неба, Конфуций должен был, естественно, начать проповедовать от имени Неба, как пророк. «Я передаю,

а не создаю», — не переставал повторять он в проповедях своим ученикам. Преклоняясь перед Небом как высшей силой, Конфуций не осмеливался даже рассуждать о нем. Трепетный страх перед божественной Волей Неба Конфуций считал важнейшей добродетелью «благородного мужа».

Конфуцианство оправдывало и освящало общественное неравенство, стояло на страже единодержавия как единственно угодной Небу формы правления. Оно было призвано укрепить религиозно-идеологическими средствами право потомственной аристократии на политическое господство.

Упомянутая выше фраза Конфуция: «Я передаю, а не создаю» — стала основополагающей для теории и практики конфуцианства, противящегося всему новому, вмещающего в преступление любой намек на свободомыслие. Конфуцианство было противником естественнонаучных и прикладных знаний. Крайне пренебрежительное отношение к ним Конфуция, считавшего наиважнейшим долгом человека «нравственное самоусовершенствование», сводящееся в итоге к освоению сложного ритуала взаимоотношений между высшими и низшими, сыграло не последнюю роль в том, что естествознание не признавалось достойным общественного внимания.

В результате дальнейшей трансформации конфуцианства произошло оформление его теологии и утверждение его в качестве официальной, государственной религиозной идеологии.

В крайней оппозиции к конфуцианству находился даосизм. Из среды даосов вышли философы, отличающиеся смелым мышлением, защитники свободомыслия, борцы с религией, провозглашавшие свободу человеческой личности. В отличие от метафизического в целом конфуцианства даосское мировоззрение содержало элементы стихийно-диалектического мышления. Основная категория этого учения — «дао» — путь природы, естественность и объективность закона, «мать всех вещей» («Даодэцзин»).

Основателем даосизма считали древнего мудреца из царства Чу, старшего современника Конфуция Лаоцзы, который якобы был автором натурфилософского трактата «Даодэцзин» — «Книга о дао и дэ» (записан, по-видимому, в IV—III вв. до н. э.).

Социальным идеалом древнего даосизма был возврат к простоте и равенству доклассового общества — «золотому веку» даосской утопии. Даосы никогда не брали под

защиту раба, полагая рабство естественным атрибутом общества, однако резко осуждали порабощение собственных сограждан. Они выступали против богатства и роскоши, непомерных поборов и войн, доводящих народ до полной нищеты, бичевали произвол правителей и бесчинство знати.

Древние даосы признавали объективность мира, выступали против обожествления Неба и отрицали Небесную Волю. Они учили, что небо, так же как и земля, — часть природы. Однако существования богов Лаоцзы не отрицал, считая их порождением «дао»; он полагал, что их влияние на людей устраняется соблюдением естественного хода вещей. Некоторые другие даосские мыслители (Сун Цзянь, Инь Вэнь, Чжуанцзы) также не разделяли господствующих теологических представлений, низводили богов к природным стихиям, объявляя их одной из форм существования материи.

Мир в представлении даосов состоит из мельчайших неделимых материальных частиц «ци» и находится в состоянии постоянного изменения, все переходит в свою противоположность: «Неполное становится полным, кривое — прямым, пустое — наполненным, ветхое — новым» («Даодэзин»). Человек должен предоставлять вещам развиваться самим по себе, естественным образом.

Наивно-материалистические идеи даосизма были тесно связаны с антирелигиозными представлениями. Даосы отрицали культ предков, отвергали некоторые другие древнекитайские культы, протестовали против жертвоприношений Небу, Земле, рекам, горам, радуге и прочим обожествленным явлениям природы.

Атеистические воззрения даосов нашли яркое отражение у философа Лецзы (V — IV вв. до н. э.) и великого писателя древности Чжуанцзы (ок. 369—286 гг. до н. э.). Оба мыслителя вышли из среды ремесленников.

Лецзы Лецзы по прозвищу Защитник Разбойников был родом из царства Чжэн (в Центральном Китае). Точных данных о годах его жизни и подробных сведений о нем не сохранилось. К концу поздней древности относится трактат, названный его именем, в котором, как отмечается в литературе, несмотря на позднейшие искажения, в целом достоверно изложены взгляды Лецзы⁷.

Лецзы был выдающимся материалистом и диалектиком древности. Неразрывно связанные у него понятия материи и ее движения раскрываются через категорию естественности («дао»), трактуемую как «вечное само-

движение материи». Лецзы утверждал: «...вещи сами рождаются, сами развиваются, сами формируются, сами окрашиваются, сами познают, сами усиливаются, сами истощаются, сами исчезают. Неверно говорить, будто кто-то намеренно порождает, развивает, формирует, окрашивает, дает познание, силу, вызывает истощение и исчезновение» («Лецзы»).

Теория материи Лецзы близка к представлению об атомистическом строении вещества. В качестве материальной субстанции в его учении выступают два первоэлемента: «ци» (эфир, воздух) и «цзи» (семена). «Вся тьма вещей выходит из «семян» и в них возвращается», — читаем в «Лецзы».

Лецзы принадлежит наивно-материалистическое и по основной направленности атеистическое учение о происхождении вселенной, эволюции жизни на земле от простейших организмов до человека.

Процесс возникновения всей тьмы вещей (10 тыс. вещей) проходит, по его мнению, четыре стадии. В двух первых «вещи еще не отделились друг от друга» и пребывают в состоянии «хаоса» (хуньлунь). Тончайшие частицы («ци») хаоса поднимаются вверх и образуют небо, опускаются вниз и образуют землю. В результате взаимодействия этих двух разнородных «ци» в воде возникают мельчайшие органические вещества — семена («цзи»), «подобные икре лягушки», которые у берега превращаются в мох «цинтай», из него на суше рождается трава «линси», которая рождает растение «уцзу». Его корни превращаются в червей, листья — в бабочек. От них произошли насекомые „«цзюйцзюэ““, а от них — птицы. В ходе дальнейших превращений появились животные, из наиболее совершенного животного — лошади произошел человек, который после смерти возвращается к исходным семенам («цзи»).

Лецзы отвергал идею о predetermined свыше божественном происхождении и предназначении человека, о загробной жизни и бессмертии души. Мыслитель утверждал, что душа состоит из тех же частиц, что и тело, только более легких и теплых.

Лецзы считал небо «скоплением воздуха», а землю — «скоплением твердого вещества». Он развивал материалистическую концепцию о вечности и бесконечности вселенной, о множественности миров, одним из которых является земной мир. По сути Лецзы отвергал саму идею божественного творения, сознательной божественной воли.

С присущим ему остроумием и блеском Лецзы развенчивает конфуцианскую телеологию в одной из притч: «Тянь, царь Ци, принес жертву и угощал при дворе тысячу гостей... Посмотрев на пирующих, он сказал: «Как великодушно и щедро Небо к человеку! Для нас оно размножает злаки, плодит рыб и птиц». Все гости согласились с ним... Но двенадцатилетний сын дубильщика вышел вперед и сказал: «Так ли говоришь, царь? Небо и земля порождают тьму существ так же, как и нас. Среди их созданий нет ни благородных, ни ничтожных. Одни властвуют над другими лишь потому, что больше, сильнее и умнее их. Одни пожирают других, но не потому, что те рождены быть съеденными. Разве Небо создает вещи на потребу человеку?.. Комары и москиты, впиваясь, сосут его кровь, тигры и волки его пожирают. Так неужели же Небо породило человека для того, чтобы комары и москиты сосали его кровь, а тигры и волки его пожирали?»» («Лецзы»).

Лецзы, так же как и другим даосским мыслителям-материалистам, свойствен гносеологический аспект критики религии. Повседневный опыт людей, свидетельства их органов чувств не подтверждают существования потустороннего мира. «От душ предков нет чудесных откликов» — значит, они не существуют — такова логика рассуждений философа.

Антирелигиозный скептицизм Чжуанцзы Чжуанцзы особенно занимала тема жизни и смерти. Философ утверждал: «Со смертью тела исчезает душа человека».

В форме беседы с учениками Чжуанцзы выступает против конкретного проявления культа мертвых — похоронных обрядов. Уговаривая своих учеников не хоронить его по ритуалу, Чжуанцзы заявляет: «К чему мне все это? Считаю землю гробом, небо — саркофагом, луну и солнце — дисками нефрита, планеты же и звезды — мелким жемчугом, а тьму существ считаю провожатыми своими» («Чжуанцзы»).

Используя свой излюбленный художественный прием раскрытия истины путем каскада риторических вопросов, Чжуанцзы в знаменитой притче «Вращается ли небо?» опровергает религиозные представления о мироздании. «Вращается ли небо? Покоится ли земля? Борются ли за свое место солнце и луна? Разве кто-то их направил? Кто-то эти связи установил? Кто-то от безделья их толкнул и привел в движение? Значит ли, что их принудила скрытая пружина? Значит ли, что они не могут сами остановить свое движение? Облака ли порождают дождь?

Дождь ли порождает облака? Разве кто-то посылает эти обильные даяния? Кто-то все это подталкивает, развлекаясь от безделья? Ветер, возникнув на севере, дует то на запад, то на восток, блуждает в вышине. Разве это чье-либо дыхание? Кто-то от безделья приводит его в волнение? Дозвольте опросить: каковы причины этого?» («Чжуанцзы»).

В самой постановке вопросов содержится замысел навести читателя на мысль об объективной причинности.

Дао («Истинный властелин», «Великий учитель») выступает в его учении как сущность бытия, субстанциальная основа мира, абсолютное единое начало, от которого происходят все вещи, изменяющиеся в вечном круговороте явлений природы. Жизнь — непрерывный процесс движения. Всеобщность изменения и переход явлений в свою противоположность делают все качества относительными. «Жизнь вещей подобна стремительному бегу, она развивается с каждым движением, изменяется с каждым моментом».

Чжуанцзы сравнивают с Гераклитом, однако ему чужда идея греческого материалиста о борьбе противоположностей.

Чжуанцзы утверждал природное равенство людей, отстаивал их право на свободу индивидуальной морали. Он отрицал деление людей на «благородных» и «ничтожных», обличал паразитизм, стяжательство и лицемерие властей предрержащих. Он посрамлял Конфуция как тунеядца в речах своего литературного персонажа разбойника Чжи: «Не ты ли тот Кунцю, искусный лжец из царства Лу? Так слушай: «Ты сеешь ложь, разносишь клевету... Не пашешь ты, а ешь, не ткешь, а одеваешься. Губами шлепая и языком трепя, по произволу ты решаешь, что правда, а что ложь... Рассудок потеряв, ты в безрассудстве сыновнее почтение и братское повиновение удумал... Ловя удачу, домогаешься богатства и почета у сильных мира. Нет большего разбойника, чем ты. Так почему же в Поднебесной разбойником меня зовут, а не тебя, Конфуций?»»

В учении Чжуанцзы немало идеализма, но в нем же — яркие антирелигиозные высказывания и материалистические идеи, гениальные догадки о мироздании.

Свободомыслие моистов. Особое положение между конфуцианцами и даосами занимали сторонники философии Моцзы (479—381 гг. до н. э.). Моисты признавали божественную Волю Неба, которую они очеловечивали, превращая в носителя принципов своего учения. Однако

в отличие от конфуцианцев моисты утверждали, что Небесная Воля познаваема, что судьба человека не predetermined и зависит от него самого. В противовес учению Конфуция о врожденном доопытном знании моисты считали источником познания лишь ощущения, решая эту проблему гносеологии в духе наивного материализма.

Школа моистов придавала большое значение естественнонаучным наблюдениям. «Знания, которые нельзя применить на практике, ложны», — провозглашали они. В сочинениях моистов содержатся зачатки физики, получают развитие логика, математика, инженерные знания.

Моцзы вышел из среды бедных ремесленников, возможно даже из рабов. Представители городских низов были активным элементом в его школе. «Справедливый человек не избегает бедных и нищих», — говорил Моцзы. Все его симпатии были на стороне простолюдинов, для которых он требовал равноправия с аристократией, призывая отменить систему наследования должностей и рангов знатности. Моцзы считал физический труд обязательным для всех граждан, включая правителя. В противоположность конфуцианству, с презрением относившемуся к физическому труду и изобретательству, Моцзы придавал огромное значение творческому началу в деятельности человека. В противовес конфуцианскому принципу гуманности («жэнь»), противопоставлявшему высших низшим, благородных — подлым, Моцзы выдвинул принцип всеобщей любви, одинаково гуманного отношения ко всем людям независимо от их социального статуса.

Учение о социальной справедливости и равноправии свободных Моцзы распространял и на религиозно-идеологическую сферу. Конфуцианцы отстаивали абсолютное право аристократии на культ предков, не признавая его за простонародьем. «Добывающие пропитание своим трудом не имеют права на храмы предков», — заявлял Сюньцзы. Утверждение Моцзы, что и незнатные являются носителями ритуала, бросало вызов конфуцианской религиозной морали. Идея Моцзы о религиозном равноправии воспринималась идеологами правящих кругов как кощунство, крамольное свободомыслие. Не случайно конфуцианцы считали моистов своими злейшими врагами, боролись с ними, как с «еретиками», более ожесточенно, чем даже с даосскими «учителями»⁸.

Рабы, как стоящие вне гражданского общества, естественно, не принимаются во внимание в моистских проектах общественного и политического переустройства, где речь идет только о свободных. Моисты были связаны

неким подобием устава, одевались в простонародную холшовую одежду, обучались технике самообороны, требовали активной защиты родного города. Школа моистов была более организованной и однородной по составу и более многочисленной, чем остальные. Ее положения близки идеям городского самоуправления раннерабовладельческой демократии.

Учение Моцзы испытало на себе сильное влияние материалистических идей того времени, что, в частности, сказалось на его теории происхождения государства. Моцзы принадлежит учение о государстве, предвосхищающее идею общественного договора. По мнению Моцзы, государство возникает в обстановке первоначального общественного хаоса в результате добровольного соглашения людей: «В древности, когда появились люди... беспорядок в Поднебесной был такой же, как среди животных. [Люди] поняли, что причина хаоса в Поднебесной возникает из-за отсутствия главы правления. Поэтому избрали Поднебесной мудрого и достойного и сделали его сыном неба...»⁹ Договорная теория Моцзы противостояла традиционным теологическим представлениям. Развитие элементов материалистического мышления в учении Моцзы некоторыми из его последователей определило в дальнейшем антирелигиозную позицию поздних моистов.

Прогрессивные моменты учения моистов сыграли положительную роль в формировании исторической концепции легистов, их теории естественного происхождения власти.

Легисты («Фацзя»). Материалистическое политико-философское течение «Фацзя» (легистов) — «сторонников закона» — зародилось почти одновременно с даосизмом, с которым оно было связано общими мировоззренческими установками. Видными представителями легизма были Шан Ян, родом из царства Вэй, казненный в царстве Цинь в 338 г. до н. э., и Хань Фэйцзы, уроженец царства Хань, отравленный в царстве Цинь в 233 г. до н. э.

Легисты выдвинули теорию государственного управления на основе общеобязательных законов. Исходя из объективных факторов эволюции материальной жизни, Хань Фэйцзы доказывал неизбежность возникновения государства и права в ходе развития человечества, равно как и необходимость изменения форм и методов управления.

Хань Фэйцзы пытался создать прогрессивную теорию

культурно-исторического развития, наметив в ней следующие основные вехи. В глубокой древности люди вели стадную жизнь, не имели жилищ, не знали огня, гибли от наводнений. Земли было много, людей мало. Постепенно они научились строить жилища на деревьях, стали добывать огонь трением, одеваться в шкуры животных. Потом провели каналы, стали строить дома. Мужчины освоили обработку полей, женщины — ткачество. Народонаселение увеличилось, люди стали жить семьями и «управлялись сами собой». Но жизнь людей была очень тяжелой — «ныне даже труд раба не такой горестный». Потом возникло наследование власти, появились богатство и бедность, люди начали «отчаянно бороться за клочок земли». В таком обществе стали необходимы законы и наказания. «То, что было применимо в древности, ныне оказалось неприменимым», ибо изменились условия жизни, а с ними и нравы людей. «Если... желать великодушной и мягкой политикой управлять народом в напряженную эпоху, то это все равно что без узды и плети править норовистой лошастью»¹⁰. Завершающим этапом цивилизации философ считал единую монархическую державу, которая должна охватить всю Поднебесную.

Исходя из исторической концепции Хань Фэйцзы можно сказать, что легистам было свойственно понимание человеческой истории как процесса развития: от времен дикого состояния человечества до конечного, завершающего этапа — достижений тогдашней цивилизации, апогеем которой должен был быть легистский идеал общественно-государственного устройства.

Легисты, будучи и теоретиками и практиками, видели свою задачу в осуществлении этого идеала. Хань Фэйцзы отрицал абсолютное значение и ценность древней традиции. Он отвергал и конфуцианское и моистское этико-политические учения как взаимопротиворечивые и ложные, тянущие общество назад, в отжившее прошлое.

Легисты толковали «дао» как естественный путь развития природы, не оставляя места для сверхъестественных сил и рока. Хань Фэйцзы высказывался против поклонения богам и духам, против жертвоприношений, религиозной мистики и суеверий. «Государство приходит в упадок... когда люди служат демонам и богам, верят предсказателям, гадателям и магам, изощряются в жертвоприношениях», — заявлял Хань Фэйцзы. Он утверждал, что вера в духов несовместима с соблюдением закона: «Кто возлагает надежду на духов, пренебрегает законом». Хань Фэйцзы критиковал культ предков, говорил о его бес-

смысленности и вреде для людей, о его несоответствии запросам действительной жизни.

Атеистическая система взглядов Ян Чжу В процессе развития материалистического мировоззрения и борьбы с религиозно-идеалистической идеологией в IV в. до н. э. сложилась атеистическая система представлений замечательного мыслителя древности Ян Чжу (прибл. 440—360 гг. до н. э.), бесстрашного борца за свободу личности, противника религиозных суеверий.

Ян Чжу происходил из среды небогатых общинников. Он не принадлежал ни к одной из «школ». Произведения Ян Чжу не сохранились, хотя в его время, по свидетельству Мэнцзы, «слова Ян Чжу заполнили Поднебесную». Его идейные враги сделали все, чтобы «заткнуть рот Ян Чжу». О взглядах Ян Чжу можно узнать лишь из сочинений других философов, как правило его идейных противников. В произведении «Лецзы» сохранилась часть, посвященная Ян Чжу, — это важнейший источник сведений о его учении.

Центральным пунктом мировоззрения Ян Чжу было наивноматериалистическое учение о человеке как свободной личности. Ян Чжу учил, что природа и человек как ее составная часть подчинены необходимости («дао»), заложенной в самих вещах. В объективно существующем мире все «совершается само собой». «Все следует предоставить естественному течению». Человек должен постичь «дао» (закон природы) и не действовать вопреки ему.

Считая человека элементом природы, Ян Чжу принципиально не выделяет его среди остальных ее существ. Человек состоит из тех же «пяти первоэлементов», что и вся природа, отличаясь от других живых организмов лишь разумом.

Своим учением о человеке философ по сути защищал материалистический тезис о единстве мира. Широко распространенное представление о мире как единстве неба, земли и человека приобретает у Ян Чжу атеистический характер, ибо у него небо, земля и человек, будучи частью природы, не подчинены какой-либо надмировой, сверхъестественной разумной силе. Здесь отчетливо выявилась атеистическая трактовка философом понятия неба, отрицающая его божественную сущность. Небу, как управляющему людьми сознательному началу, Ян Чжу противопоставляет универсальный принцип естественной необходимости, проявляющейся, в частности, в законе жизни и смерти.

Решение проблемы жизни и смерти ставит Ян Чжу

в один ряд с величайшими атеистами древнего мира. Ян Чжу считает смерть закономерным актом. «Согласно закону природы, не существует бессмертия, согласно закону природы, нет вечной жизни», — заявляет мыслитель. Признать неизбежность смерти — это и значит следовать естественному закону «дао».

Ян Чжу открыто и смело бросил вызов религии.

**Прогресс
естественнонаучных
и гуманитарных знаний
в эпоху древнекитайских
империй**

Возникшая в 221 г. до н. э. на территории Китая первая древняя империя Цинь просуществовала всего около полутора десятка лет, но она заложила социально-политическую основу созданной на ее развалинах древнекитайской империи Хань (конец III в. до н. э. — начало III в. н. э.).

В ханьский период успешно развивались различные отрасли точных наук — астрономия, математика, медицина, физика, механика, акустика. В 28 г. до н. э. ханьские астрономы впервые обнаружили существование солнечных пятен. Достижения в области физики были связаны с изобретением в Древнем Китае первого в мире компаса. Получил разработку закон механики о действии и противодействии. Ханьские ученые занимались исследованием явлений резонанса и законов гармонии. Чжан Хэн (78—139 гг.) впервые в истории сконструировал прототип сейсмографа, создал небесный глобус, описал 2500 звезд. Им была разработана теория сферичности Земли и безграничности вселенной во времени и пространстве. Получили развитие агрономия и биология. Ханьские математики составили энциклопедию «Искусство счета в девяти книгах», они знали десятичные дроби, отрицательные числа, уточнили значение числа π . Достижением мирового значения было изобретение в Китае на рубеже нашей эры бумаги.

Ханьская эпоха подвела итог всей древней культуры Китая. При дворах меценатов и императоров создаются обширные библиотеки, осуществляется сбор, редактирование и комментирование древних памятников. Важнейшие своды — «Книга песен» («Шицзин»), «Книга истории» («Шуцзин»), «Книга перемен» («Ицзин») — были записаны в это время. По сути все, что осталось от древнекитайского наследия, дошло до нас благодаря записям, осуществленным в ханьский период. Тогда же зародилась филология, поэтика, были составлены первые словари. Стали создаваться крупные произведения художественной прозы, прежде всего исторической.

Успехи естественнонаучных и гуманитарных знаний

создали основу для развития научного мировоззрения и ханьской материалистической и атеистической мысли. Это нашло отражение, в частности, в творчестве замечательного естествоиспытателя Хуань Тяня, выступившего непримиримым врагом суеверий в трактате «Новые рассуждения» («Синь-лунь»), и особенно у великого китайского просветителя и атеиста Ван Чуна.

Материалистическая философия противостояла в тот период не только отдельным, разрозненным идеалистическим взглядам и школам, но прежде всего официальной религиозной доктрине империи — ханьскому конфуцианству.

Даосская «ересь» Под влиянием социальных и идеологических процессов, происходивших в империи, конфуцианство продолжало трансформироваться. На рубеже нашей эры в нем образовалось два основных толка: мистический, продолжавший линию иррационализма, школа «Новых текстов» — и противостоявшая ей, с элементами рационализма, школа «Старых текстов». Государство все активнее использовало в своих классовых интересах конфуцианство, вмешивалось в борьбу толков, которая становилась все ожесточеннее. Император выступал инициатором религиозно-философских диспутов, добиваясь по политическим причинам прекращения раскола конфуцианства. Собор конца I в. н. э. формально положил конец разногласиям в конфуцианстве, признал ложной всю апокрифическую литературу и утвердил мистическую доктрину школы «Новых текстов» в качестве официальной ортодоксии.

Торжество школы «Новых текстов» знаменовало теократическое оформление императорской власти. Идеей небесного провидения она обосновывала предначертанность вручения «небесного мандата» императорам династии Хань, утверждая религиозной санкцией их право на власть.

В конце II в. на камне был высечен «государственный экземпляр» конфуцианского канона «Пятикнижия» в версии школы «Новых текстов». С этого времени нарушение конфуцианских заповедей рассматривается как «наитягчайшее преступление».

В противовес стремлению господствующего класса закрепить в области идеологии монополию конфуцианства в ханьский период получает развитие оппозиционный ему религиозный даосизм, который к тому времени окончательно разделился на два направления. Одно из них — чисто философское — продолжало развивать наивно-ма-

териалистическое учение о «дао». Другое, связанное с народными верованиями, стало оформляться в систему религиозных представлений.

Проповедью равенства всех перед богами и осуждением богатства даосская «ересь» привлекала к себе широкие массы. Близкое к даосской «ереси» учение тайной секты «Тайпиндао» («Путь всеобщего благоденствия»), с элементами эсхатологических и мессианских настроений, отличавшееся демократическим уставом и боевым духом, стало знаменем мощного движения «Желтых повязок», охватившего в конце II в. всю империю Хань и нанесшего ей смертельный удар.

Тенденция к превращению ряда социально-философских учений древности в религиозно-философские, а то и просто в религиозные доктрины свидетельствовала о глубинных сдвигах в общественной и культурной жизни Поздней империи Хань и вызревавших в ее недрах кардинальных перемен на базисе и надстройке.

**Воинствующий
материалист, атеист
и просветитель Ван Чун** На период могущества Поздней империи Хань приходится творчество выдающегося мыслителя Древнего Китая Ван Чуна (27—104 гг.).

Ван Чун был человеком воинствующего свободомыслия и высокого гражданского мужества, страстным просветителем и борцом за свои научные убеждения. В обстановке усиленного идеологического нажима он имел смелость бросить вызов догмам конфуцианства, религиозной мистике и суевериям эпохи.

Ван Чуну принадлежит блестящий острополюемический трактат «Критические рассуждения» («Лунь хэн»), в котором изложена система материалистической философии. О сути своего произведения философ говорил, что оно проникнуто чувством «отвращения ко всяким фикциям и лжи».

Значительную часть своего труда Ван Чун посвятил научному разоблачению конфуцианской теологической концепции о сознательной Воле Неба и идее Небесного воздаяния. Обожествлению Неба философ противопоставлял материалистическое и атеистическое в своей основе утверждение, что «небо есть тело, подобное земле».

Свои положения Ван Чун обстоятельно доказывает, обосновывает остроумными, доходчивыми примерами, «понятными каждому». Так, он рассуждает: «Некоторые полагают, что небо порождает все пять злаков специально для кормления людей, выращивает шелковую нить и коноплю лишь для того, чтобы людей одеть. Но это все рав-

но что утверждать, будто бы небо является рабом или рабыней, которые возделывают землю и кормят шелкопрядов для людей. Это суждение ложно, оно противоречит естественности самих вещей» («Лунь хэн»). Разоблачая идею Небесного воздаяния, Ван Чун пишет: «Стихийные бедствия не предназначены небом для того, чтобы карать людей. Изменения природных стихий происходят естественно, самостийно, а человек, не понимая этого, трепещет в страхе перед ними. Если же людям все как следует объяснить, то можно избавить человечество от этой тревоги». В подтверждение своей мысли философ приводит многочисленные факты и заключает: «Итак, стихийные бедствия вызываются самоестественно мельчайшими материальными частицами («ци»). Небо не проявляет себя сознательными деяниями, не обладает способностью познания» («Лунь хэн»).

Ван Чун провозглашал единство, вечность и материальность мира. В своем объяснении единства бытия он исходил из материальной субстанции «ци», продолжая традиции древнекитайской натурфилософии и развивая гипотезу Лецзы об атомистическом строении вещества. Все в природе возникает естественно, как результат сгущения этой субстанции, все рождается из «ци» независимо от сверхъестественных сил.

Философ отрицал врожденное знание, мистическую интуицию, которой конфуцианцы наделяли древних мудрецов, видел единственный путь познания в чувственном восприятии реального мира. «Если человек не видит и не слышит окружающего, у него не может быть и представления о нем», — считал он.

Человек трактуется мыслителем как неотъемлемый элемент вселенной, но вместе с тем он выделяется из остальной природы как единственный из всех ее существ, обладающий разумом. «Среди существ, рождаемых небом и землей, человек является наиболее ценным, и эта ценность определяется его способностью к знанию», — заявлял Ван Чун. «Природа неба и земли проявляется в человеке в наивысшей степени» («Лунь хэн»).

Ван Чун высказывает гениальную мысль о диалектическом единстве жизни и смерти. «Все, имеющее начало, должно иметь свой конец; все, имеющее конец, должно иметь свое начало... Смерть есть результат рождения; в рождении заложена неизбежность смерти», — заявлял ученый. «Среди существ, несущих в жилах кровь, нет таких, которые не умирали бы. Как же человек, такое же животное существо по своей материальной сущности, мо-

жет быть бессмертным?» «Человек — это живой организм, и животное — живой организм. Когда животное околевет, оно не становится духом, так же и человек после смерти не превращается в духа» («Лунь хэн»).

В главе «Рассуждение о смерти» философ подвергает резкой критике конфуцианский культ предков и идею физического бессмертия религиозного даосизма. Ван Чун, как уже говорилось, безоговорочно отвергал мысль о бессмертии души и учил, что человек, как и все живые существа, после смерти подвергается полному уничтожению. «Мертвые не превращаются в духов, не обладают способностью к познанию и не могут приносить вред людям», — заявлял он и доказывал это, исходя из логики научных рассуждений. «...Основу жизненного духа составляет тончайшая материальная субстанция крови, умирает человек — останавливается ток его крови, исчезает субстанция «ци»... тело становится прахом. Откуда же взяться духу умершего?..» («Лунь хэн»)

«...Не родившись, ни один из людей не обладает способностью познания, — писал Ван Чун. — До момента своего рождения человек пребывает в изначальной материи («ци»), в нее же и возвращается после смерти; как же можно предполагать у умершего человека наличие сознания? Ведь после смерти разлагаются все пять внутренних органов его тела; разрушается и вместилище разума, а с его исчезновением исчезает и то, что называют разумом. Не существует такого рода жизненной энергии, которая не обладала бы плотью, а обладала бы лишь одним сознанием» («Лунь хэн»).

Свои доказательства Ван Чун часто подкрепляет остроумными сравнениями и примерами. Так, опровергая существование духов умерших, он рассуждает: «Бывает, что кто-то убит, а убийцу не могут найти, и даже родные не знают, где находится труп убитого... Если бы мертвые превращались в духов, то душа убитого непременно явилась бы к родным и сказала, где находится его труп. Душа убитого, несомненно исполненная чувством мести к убийце, обязательно нашла бы возможность довести до сведения властей, кто убийца... Но убитый ничего этого сделать не в состоянии, что и доказывает, что мертвые не обладают сознанием, не превращаются в духов» («Лунь хэн»).

Ван Чун был одним из образованнейших людей древнего мира, обладал энциклопедическими знаниями. Направляя основное острие своей полемики против конфуцианской теологии, Ван Чун вместе с тем ставил перед собой просветительские задачи, подвергая беспощадной

критике с рационалистических позиций всевозможные предрассудки и суеверия, магическую и мантическую практику, имевшую повсеместное распространение в обыденной жизни.

Выходец из небогатой и незнатной семьи, Ван Чун с симпатией относился к простому народу. Создавая свои произведения, философ придавал особое значение простоте и ясности стиля изложения. «Я стремлюсь к тому, чтобы быть понятным простым людям», — заявлял мыслитель.

Материалистические и атеистические идеи Ван Чуна оказали огромное влияние на развитие прогрессивной мысли Китая. Но в современной ему действительности учение Ван Чуна не могло получить признания. Великое произведение гениального вольнодумца подверглось преследованию за критику Конфуция и было предано забвению. Лишь спустя тысячелетие его рукопись была случайно обнаружена, и мир узнал о выдающемся атеисте, материалисте и просветителе древности.

* * *

¹ По традиции эпоха Чжоу делится на Западное, или Раннее, Чжоу (XI — VIII вв. до н. э.) и Восточное, или Позднее, Чжоу (VIII — III вв. до н. э.), включающее периоды «Весны и Осени» и «Борющихся царств».

² Шицзин. М., 1957, с. 405—406.

³ Хрестоматия по истории древнего Востока. М., 1963, с. 434.

⁴ Шицзин, с. 255.

⁵ Китайская традиционная историография представляет первой исторической династией Иньскую и датирует ее XVII — XI вв. до н. э. Современная синология считает Инь предгосударственным или раннегосударственным образованием, относя его ко второй половине 1-го тысячелетия до н. э.

⁶ Цит. по: Литература древнего Востока. М., 1971, с. 270.

⁷ См.: *Шуцкий Ю.* Основные проблемы истории текста «Лецзы». — Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее АН СССР, т. III, вып. 2. Л., 1928, с. 279—288; *Позднеева Л. Д.* Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая. М., 1967; *Ян Хиншун.* Материалистическая мысль в древнем Китае. М., 1984, с. 90—91.

⁸ Моцзы буквально означало «учитель Мо»; «учителями» величали также и Лецзы, Чжуанцзы, Лаоцзы, Кунцзы и других основателей древнекитайских учений и «школ» в тот период.

⁹ Цит. по: Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах, т. I. М., 1972, с. 191—192.

¹⁰ Цит. по: История древнего мира. Кн. 2. Расцвет древних обществ. М., 1983, с. 527.

5

АНТИЧНОЕ СВОБОДОМЫСЛИЕ И АТЕИЗМ



Свободомыслие античности является прологом атеизма Нового времени.

Самые гениальные мыслители древности сумели подняться до высот проникновенного философского объяснения мира, исходя из стихийно-материалистических предпосылок. Они достигли этих высот путем логических рассуждений и теоретических выкладок, не опираясь на опыт естественных наук, находившихся в ту пору в зародышевом состоянии, и поднялись над господствовавшим тогда религиозно-фантастическим объяснением мира, выступая — прямо или косвенно — против основ современной им олимпийской религии. Не все они были активными борцами против религиозных суеверий, но их теории объективно ниспровергали эти основы, поэтому с полным правом их можно назвать первыми атеистами Европы.

Особенности греко-римской религии В верованиях древних греков и римлян преобладала религиозная обрядность с отчетливо выраженными элементами «священного действия». Лишь в редких случаях жрецы доводили себя до состояния экстаза, прибегая к искусственным средствам, как это делала жрица храма Аполлона в Дельфах Пифия, вдыхавшая ядовитые испарения, поднимавшиеся из расщелины, после чего изрекала бессвяз-

ные предсказания, которые в своих интересах толковали дельфийские жрецы. Можно также указать на оргиастические формы культа бога Диониса или Великой Матери богов Кибелы, жрецы которой доводили себя до иступления, после чего совершали страшный обряд самооскопления. Но касты жрецов у греков не существовало, как не существовало и строго определенных догматов веры. Рядовым членам греческой общины было чуждо мистическое слияние с божеством во время богослужения, свойственное религиозному фанатизму средневековья и сопрягавшееся часто с умерщвлением плоти ради достижения вечного блаженства в загробной жизни. Для античного грека, каким бы «религиозным» он ни был, загробная жизнь рисовалась жалким прозябанием теней в подземном царстве. Когда Одиссей, вызвав тень Ахилла, спросил его, как ему живется в подземном мире, тот ответил, что предпочел бы стать последним батраком на земле, чем царем в царстве мертвых.

В силу этих особенностей греко-римская религия легко вступала в контакт с верованиями народов Востока, создавая новые культы и формы служения богам и обожествления людей. В итоге возник культ личности римского императора, превратившийся в официальную религию Римской империи, обязательную для всех народов и провинций, входивших в ее состав. Это облегчало сторонникам монотеистических религий борьбу против политеизма, многобожия: считалось, что, поскольку на земле существует один господин — римский император, постольку и на небе должен быть один бог, как бы его ни называли. Поэтому вряд ли было случайностью, что христианство, монотеистическая религия по своему существу, зародилось в недрах Римской империи, оказавшись одной из тех составных частей античного наследия, которое перешло в средневековье, а затем и в Новое время в основном таким, каким оно сложилось в древности.

Поначалу свободомыслие имело своим противником греко-римскую, или олимпийскую, религию, поэтому рассмотрим ее подробнее.

По представлениям греков древнейшей поры, боги жили на самой высокой горе Северной Греции Олимпе (2985 м над уровнем моря). Вершина ее покрыта снегами, блистающими на солнце, поэтому в поэмах Гомера, которые дают представления о религии греков в древнейший период, название горы — Олимп — постоянно сочетается с эпитетами «многоснежный» и «светозарный». Позднее, с прогрессом культуры и географических знаний, греки

смогли убедиться, что на Олимпе нет никаких богов, поэтому был изобретен небесный Олимп, который и стал постоянным обиталищем олимпийских богов. Олимпийская религия оформилась при патриархально-родовом строе, и родовое право этой эпохи наложило на нее свой отпечаток. Но сохранялись и пережитки матриархата, что нашло выражение в той важной роли, которую играют женские божества в системе греческих и римских верований.

В олимпийской религии было двенадцать «главных» богов: верховный бог Зевс, его супруга Гера, бог морей Посейдон, бог солнечного света Аполлон, его сестра, богиня охоты Артемида, богиня мудрости и ремесел Афина, бог — покровитель путников Гермес, бог войны Арес, бог кузнечного ремесла Гефест, богиня земли Деметра, богиня любви Афродита, богиня домашнего очага Гестия. Характеристики и «сферы влияния» богов постепенно складывались в мифах и были закреплены в поэмах Гомера и Гесиода. Олимпийские боги у них по своим характерам и наклонностям напоминают людей, а весь олимпийский пантеон — земную патриархальную семью или род. Во главе рода стоит «отец богов и людей» Зевс; в воображении греков он рисовался в виде могучего мужчины с львиной гривой волос, падающих на плечи. Мошь его настолько велика, что одно движение его бровей сотрясает Олимп. Он бог молнии и грома, карающий и всемогущий, податель благ. Влияние и сила остальных богов определялись степенью родственной близости к верховному владыке. Вместе с тем боги могли олицетворять одну из стихий природы (Посейдон) или какую-либо сторону человеческой деятельности (Артемида, Гефест). На земле кузнечным ремеслом занимались обычно те, кто в силу физического недостатка не мог работать в сельском хозяйстве, быть пахарем и пастухом, поэтому и бог кузнечного ремесла Гефест изображался в виде хромого мужчины в закованном фартуке (это единственный из олимпийских богов с физическим недостатком).

Отсутствие строго закрепленных догматов веры было той особенностью греко-римской религии, которая делала ее — сравнительно с религиями древнего Востока — меньшим препятствием на пути развития научного мышления. Античная философия не превратилась в служанку богословия, как это произошло со схоластикой средневековья. Очень рано поэтому в зарождающейся греческой науке прозвучали критические суждения о религии. Они, естественно, были высказаны теми философами, которые склонялись к материалистическому объяснению мира,

тогда как идеалисты придерживались общепринятых религиозных установлений. Необходимо, однако, отметить, что открытая пропаганда атеизма в Греции была делом опасным. В Афинах в V в. до н. э. царила полная свобода слова, на сцене комического театра могли изображаться вожди афинской демократии в карикатурном виде. Но коль скоро речь заходила о религии, отклонения от общепринятых норм жестоко наказывались. Сократ был обвинен, согласно официальной формуле обвинения, в «непочитании богов», и, хотя это не соответствовало действительности (Сократ был глубоко религиозным человеком, почти мистиком), афинский суд приговорил философа к смерти. Аналогичное обвинение было предъявлено и великому ученому древности Аристотелю, который вынужден был оставить Афины.

**Зарождение
свободомыслия
и атеизма. Ионийская
натурфилософия**

Свободомыслие и атеизм зародились почти одновременно с философией и наукой в передовых древнегреческих городах Малой Азии, в Ионии. Там на рубеже VII — VI вв. до н. э. появились первые научные сочинения, ставившие целью ответить на вопрос, как возник окружающий человека мир, в чем сущность происходящих в нем явлений. Авторы их назывались философами, но их философия (буквальный русский перевод — «любомудрие», понятие, бытовавшее еще в начале XIX в.) мало походила на то, что сегодня понимается под этим термином. Общей чертой для ионийских философов была попытка научного осмысления мира во всей совокупности его явлений, поэтому часто их сочинения назывались «О природе». Философия их была умозрительной, спекулятивной и в малой степени основывалась на опытных данных. «Всеобщая связь явлений природы не доказывается в подробностях: она является для греков результатом непосредственного созерцания»¹.

Самыми известными ионийскими философами были милетяне Фалес, Анаксимандр, Анаксимен и Гераклит из Эфеса. Их учения носили рационалистический характер: объясняя мир, они исходили из естественных причин и предпосылок. В основу всего существующего они полагали материю — правда, в конкретных ее видах. Фалес считал такой первоосновой воду, Анаксимандр — «апейрон» («беспредельное» — понятие, говорящее о высокой степени философской абстракции), Анаксимен — воздух, а Гераклит — огонь, бывший у него скорее символом постоянной изменчивости мира. У Анаксимандра имелась стройная система представлений, объясняющая проис-

хождение мира. Из апейрона, бесконечной субстанции (ибо только так можно объяснить вечный и бесконечный характер постоянного становления мира), выделяются тепло и холод, затем жидкое и плотное и уже после этого — все, что составляет мир. Круговое вращение указанных элементов приводит к тому, что тяжелое оказывается в центре — это земля в форме цилиндра, поверх нее — вода и выше — воздух и огонь. Так, естественным путем, возникли стихии, из которых состоит мир. Столь же естественным путем возникли и первые животные — из морского ила, а затем человек — из зародышей, живших внутри рыбообразных существ. Когда море отступало, они оказывались на суше, лопались, и из них выползали первые люди.

Несмотря на наивность указанной теории, она содержит немало гениальных догадок и о форме Земли (цилиндр — последняя ступень перед теорией шарообразности Земли), и о естественной эволюции животного мира. Это было громадным шагом вперед по сравнению с религиозно-мифологическим объяснением, согласно которому люди были созданы титаном Прометеем, слепившим их из глины. Не менее фантастичным был и другой миф — о Девкалионе и Пирре, которые, спасшись от потопа, стали бросать позади себя камешки, и из брошенных Девкалионом камней возникали мужчины, а из брошенных Пиррой — женщины.

Гераклит

Но самым гениальным из ионийских натурфилософов, как принято называть этих первых греческих ученых, был Гераклит. Хотя он и стоит несколько особняком, его философия тесно примыкает к учениям его ионийских предшественников (составивших так называемую милетскую школу) своей материалистической направленностью. Краеугольным камнем его философской системы было признание материальности мира, вечного и постоянно изменяющегося. «Этот космос, тот же самый для всех, не создал никто ни из богов, ни из людей, но он всегда был, есть и будет вечным живым огнем, закономерно (в полную меру) разгорающимся и закономерно (в полную меру) погасающим»². Художественная поэтическая форма соединена здесь с глубоким философским содержанием, в корне противоречащим космогоническим представлениям, которые были распространены в те времена.

Философское учение Гераклита изложено им в сочинении «О природе». О содержании этого труда рассказывает древний историк философии Диоген Лаэртский:

«Книга, известная под его именем, в целом называется «О природе», разделяется же на три рассуждения: обо Всем, о государстве и о божестве»³. Отсюда высказывания философа можно распределить по трем главным рубрикам — общей, специально-политической и специально-теологической.

Народные суеверия, первобытная магия народных религиозных обрядов подвергаются у Гераклита резкой критике, как, например, обряд очищения жертвенной кровью. «Очищаются напрасно, новой кровью себя заливая, как если бы кто-нибудь, упав в грязь, грязью стал бы и чиститься. Он показался бы безумствующим, если бы его за таким делом увидел какой-нибудь человек. И статуям этим поклоняются, как если бы кто попусту беседовал с домами, не зная о богах и героях, каковы они»⁴.

Рассматривая учение Гераклита, можно заметить, как последовательно развиваются в нем идеи пантеизма: «Божество: день — ночь, зима — лето, война — мир, изобилие — голод... оно изменяется подобно [огню]...»⁵ Такое пантеистическое представление о божестве связано в онтологической системе Гераклита с учением о вечности мира и постоянном движении материи. Все течет, ничто не остается постоянным: «Нельзя в ту же реку войти дважды». В вечно существующем мире происходит постоянный круговорот: «Смерть земли — рождение воды, смерть воды — рождение воздуха, [смерть] воздуха — [рождение] огня; и обратно»⁶. Здесь бытие и не-бытие диалектически связаны и едины, как и в следующем высказывании: «Бессмертные смертны, смертные бессмертны; [каждый] живет благодаря чужой смерти, [каждый] умирает из-за чужой жизни»⁷.

Огонь, бывший для Гераклита первоосновой, первоэществом, скорее даже символом постоянной и быстрой изменчивости мира, идентифицировался у него с логосом, «мировым разумом» или «мировым законом».

С представлением о логосе соединяется у Гераклита представление о душе. В духе традиционных народных воззрений и выросшего на их почве первоначального наивного материализма душа мыслится у Гераклита как важное одухотворяющее начало в человеке, но представляющее собой материальную сущность. Гераклит устанавливает связь между учением о душе и учением об общем логосе: душа сопричастна логосу, и этим объясняются неисчерпаемые потенциальные возможности человеческого разума: «Идя к пределам души, их не найдешь, даже если пройдешь весь путь: таким глубоким она обла-

дает логосом»⁸. В целом учение Гераклита о логосе носило материалистический характер.

Диалектическое начало в системе Гераклита нашло выражение в ряде афоризмов. Все в мире возникает через борьбу противоположных начал: «Борьба — отец всего и всему царь»; «Противоречивость сближает, разнообразие порождает прекраснейшую гармонию, и все через распрю создается»⁹. Борьба приводит к гармонии, как в музыке соединение различных по высоте и тональности звуков образует гармоническую мелодию.

В. И. Ленин назвал Гераклита одним из основоположников диалектики и отмечал «живость, свежесть, наивность, историческую цельность Гераклита»¹⁰.

Одним из родоначальников античного просветительства и свободного мышления является Ксенофан из Колофона (ок. 570— после 478 г. до н. э.), философ и поэт. По профессии он был странствующим рапсодом, исполнителем эпических песен, главным образом поэм Гомера. Он побывал во многих городах Эллады, изучал чуждые для него нравы, обычаи и верования, прислушивался к звукам чужой речи. Эти впечатления расширяли его кругозор, заставляли по-иному взглянуть на вещи и критически отнестись к тем верованиям, которые казались незыблемыми и вечными его предкам и современникам.

Ксенофан не только исполнял созданные эпические произведения, но и сам сочинял сатирические силлы, а также поэму «О природе». В мифах рассказывалось, как боги рождались от других богов и героев и даже от смертных женщин. Но этого не может быть, решал Ксенофан, ибо все, что рождается, преходяще, неминуемо должно погибнуть, боги же объявляются вечно сущими. Почему боги греков имеют человеческий облик? Очевидно, все люди представляют себе своих богов подобными самим! И в самом деле, негры изображают своих божков черными, с приплюснутыми носами и толстыми губами, а фракийцы — рыжими и голубоглазыми. Все это заставило Ксенофана сделать следующий вывод: «...если бы быки, лошади и львы имели руки и могли бы ими рисовать и создавать произведения [искусства] подобно людям, то лошади изображали бы богов похожими на лошадей, быки же — похожими на быков и придавали бы [им] тела такого рода, каков телесный образ у них самих, [каждый по своему]»¹¹.

В поэмах Гомера одни боги подчиняются другим. Но если боги должны подчиняться, то, значит, они не всемо-

гуши и, следовательно, не боги! Не воспроизводят ли отношения богов то, что свойственно отношениям людей?

Традиционные мифы заслуживают критического отношения, достоверность их сомнительна. Нужны достоверные сведения.

Вместо нелепой брехни — выдумок прежних людей — Будто боролись с богами Титаны, Гиганты, Кентавры ¹².

Так Ксенофан пришел к выводу, что признанные боги — нелепая выдумка людей. Это следовало из рассуждений Ксенофана, но открыто сформулировать свой вывод он не решался. Поэтому в его философской системе бог есть, но он один, не похожий на смертных ни умом, ни формой. Бог — это все, что вечно и неизменно, вся природа, весь мир. Такое мировоззрение принято называть пантеизмом, от него до полного атеизма — один шаг.

Анаксагор Прогресс научных знаний и культуры в Греции классической эпохи способствовал укреплению и дальнейшему развитию атеистических идей. В этой связи нужно назвать Анаксагора, происходившего из малоазийского города Клазомены (ок. 500—428 г. до н. э.). Он вырос в атмосфере духовного влияния ионийской натурфилософии, родиной которой был город Милет. Сохранились лишь отрывки из главного сочинения Анаксагора, традиционно называвшегося «О природе», но и они дают представление о направлении его мысли и стиле. Ясное и строго логическое изложение свидетельствует о трезвости мышления автора, стремившегося к достижению научной истины и придававшего больше значения содержанию, нежели форме.

Примерно в 462 г. до н. э. Анаксагор прибыл в Афины и первым стал там распространять передовые взгляды просвещенной Ионии. До того даже в образованных кругах Афин господствовали традиционные религиозно-мифологические представления о происхождении мира и человеческого общества. В Афинах Анаксагор сразу прикнул к кружку выдающегося политического деятеля, лидера демократии Перикла, где, по-видимому, царил атмосфера более благоприятная для свободного обмена мыслями. В кружок входили великий художник Фидий, руководивший сооружением архитектурного ансамбля Акрополя и создавший ряд совершенных творений пластики, украсивших этот ансамбль, знаменитый историк Геродот, драматург Софокл. Душой кружка была Аспасия, вторая жена Перикла, милетянка по происхождению, красивая, умная и одаренная женщина. Вероятно, она

была приверженкой тех передовых идей, которые распространяла милетская школа философов.

Анаксагор был натурфилософом, особенно его интересовала метеорология: эта наука в античном понимании занималась объектами, находящимися над человеком, — не только атмосферными явлениями, но и небесными светилами, звездами и т. п. Анаксагор высказал ряд прогрессивных для своего времени суждений в этой области. По его мнению, Солнце, Луна, звезды и другие небесные тела не являются божествами, как считали его современники, а представляют собой раскаленные каменные глыбы огромной величины.

Такой же смелостью отличалась космогоническая теория Анаксагора. По его мнению, в мире не существует возникновения, исчезновения или качественного изменения вещей, а есть лишь соединение и разъединение. Таким образом, Анаксагор впервые сформулировал закон сохранения вещества — правда, в примитивной, наивной форме. Будучи материалистом, Анаксагор не признавал объяснения природных явлений волей божества: считая развитие мира механическим процессом, он не оставлял места богам.

Согласно Анаксагору, материальный мир состоит из бесчисленного множества неизменных телец, названных им семенами. Эти первовещества приводит в движение «разум» (здесь Анаксагор делает серьезную уступку философскому идеализму). Разум приводит семена в вихревое движение, в итоге которого образуется мир.

Суеверные афиняне, услышав, что Анаксагор проповедует истины, граничащие с богохульством (философ осмелился утверждать, будто солнце вовсе не бог Гелиос, огибающий небосвод на огненной колеснице, а раскаленная каменная глыба, размерами превосходящая греческий Пелопоннес), привлекли его к суду по обвинению в безбожии. Лишь заступничество Перикла спасло его от смерти, но он вынужден был покинуть Афины около 432 г. до н. э.

**Позиция
элеатов**

Ионийская натурфилософия расшатывала основы религиозного мировоззрения, как указывая на его нелепость с точки зрения здравого смысла, так и выдвигая в противовес ему логически стройные системы, исходящие из материальности мира и стремящиеся вскрыть объективные законы его развития. Против ионийской физики (в античности под этим термином понимали учение о природе) выступили представители элейской школы, стремившиеся доказать,

что непосредственное восприятие природы и мира вообще противоречиво и обманчиво и поэтому все философские теории, исходящие из естественных предпосылок, по своему существу ложны.

Крупнейший философ-элеат Парменид решительно отвергал гераклитовское отождествление бытия и не-бытия. По его мнению, существует лишь одно бытие, чистое и отвлеченное; оно обладает совершенным единством, не имеет ни начала, ни конца; оно вечно, неподвижно и неизменно, всюду одинаково плотно, не содержит множества. Мир бытия шарообразен.

Такое бытие рисует разум, тогда как чувства, через которые его постигают как множественность, в которой вещи возникают, изменяются и погибают, вводят в заблуждение.

Элеат Зенон доказывал выводы Парменида рядом примеров, получивших название парадоксов Зенона. При этом он исходил из положения, считавшегося в те времена математической аксиомой, что бесконечно большое число бесконечно малых величин в сумме даст бесконечно большую величину. Отсюда Зенон заключал, что обычное представление о множественности вещей приводит к абсурду. В самом деле, всякую величину можно разделить на бесконечно большое число протяженных величин и их сумма должна быть бесконечно большой, хотя делению подвергалось конечное тело. Таким образом, чувства, открывающие тела в их ограниченной протяженности, обманывают!

Исходя из этой основной предпосылки, Зенон доказывал, что движение невозможно. Летящая стрела в действительности не летит, ибо в каждый отдельный момент она стоит на месте. Такой же характер носит знаменитый парадокс об Ахилле и черепахе. Ахилл никогда не догонитдвигающуюся впереди него черепаху, ибо, когда он достигнет ее в точке А, она будет впереди него в точке Б, когда Ахилл достигнет ее в точке Б, она будет в точке В и т. д. Так как делимость пространства бесконечна, черепаха все время будет впереди Ахилла, хотя бы на бесконечно малую величину.

Парадоксы Зенона казались многим древним ученым неразрешимыми, хотя они противоречат опыту. Зенону действительно удалось вскрыть противоречие, заключенное в понятии движения, однако его «возражение *неверно*: (1) оно описывает *результат* движения, а не *само* движение... (диалектическое) противоречие им не устранено, а лишь прикрито...»¹³. В действительности «движение есть

единство непрерывности (времени и пространства) и прерывности (времени и пространства). Движение есть противоречие, есть единство противоречий»¹⁴.

Атомисты Левкипп и Демокрит Против учения элейцев, идеалистического по существу, выступили ученые атомистической школы, основателями которой являются Левкипп и Демокрит. В истории материалистической мысли древности эта школа имеет особые заслуги — на примере ее развития становится особенно заметным, насколько несовместима подлинная наука с религиозным мировоззрением.

О Левкиппе известно очень немного: его сочинения впоследствии были включены в произведения Демокрита, его ученика и это послужило для некоторых основанием вообще отрицать его существование. Однако античная традиция сохранила такие детали его биографии, а также учения, которые вряд ли могли быть выдуманы. Их сообщает выдающийся авторитет в вопросах истории философии Аристотель. Левкипп жил около 460—400 гг. до н. э. и происходил из Милета. В молодости он совершил путешествие в Южную Италию, в г. Элею, и там стал учеником философа Зенона. Позже, уже в зрелом возрасте, он прибыл в г. Абдеры на севере Греции, где основал свою философскую школу. Здесь его учеником стал Демокрит, местный житель (ок. 460 — дата смерти неизвестна). Поскольку Демокрит вырос в демократическом государстве, он не преклонялся перед авторитетами; знакомясь со взглядами различных философов, он убеждался в их противоречивости и поставил себе целью достижение истины.

В молодые годы Демокрит совершил далекие путешествия на Восток, где учился у мудрецов, постигая тайны их науки. Особенно интересовался он точными науками, в частности геометрией, родиной которой был Египет, в котором он провел пять лет.

Известно изречение Демокрита, гласящее, что открытие одной причинной связи он предпочел бы персидскому престолу. В исследовании причинных связей он видел цель истинной науки. В природе, по мнению Демокрита, господствует принцип детерминизма: ничто не происходит случайно, ибо все предопределено законами природы. Система философского детерминизма в корне противоречит религиозной доктрине: если все предопределено природой, в мире нет места божественной воле.

Чтобы понять, каким путем шел Левкипп к своему гениальному открытию — атомистической теории, необхо-

димо представить себе, как Левкипп преодолел казавшиеся неопровержимыми доводы элейцев.

Левкипп выступил против своего учителя Зенона, утверждавшего, что вещество может быть бесконечно делимо. Он считал, что все противоречия, вытекающие из учения элеатов, снимаются, если допустить, что существует предел делимости, т. е. что существуют такие мельчайшие частицы вещества, которые далее неделимы. Их-то он и назвал атомами, т. е. неделимыми. Таким образом, сумма атомов не есть сумма бесконечно большого числа бесконечно малых величин, возникающих в результате бесконечной дихотомии (деление надвое, как оно было постулировано в парадоксах Зенона), а сумма конечных величин, которая и даст конечную величину. Эти атомы обладают абсолютной плотностью и исключают пустоту внутри себя, поэтому они и неделимы, ведь делимость возможна тогда, когда, по представлению древних, в предмете существует пустота. Из таких атомов состоят все видимые тела, группирующие внутри себя атомы тем или иным образом. С точки зрения Левкиппа и Демокрита, парадокс Зенона об Ахилле и черепахе разрешается просто: когда между Ахиллом и черепахой останется один атом пространства, черепаха останется на месте, а Ахилл перешагнет через черепаху.

Атомы различаются между собой по форме, положению и группировке. Они движутся в пустоте — допущение пустоты было смелым представлением атомистов, так как без пустоты им трудно было объяснить движение.

Космогонические представления атомистов можно сформулировать следующим образом. Располагаясь в пустоте, атомы различной величины и формы движутся так, что в конечном счете подобные атомы объединяются, образуя ряд вихрей, а из каждого вихря возникает отдельный мир, где атомы уже расположены в определенном порядке. Порядок по-гречески «космос», поэтому и мир называется космосом. В центре одного из таких миров оказалась земля, состоящая из наиболее тяжелых и больших частиц, над землей оказалась вода, состоящая из более легких и мелких частиц, затем по этому же принципу — частицы воздуха и выше всех — частицы огня. Первоначально космос был раскален от вихревого вращения, но, остывая, он покрылся пленкой, которую Демокрит назвал «хитоном», поэтому космос и не рассыпается. Космогоническая теория атомистов изложена в сочинении «Большой диакосм» (миропорядок), которое некоторыми источниками приписывается Левкиппу.

Исходя из своей теории, атомисты объясняли все явления в мире. Острый вкус получается благодаря тому, что на язык попадают «острые» атомы; белый цвет возникает потому, что он состоит из шарообразных и гладких атомов, тогда как черный цвет — из угловатых. На первый взгляд все это звучит наивно, но интересна последовательность, с которой атомисты объясняли мир, исходя из одного принципа. Такая система называется монистической.

Гениальные догадки были высказаны Демокритом в области биологии и истории человеческого общества. Согласно его учению, в природе постоянно происходит естественный отбор: наиболее приспособленные выживают в борьбе за существование, как сами животные, так и их органы, тогда как неприспособленные вымирают. Этот же закон действует и в человеческом обществе: первоначально люди вымирали от голода и холода, не имея ни одежды, ни жилища, где они могли бы укрыться. Но наиболее приспособленные догадались использовать в качестве жилищ пещеры, а затем и сами научились строить. Самые догадливые из человеческих существ изобрели одежду, объединились в коллектив для совместной борьбы с дикими зверями, а для лучшего общения изобрели язык. Таким образом, движущей силой прогресса в человеческом обществе была нужда.

Теория Демокрита была шагом вперед по сравнению с фантастическими мифолого-религиозными объяснениями. Развитие общества мыслилось как естественноисторический процесс. Конечно, перенесение законов биологии на человеческое общество было неверно, но для того времени теория общественного прогресса, выдвинутая Демокритом, являлась передовым учением.

В духе монистической теории Демокрит формулирует свое отношение к народной религии, которой он, естественно, разделять не мог. По мнению философа, боги возникли вместе с атомами огня и находятся соответственно над всеми остальными стихиями. Не сумев полностью отказать от понятия божества, Демокрит в соответствии со своей теорией атомистического материализма заявляет, что боги — это образы, приближающиеся к людям. Своим видом и звуками, которые они способны издавать, боги провозвещают людям будущее. Окружающее человека пространство полно демонов — образов, способных воздействовать на человека своими истечениями. Таким образом, традиционные понятия о богах переработаны Демокритом в духе материалистической теории. Веру в за-

гробную жизнь Демокрит отвергал. В сочинении «О загробной жизни» он назвал представления о загробной жизни лживыми сказками.

Происхождение религии Демокрит объяснял наглядно и просто: «Древние люди, наблюдая небесные явления, как, например, гром и молнию, перуны и соединения звезд, затмения солнца и луны, были поражены ужасом, полагая, что боги суть виновники этих явлений»¹⁵. В связи с этим высказыванием Демокрита нельзя не вспомнить классическое определение В. И. Ленина, согласно которому «бессилие дикаря в борьбе с природой порождает веру в богов, чертей, в чудеса и т. п.»¹⁶.

О последовательности материалистического учения Демокрита свидетельствует и его теория психической деятельности человека. Душа, по мнению Демокрита, материальна и состоит из круглых и быстро движущихся атомов. Смерть — это разъединение души и тела, причем душа, как и тело, является смертной. Восприятие человеком внешнего мира основано на том, что от вещей отделяются чрезвычайно тонкие поверхности, проникающие в уши и глаза.

Тезис о смертности души полностью противоречил религиозным представлениям того времени.

Философы идеалистического направления, а также служители культа с ненавистью относились к сочинениям Демокрита и его памяти. Античные источники рассказывают, что Платон старался всюду скупать сочинения Демокрита и сжигать их. Интересно, что Платон упоминает почти всех предшественников и современников, выступавших с различными философскими учениями, обходя молчанием лишь одного Демокрита. В своем последнем произведении, «Законы», Платон открывает истинные мотивы отрицательного отношения к материалистической философии: «Отсюда у молодых людей возникают нечестивые взгляды, будто нет таких богов, признавать которых предписывает закон. Из-за этого же происходят и смуты...»¹⁷ Философия, таким образом, с момента своего зарождения была партийной наукой. В работе «Материализм и эмпириокритицизм» В. И. Ленин писал: «Удивляться ли тому, что Рудольф Вилли в 1905 году воюет, как с живым врагом, с Демокритом, великолепно иллюстрируя этим *партийность философии...*»¹⁸

Просветительство и атеизм софистов Атомистическое направление — высшее достижение греческой философии, в котором главным объектом изучения и одновременно исходным пунктом построения философской

системы была природа. Это направление было несовместимо с религиозными предрассудками, ибо значительное место в материалистических теориях занимали естественные науки. Но в Греции V в. до н. э. возникает и иное научно-просветительское движение, в котором главное внимание уделяется наукам, обозначаемым в наше время как общественные: это экономика, политика и право, этика и эстетика, а также носившие прикладной характер риторика и грамматика. Деятели этого движения — софисты не только сами разрабатывали новые дисциплины, но и за плату обучали других. Претензии научить новым, необычным и, как могло казаться, мудреным наукам они, очевидно, и были обязаны своим названием (буквально: мудрствующие). Ведь слово «софист», по-видимому, с самого начала имело иронический оттенок: мудрствующий в отличие от того, кто просто и бесхитростно мудр («софос»). Так или иначе, скоро термин «софист» получил сугубо уничижительный оттенок, и им стали обозначать тех, кто словесными ухищрениями стремился выдать ложь за истину и, наоборот, извратить существо вещей, представить их в выгодном для себя свете. В значительной степени такое отношение к софистам было вызвано подозрительностью, с какой относились к их деятельности консервативные круги Афин, а также той отрицательной оценкой, которую дают им Платон и Ксенофонт, чьи произведения служат основными источниками, по которым известно об учениях софистов.

Платон и Ксенофонт были учениками Сократа, относившегося к софистам враждебно и старавшегося, где бы он с ними ни встретился, разоблачать их «ложную» мудрость и вредную, по мнению Сократа, деятельность. Софисты путешествовали из города в город и за довольно высокую плату преподавали науки, главным образом искусство красноречия, обещая сделать своих учеников «искусными в речах и делах» и тем самым обеспечить им успех в политической деятельности. Для многих современников это было предосудительным занятием, во всяком случае необычным и подозрительным. По неписаным законам афинской конституции, являвшейся образцом античной демократии, политический деятель должен был прежде всего говорить правду и приносить пользу государству, а не завоевывать симпатии слушателей искусными речами.

Справедливость требует заметить, что в глазах афинян того времени и Сократ был типичным софистом: он мог остановить на улице любого афинского гражданина

и, вступив с ним в спор, заставить его согласиться с выводами, прямо противоположными тем утверждениям, которые собеседник высказывал в начале спора. Но Сократ был и идейным противником софистов: ему претили крайности критического направления, которое представляли софисты, их безграничный скепсис, разрушавший веру в абсолютные ценности жизни, их пристрастие к формальной диалектике и риторике, за которыми пропадала истина. К тому же он считал невозможным обучить человека заново какой-либо добродетели или науке. Все заложено в человеке от рождения, полагал Сократ, и задача состоит лишь в том, чтобы помочь высвободиться этому знанию (подобно тому как повивальная бабка помогает при родах, только рожденное дитя здесь называется истиной). Добиться такого результата можно искусно поставленными вопросами, которые должны пробудить в человеческой душе воспоминание о заложенных в ней от века истинах.

Однако, каковы бы ни были издержки софистического направления и сколь бы ни были правы в их критике Сократ и его последователи, нельзя отрицать огромного просветительского значения деятельности софистов. Пафос их научной доктрины состоял в утверждении первенствующей и все определяющей роли человеческого разума, что содействовало разрушению традиционных религиозно-мифологических представлений.

Протагор Одним из выдающихся софистов того времени был Протагор (ок. 480—410 гг. до н. э.). Он происходил из города Абдеры, который был родиной Демокрита. Учение Протагора известно главным образом из одноименного диалога Платона, и главное его положение состоит в том, что человек есть мера всех вещей. В этой формуле заметен определенный подтекст, за которым скрывается критическое отношение к общепринятым установлениям, нормам религии и морали, столетиями выдававшимся за божественные откровения, незыблемые и вечные. Сформулированное таким образом философское кредо Протагора исполнено известного релятивизма и даже субъективизма, но для своего времени оно звучало ново и смело, пролагая путь к научному познанию мира и способствуя общественному прогрессу.

Протагор с большим успехом читал лекции, странствуя по всей Элладе, подолгу живя в Афинах. Он занимался преимущественно проблемами этики, теории права, грамматики, риторики. Задача последней, по мнению

Протагора, состояла в том, чтобы представить «слабое» дело «сильным», т. е. искусной аргументацией защитить тезис вне зависимости от того, является ли он истинным или ложным. Знаменитый комедиограф того времени Аристофан вывел в комедии «Облака» Сократа в качестве типичного софиста и вложил в его уста это положение Протагора. Есть основания предполагать, что вождь демократических Афин Перикл относился к учению Протагора с интересом и сочувствием.

Логическим следствием исповедуемого Протагором культа разума было его знаменитое высказывание о богах: «О богах я не могу знать ни того, что они существуют, ни того, что их нет, ни того, каковы они по виду. Ибо многое препятствует знать [это]: и неясность [вопроса], и краткость человеческой жизни»¹⁹. Подобное признание прозвучало в тогдашних Афинах как откровенное богохульство. Протагора привлекли к суду, и ему пришлось бежать. Книги его были публично сожжены.

Продик Тезис об искусственном характере понятия божества защищал другой софист, современник Протагора, Продик с острова Кеос (вторая половина V в. до н. э.). Он объяснял происхождение веры в богов стремлением людей обоготворять предметы и объекты, приносящие им пользу. «Солнце, луну, реки, источники и вообще все полезное для нашей жизни древние наименовали богами за пользу, получаемую от них, как, например, египтяне Нил»²⁰. «И поэтому хлеб был назван Деметрой, вино — Дионисом, вода — Посейдоном, огонь — Гестом, и так все из того, что приносит пользу»²¹. В этой теории обращает на себя внимание стремление автора найти естественное объяснение фактам, не поддающимся непосредственному восприятию. Рационалистическая, хотя, может быть, и несколько примитивная теория Продика была также воспринята современниками как кощунство. Вероятно, именно по этой причине имя Продика было поставлено в один ряд с другими философами и авторитетами древности, которых традиция объявляла безбожниками.

Критий Еще дальше в рационалистическом объяснении веры в богов пошел Критий, ученик софиста Горгия, а затем и Сократа. Критий происходил из древнего аристократического рода, был родственником (дядей) философа Платона, который даже посвятил ему одноименный диалог. Критий был замечательной фигурой своего времени, политиком и литератором, пробовал свои силы и в поэзии, и в прозе, сочиняя

драмы и элегии. Но все же истинным призванием Крития была политика. В ходе бурных событий конца Пелопоннесской войны (431—404 гг. до н. э.) он проявил себя как беспринципный экстремист, диаметрально менявший свою ориентацию в зависимости от обстоятельств. В 411 г., когда в Афинах произошел антидемократический переворот, он вошел в состав олигархического правительства «четырехсот». Это не помешало ему позднее заигрывать с демократией, а затем он снова примкнул к олигархии. После победы спартанцев в 404 г. он возглавил в Афинах правительство «тридцати тиранов», оставившее после себя дурную славу в истории Афин жестокими расправами с инакомыслящими, особенно с демократическими элементами и просто зажиточными людьми, имущество которых тираны хотели себе присвоить. Погиб Критий в 403 г. до н. э. во время гражданской войны, в ходе которой демократия в Афинах была восстановлена.

Сохранился отрывок из драмы Крития «Сизиф». Во времена, к которым относится создание драмы, имя Сизифа, мифического царя и основателя города Коринфа, стало нарицательным, под ним подразумевали хитреца, коварного человека (в мифах он сумел перехитрить даже смерть). Соглашаясь с обликом главного героя, автор стремился показать в драме, как религия была придумана хитрыми и сильными людьми для того, чтобы держать в повиновении других. Вот текст этого отрывка в прозаическом варианте авторов: «Было некогда время, когда жизнь людей не подчинялась никакому порядку и жили они подобно хищным зверям — господствовала грубая сила. Добрых никто не вознаграждал, а злых никто не наказывал. И тут, как представляется, люди и изобрели законы, чтобы эти законы выступали в качестве надзирателей, чтобы право равным для всех образом господствовало над всеми людьми и удерживало их от злодеяний. Теперь тот, кто совершал преступление, подвергался наказанию. Поскольку законы стали препятствием к тому, чтобы преступления совершались открыто, они стали совершаться тайно. Тут нашелся хитрый и умный человек, который придумал для людей страх перед богами, с тем чтобы преступники испытывали боязнь даже тогда, когда свои преступления они совершали тайно или просто проносили дурные слова, или даже думали дурно. Так он ввел веру в богов, [утверждая]: «Существует божество, вечно сущее, всемогущее, обладающее способностью все видеть и слышать, а также сверхчеловеческой проницательностью. Оно обладает божественной природой

и тщательно за всем надзирает. Оно слышит все, о чем люди говорят, и видит все, что люди творят. И когда ты молча думаешь о чем-либо дурном, это не остается скрытым от богов, так как они обладают сверхчеловеческой способностью познания»²².

Такими речами этот хитрый человек ввел в обиход самое хитрое из всех учений, обманными словами скрыв истину. «Боги,— говорил он,— обитают в таком месте, которое более всего вселяет страх в людей, откуда, как он знает, нисходит на людей ужас, равно как и благодать, в их жалком существовании, а именно из горных высот, где блистают молнии и раздаются удары грома, где простирается покрытый звездами небосвод — великолепное произведение времени, лучшего мастера. Божество обитает там, где прокладывает себе путь сияющее дневное светило и падает на землю влажная сырость».

Страхами подобного рода он пугал людей, обдуманно и ловко поместив богов в подходящее им место обитания, уничтожив беззаконие введением законов... Так некий человек впервые заставил людей поверить, будто в мире существуют боги»²².

Нет сомнения, что Критий в процитированном отрывке откликнулся на ту оживленную дискуссию, которая занимала софистов старшего поколения, игравших роль просветителей. Одним из острых и актуальных вопросов, волновавших современников Крития, был вопрос о законах и человеческих установлениях, в том числе и о нормах морали. Являются ли они божественными установлениями или созданы людьми? Важное место занимал и вопрос о происхождении религии — существует ли она от природы, извечно, или же есть выдумка досужих умов? Дискуссия была вызвана тем, что все меньше и меньше людей продолжали свято принимать на веру то, что рассказывалось в мифах и легендах, в свете достижений тогдашней науки и философии выглядевших чем-то очень наивным и устаревшим. Критий в трагедии «Сизиф» дал ясный ответ на эти вопросы так, как они ставились большинством софистов: и религия и законы суть человеческие установления, созданные с определенными целями.

С известным основанием можно утверждать, что атеизм как научно обоснованное мировоззрение начинает свое существование именно с софистов, самые радикальные из которых подвергли религию уничтожающей критике. В общем виде их воззрения изложил Платон в произведении «Законы», разумеется с открыто враждебных софистам позиций. «О богах...— писал он,— подобного

рода люди утверждают прежде всего следующее: боги существуют не по природе, а в силу искусства и некоторых законов, причем в различных местах они различны сообразно с тем, какими каждый народ условился их считать при возникновении своего законодательства. Точно так же и прекрасно по природе одно, а по закону — другое; справедливого же вовсе нет по природе. Законодатели преобладают относительно него в разногласии и постоянно вносят здесь все новые и новые изменения. Эти изменчивые постановления законодателей, будто бы каждое в свой черед, являются господствующими для своего времени, причем возникают они благодаря искусству и определенным законам, а не по природе»²³.

Консервативная реакция Но прежние взгляды на религию и мораль еще находили авторитетных защитников. Совершенно недвусмысленно высказал свое мнение на этот счет Софокл, великий драматург и старший современник Платона, в трагедии «Антигона». Пафос трагедии состоит в утверждении приоритета моральных законов (в античности они понимались как долг перед богами) над законами, установленными людьми. Антигона героически погибает, выполнив родственный долг и похоронив брата по установленному обряду, тогда как ее антагонист Креонт, попытавшийся поставить свой закон выше закона богов, кончает самоубийством, гибнут также его близкие. Слова корифея хора в этой трагедии:

Человеку сознание долга всегда —
Благоденствия первый и высший залог.
Не дерзайте ж заветы богов преступать!²⁴ —

завершают пьесу и доносят главную ее идею. Она полемична в высшей степени и направлена против софистов.

Взгляды и аргументы софистов, осмелившихся подвергнуть сомнению основы традиционной религии, нашли выражение в творчестве великого трагика классической эпохи Эврипида. Его не случайно называют «поэтом греческого просвещения» и «философом на сцене». Трагедии Эврипида впитывали в себя новые идеи с необыкновенной силой. Эврипид имел большую личную библиотеку. Комедиограф Аристофан, враждебно настроенный к поэту, называл его искусство «разбавленным соком, настоенным на книгах». Из найденного на папирусе сочинения Сатира Понтийского (III в. до н. э.) стало известно, что Эврипид был в дружеских отношениях с Анаксагором и Сократом.

Интерес в этом плане представляет пьеса Эврипида «Беллерофонт»; к сожалению, сохранились лишь ее отрывки. Герой пьесы произносит монолог:

На небе боги есть... Так говорят!..
Нет! Нет! Их нет! И у кого крупница
Хотя бы есть ума, не станет верить
Сказаньям старым. Чтоб моих вам слов
Не принимать на веру, докажу вам.

Тиран людей без счета убивает
И грабит их добро; клятвопреступник
Подчас опустошает целый город,
Злодействуя, — и все ж живет счастливей
Безгрешного, покоем наслаждаясь
И без заботы проводя свой век.
Богобоязненных, но очень слабых
Немало мне известно городов:
Они дрожат, подавленные силой
Других держав — могучих, но безбожных ²⁵.

Аргументация Беллерофонта на первый взгляд неотразима, и все же отсюда не следует, будто высказанные в монологе идеи разделяет автор. Собеседник Беллерофонта — старик, умудренный жизненным опытом, возражая герою, подчеркивает, что люди сами виноваты в бедах и несправедливостях, от которых они страдают. В итоге Беллерофонт решает подняться на небо и убедиться воочию, существуют ли боги. Старец предостерегает его, говоря, что «молодость быстра на решения, тогда как у старцев тоньше разум, так как время дает самые разнообразные уроки мудрости». Предостережения оказываются напрасными: Беллерофонт поднимается на небо, но падает и погибает. Перед смертью он признает всеисилие и неизбежность судьбы.

Атеизм Огромную известность как воинствующий атеист снискал **Диагор** с острова Мелос. Он жил во второй половине V в. до н. э. и много странствовал, значительное время провел в городах Пелопоннеса и в Афинах.

Вначале творчество Диагора ограничивалось лирической поэзией и сочинением дифирамбов, но затем он заинтересовался философскими проблемами. Сочинения Диагора носили боевой атеистический характер. В них отвергалось существование богов, не делалось никаких уступок деизму. Богов нет, и все происходит само по себе — основной принцип его атеистической доктрины. Античные источники сообщают, что Диагор с насмешкой отзывался об Элевсинских мистериях — священных таинствах в Афинах, участники которых под страхом смерти не имели права разглашать их ритуал. Диагор был привлечен афинянами к суду и приговорен (по-видимому, заочно) к смерти. В специальном постановлении назначалось крупное вознаграждение тому, кто убьет Диагора или до-

ставит живым. Он бежал в Пелопоннес, где нашел убежище. В античной традиции за ним утвердилось прозвище Безбожник.

С его именем связывалось множество анекдотов антирелигиозного содержания. Так, рассказывалось, что, когда Диагор прибыл на остров Самофрака, ему показали в храме посвящения моряков, спасшихся после кораблекрушения, как доказательство существования богов. Диагор не без иронии возразил: «Жаль, что здесь нет посвящений от тех, кто погиб во время кораблекрушений, — таких посвящений было бы гораздо больше!» Однажды в харчевне, не найдя дров, Диагор расколол деревянную статую Геракла, мифического греческого героя, совершившего двенадцать подвигов. Бросив дерево в огонь, Диагор сказал: «Ну-ка, Геракл, исполни тринадцатый подвиг — свари мне обед!» В этих историях религиозным предрассудкам отчетливо противопоставляется здравый смысл.

Теория происхождения богов у Эвгемера Походы Александра Македонского знаменуют собой рубеж двух колоссальных по значению культурно-исторических эпох в истории Древней Греции — классической и эллинистической. Время, наступившее после распада мировой империи Александра, принято называть эпохой эллинизма. Центры духовной жизни переносятся на Восток, и в крупных городах эллинистических держав — Египта Птолемея, Сирии Селевкидов — происходит образование смешанной греко-восточной культуры. Пышные дворы эллинистических владык притягивают к себе ученых, философов, поэтов, художников.

Восточные культы начинают интенсивно проникать в Грецию: они обладали особой притягательной силой вследствие усложненной обрядности и мистической тайны, окутывающей все связанное с божеством. Характерным явлением эпохи становится культ личности властителя, обожествляемого при жизни. Все это нашло отражение в теории грека Эвгемера, в которой объяснялось происхождение религии. Эвгемер (ок. 340—260 гг. до н. э.) был приближенным македонского царя Кассандра, который правил с 316 по 298 г. до н. э. Главное (а возможно, и единственное) произведение Эвгемера «Священная хроника» включало три книги. По своей литературной форме это сочинение принадлежит к широко распространенному в те времена роману-утопии или политическому роману, в котором автор высказывает свое отношение к настоящему через обращение либо к прошлому, либо

к будущему, либо к отдаленным, доступным лишь воображению писателя странам. Но рассказ об утопическом государстве в произведении Эвгемера является лишь рамкой, в пределах которой излагается своеобразная философская система.

В повествовании Эвгемера содержится рассказ о золотой, покрытой древними письменами стеле, воздвигнутой в храме Зевса. В надписи на ней излагаются деяния Урана, Крона, Зевса в стиле эллинистических царей, старавшихся запечатлеть свои подвиги на монументальных памятниках. Основной тезис «Священной хроники» гласит: те, кто считаются у людей богами, в действительности были лишь могущественными людьми. В древнейшие времена эти могущественные властители обеспечили себе божественную власть и учредили культ в свою честь, который стали охотно отправлять подданные им лица.

Теория Эвгемера была попыткой объяснить с точки зрения земных представлений то, что просвещенным людям эпохи казалось фантастическим и невероятным. Но вместе с тем эта теория по сути отрицала сверхъестественную силу, стоящую над миром и правящую им. Поэтому приверженцы религии и идеалисты уже в древности объявили Эвгемера безбожником.

Материализм и атеизм Эпикура Новые условия социальной жизни общества определили характер возникших в эпоху эллинизма философских направлений. Они оттеснили старые и традиционные философские школы — Академию, основанную Платоном, и Лицей, основанный своим возникновением Аристотелем. Широкое распространение в эллинистическую эпоху получают три школы: стоическая, основанная Зеноном из г. Кития на Кипре, киническая школа, создателем которой был Антисфен, и самая известная из них — школа Эпикура. Учение Эпикура было широко разветвленной и всеобъемлющей философской системой, стремившейся устранить из сознания человечества представление о вмешательстве в его жизнь сверхъестественных сил, управляющих миром. Поэтому особое место в системе Эпикура занимала критика традиционной религии, основанная на строго научном — в античном смысле этого слова — рассуждении и доказательстве, а также на принципах здравого смысла, к которому апеллировали его предшественники — атеисты классической эпохи.

Жизнь Эпикура хорошо известна, что объясняется его большой популярностью в эпоху поздней античности. Имеются сведения, что философией Эпикура заинтересо-

вался в возрасте 14 лет. Он получил хорошую риторическую подготовку, а также приобщился к началам естественных и математических наук. Сильное впечатление на него оказала натурфилософия атомистов. Атомистический материализм Демокрита был положен в основу системы Эпикура.

Начало преподавательской деятельности Эпикура относится к 310 г. до н. э., когда он основал школу на Лесбосе, в г. Митилена; затем он перенес ее в Лампсак, а позже, в 306 г. до н. э., в Афины, ставшие постоянным местопребыванием эпикурейской школы. К этому времени Эпикур значительно расширил круг своих учеников и приверженцев, среди которых были и очень богатые люди, оказывавшие его школе материальную поддержку. Среди эпикурейцев были не только мужчины, но и женщины, даже гетеры, и, по некоторым сведениям, рабы. Не все его ученики переселялись в Афины, а с теми, кто оставался в Малой Азии, Эпикур вел переписку по различным философским проблемам. В дальнейшем он не раз предпринимал дальние поездки, чтобы встретиться со своими учениками и приверженцами.

В Афинах Эпикур за небольшую сумму приобрел участок земли с садом и строениями, где и поселился вместе с учениками (их стали называть «философами Сада»). Авторитет учителя среди эпикурейцев был очень велик, преклонение перед ним доходило до самых крайних границ. День рождения учителя стал у них ежегодным праздником. Стремление во всем следовать слову учителя привело к тому, что философы эпикурейской школы оказались малооригинальными в своем творчестве, часто сводившемся к комментированию трудов учителя или полемике с его противниками. Нормы этики и морали, завещанные учителем, неукоснительно выполнялись; девизом его школы стали слова: «Поступай во всем так, как будто за тобой наблюдает Эпикур!»

Образ жизни Эпикура и всех его учеников был предельно простым, погоня за чувственными наслаждениями, которую приписывали эпикурейцам их противники, не имеет ничего общего с действительным содержанием их этики. Для эпикурейцев внешний мир был источником повышенной опасности и беспокойства, а слава, богатство, власть объявлялись суетными устремлениями, не заслуживающими того, чтобы посвящать им свою жизнь. «Проживи незаметно» — так звучала главная моральная максима эпикурейской школы. Философия Эпикура должна была стать гаванью, в которой истинный мудрец

искал бы укрытия от треволнений и опасностей. Сам Эпикур подавал тому пример, посвящая все свое время научным занятиям, творчеству и переписке с друзьями.

Умер Эпикур в 270 г. до н. э. после продолжительной болезни, завещав школу верным ученикам. После его смерти она просуществовала еще шесть столетий и угасла лишь к началу IV в. н. э. Философ оставил большое количество сочинений (по некоторым сведениям, около 300 свитков). Автор их мало заботился о литературной форме, они не могли служить образцом стиля. Сохранилось от них очень немного, что в значительной степени объясняется ненавистью, которую питали к памяти Эпикура церковники Византии.

Основы физики (под которой в античности понимали учение о природе) излагались в большом сочинении «О природе». Сохранились лишь его фрагменты, найденные на папирусе, открытом при раскопках Геркуланума в Италии. Кратко основы физического учения Эпикура изложены в «Письме к Геродоту», являющемся своеобразным введением для начинающих, которое должно было их подготовить к усвоению этической доктрины. К сожалению, текст письма очень испорчен, смысл ряда мест остается неясным. Подлинным является и «Письмо к Менекею», в котором излагаются основы этического учения Эпикура и которое должно научить «принципам правильной жизни». Называть его только этическим было бы не совсем правильно: введение посвящено вопросам теологии, а заключение — проблеме судьбы и ее роли в человеческой жизни. Сохранилось еще «Письмо к Пифоклу», где рассматриваются проблемы метеорологии, но не все считают его подлинным.

Важным источником являются также сочинения философа эпикурейской школы Филодема, открытые (в сильно фрагментированном виде) при раскопках Геркуланума. К этому следует добавить надпись Диогена из Эноанды (в Малой Азии), затем «Главные мысли» — набор разрозненных сентенций, излагающих основы эпикурейского учения (Эпикуру эта подборка, по-видимому, не принадлежит). Но главным источником, который дает представление о философии Эпикура, остается сохранившаяся великолепная поэма римского поэта и философа Тита Лукреция Кара «О природе вещей».

Философская система Эпикура преследовала узко практические цели. Сам Эпикур был невысокого мнения о математике и естественных науках и посвятил ряд сочинений физике только потому, что, по его мнению, знание

законов природы позволяет человеку избавиться от суеверий, страха перед богами и даже от страха смерти.

В основу учения о природе Эпикур положил атомистическую теорию Демокрита. Как и его великий предшественник, Эпикур полагал, что реально существующий мир состоит из атомов и пустоты. Все вещи в мире суть скопления атомов, между которыми находятся промежутки различной величины. Атомы движутся в пустом пространстве. Но в отличие от Демокрита Эпикур допускал спонтанное отклонение движущихся атомов (тогда как у Демокрита господствовал принцип строгого детерминизма), что очень важно для его системы. Это положение лежит в основе эпикурейской этики, создавая натурфилософское обоснование для постулирования свободы человеческой воли. Атомы души обладают этим индетерминистическим импульсом движения, от которого зависят действия человека.

Человек материален, материальна и его душа, состоящая из огненных и воздушных атомов. После смерти человека атомы души рассеиваются, и это, по Эпикуру, великое благо: понимание того, что душа смертна, освобождает человека от страха перед загробной жизнью.

Бессмысленно полагать, учил Эпикур, будто боги беспрестанно вмешиваются в человеческую жизнь, создают мир, трудясь «в поте лица»: боги состоят из особо тонких эфирных атомов, являясь блаженными существами, не имеющими хлопот и не причиняющими таковых другим. Никакого влияния на ход земных дел они не оказывают. Высказывания толпы о богах, согласно которым дурным людям боги ниспосылают зло, а добрым — благо, являются лживыми домыслами. Не без иронии Эпикур замечает, что если бы боги внимали молитвам людей и выполняли все их просьбы, то род человеческий вымер бы очень скоро, так как люди постоянно желают зла друг другу.

Суть эпикурейской философии не всегда понимали его современники, отсюда множество клеветнических выпадов против эпикурейцев, проповедовавших якобы достижение наслаждения любой ценой. Особенно неистовствовали деятели религии, видевшие в философии Эпикура опасность для верований и суеверий. К. Маркс и Ф. Энгельс писали о нем: «Эпикур... был подлинным радикальным просветителем древности, он открыто нападал на античную религию, и от него ведет свое начало атеизм римлян, поскольку последний у них существовал. Поэтому Лукреций и прославлял Эпикура как героя, впервые низвергнувшего богов и поправшего религию, поэтому же у всех

отцов церкви, от Плутарха до Лютера, Эпикур слывет безбожным философом *par excellence*...»²⁶

Религиозный скепсис К свободомыслящим философам **Карнеада** эллинистической эпохи принадлежит и Карнеад (ок. 214—129 гг. до н. э.), основатель так называемой Третьей, или Новой, Академии. Он стал главным представителем скептической школы философии, отрицая всякую возможность познания и требуя от философии, чтобы она воздерживалась от любых суждений, так как критериев истинности, по его мнению, нет. Карнеад выступал против стоиков, стремившихся доказать наличие божества ссылкой на целесообразность мироздания. Он считал, что нельзя представить божество в качестве живого мыслящего существа («зоон логикон» по-гречески), не приписывая ему одновременно и таких качеств, которые несовместимы с тезисом о вечности и совершенстве божества. Отрицание религии, таким образом, строилось у Карнеада на основе логических философских доводов.

Эпоха эллинизма, знаменующая собой значительный прогресс в области естественных и точных наук, повлекших определенные сдвиги в общественном сознании, вызвала к жизни и новые атеистические системы. Теории Эвгемера, Эпикура, Карнеада образуют качественно новую ступень в преодолении теистических представлений. Они способствовали освобождению человечества от религиозных предрассудков и суеверий, выдвигая против них строго научные — в той мере, как это было возможно — доводы и доказательства, которые были унаследованы римскими атеистами, а через них — атеистами Нового времени.

Религиозность в Древнем Риме В период наивысшего расцвета Римской республики (III—II вв. до н. э.) о широком распространении идей свободомыслия и атеизма не могло быть и речи. Благоочестие и религиозность были, по представлению даже наиболее просвещенных кругов римского общества, основной добродетелью римлянина наряду с дисциплинированностью, строгим выполнением законов и предписаний магистратов. Первый римский император Август, пытавшийся консолидировать римское общество и исправить нравы, пришедшие в упадок после длительных гражданских войн, особые надежды возлагал на религию как основу римской морали. В своем политическом завещании («Деяния божественного Августа») он с гордостью упоминает о восстановлении 82 храмов, которое он предпринял за свой счет;

в ряде художественных памятников эпохи Август изображен в костюме жреца. Не без влияния этого императора создатель римского национального эпоса Вергилий, нарисовав в поэме «Энеида» образ идеального римлянина, наделил его особым пиететом по отношению к богам.

Государственная и частная жизнь римлянина с момента рождения до смерти была связана с огромным количеством сакральных обрядов. Каждая семья имела свой культ, средоточием которого был семейный очаг. Перед ним глава семьи брал на руки новорожденного, признавая его тем самым своим ребенком; здесь же совершались обряды в честь богини домашнего очага Весты. Ниже Весты стояли пенаты — боги домашней кладовой (на их попечении находилось домашнее хозяйство). Лары защищали поля и дом. Боги более высокого ранга — Юпитер, Марс, Квири́н — были древнейшими охранительными божествами римской общины, к которым надо присоединить Януса — божественного покровителя дверей и ворот. Двухлицому Янусу был посвящен первый месяц года — януарий (январь), сохранивший римское название у многих народов Европы; этот месяц обращен как к прошлому, так и к наступившему году. Церера, Меркурий, Либер, Вулкан и многие другие божества ведали различными сторонами деятельности человека или стихиями (как Нептун, бог морей). В число римских богов рано вошли этрусские божества, предположительно во времена этрусской династии Тарквиниев, долго правившей Римом (конец VII—VI в. до н. э.). Обрядовой стороной культа, игравшей главную роль в римской религии, ведали как многочисленные жреческие коллегии, так и магистраты, следившие за тщательным выполнением обрядов и ритуала.

Успехи просвещения Ко II в. до н. э. римская религия подверглась сильному влиянию греческой. В Рим стали переселяться представители греческой интеллигенции, философы, грамматники, учителя красноречия, художники и скульпторы, поэты и музыканты. С ними проникали новые веяния и идеи, расшатывавшие старинные моральные и религиозные ценности, которые начинали восприниматься передовыми кругами общества как явления, тормозящие его развитие. Национальная римская литература складывалась в это время под влиянием греческой. Характерно, что римские драматурги, переделывая для сцены греческие комедии, в прологе иногда указывали, кто «перевел» комедию на «варварский» (латинский) язык. Сторонники староримского

образа мыслей расценивали эти новшества как опасные для римского государства, ведущие к упадку нравов и гибели римской «доблести». По настоянию Катона Цензора, старавшегося возродить древние римские добродетели, греческие философы и риторы одно время были даже изгнаны из Рима, но сам Катон на старости лет стал изучать греческий язык — очевидно, без него нельзя было обойтись даже в повседневной жизни. Особые опасения высказывали представители военных кругов. Полководец Гай Марий не без раздражения упрекал римских аристократов в том, что они проводят молодость в изнеживающих удовольствиях, а став консулами и полководцами, бросаются к греческим книгам, чтобы по ним овладеть военным искусством.

Но ко времени Мария процесс эллинизации римской культуры близился к завершению. В I в. до н. э. греческие специалисты, лица свободных профессий буквально наводнили Рим. «Плененная Греция пленила в свою очередь дикого победителя и внесла искусства в деревенский Лациум», — сказал по этому поводу Гораций. Римские аристократы считали долгом чести содержать в доме греческого философа или грамматика, учившего их детей и развлекавшего гостей хозяев рассказами на литературные, философские или исторические темы. Так, в доме Цицерона всю жизнь прожил стоик Диодот, а философ-эпикурец Филодем надолго нашел приют в доме римских аристократов Пизонов. Знакомство с греческим языком происходит повсеместно, римская образованная публика делается двуязычной. Для римских аристократов и просто образованных и обеспеченных людей становится нормой завершение образования в Афинах, на Родосе, в городах Малой Азии, славившихся своими учебными заведениями и искусными риторам. Красноречие было главным предметом, залогом успеха на поприще государственного деятеля.

Позже в Риме появляются учебные заведения, основанные уже римскими грамматиками, где изучается греческая и римская литература, родной язык, философия, риторика, право. Во времена Горация в Риме было свыше 20 таких школ, но еще больше было школ домашних, где дети богатых людей обучались наукам. Больших успехов достигла к I в. до н. э. римская философская мысль.

Рационализм К философскому мышлению римлян
Энния начал приучать Энний, один из основателей национальной римской литературы (239—169 гг. до н. э.), написавший в подражание сицилийцу

Эпихарму поэму «Эпихарм», где излагалось материалистическое учение о природе. В другом сочинении, «Эвгемер», Энний переложил в стихотворной форме «Священную хронику» Эвгемера. В этой поэме древние мифы получили своеобразное рационалистическое толкование: верховный бог Зевс выступал в качестве ловкого авантюриста, добившегося с помощью обмана, чтобы другие цари, его союзники, стали воздвигать храмы в его честь. Другой древний миф — о Кроносе, проглатывавшем своих детей, — объяснял существование людоедства у древних. Здесь получают дальнейшее развитие идеи философского рационализма в духе Крития и Эвгемера — они уже стали проникать в умы образованных людей Рима. Подбор тем, интересовавших Энния, и манера их философского истолкования говорят об интересе Энния к проблеме религии, а может быть, и о нескрываемом сочувствии, с которым он относился к популярным учениям материалистического толка.

Популярность стоицизма и эпикуреизма Два философских направления того времени нашли в Риме благодатную почву и дали пышные всходы — это стоическая и эпикурейская школы. Кровавые расправы марианцев со своими политическими противниками, следовавшие затем проскрипции Суллы, сопровождавшиеся сценами дикого насилия и террора, оттолкнули многих от активной политической деятельности. Она не только навлекала смертельную опасность на тех, кто посвящал ей свою жизнь, но и оказывалась по сути невозможной, так как исчезало свободное волеизъявление римского гражданства, составлявшее конституционную основу Римской республики. Подлинными хозяевами Рима становились легионы и стоявшие во главе их удачливые и честолюбивые полководцы, боровшиеся за власть. В создавшихся условиях эпикурейская доктрина как нельзя более отвечала стремлениям тех, кто, следуя принципу «проживи незаметно», стремился уйти в частную жизнь, отказавшись от почестей и славы ради высших духовных устремлений, занятий философией, литературой или сельским хозяйством, традиционным занятием римлян. Так можно было достигнуть эпикурейской атараксии (свободы от волнений) и атамбии (свободы от страха). Эпикурейская мудрость давала философское обоснование жизни приятной, но вместе с тем и достойной. Популярности эпикурейской доктрины способствовала ее относительная простота, чем отличались и сочинения ее основателя, и доступность; она была ориентирована больше на здравый смысл, чем на глубокий

анализ абстрактных понятий и категорий. Одновременно эта доктрина освобождала от страха смерти, реально встававшей перед римлянином в эпоху гражданских войн, сопровождавшихся истреблением больших групп населения.

Философы эпикурейского толка засвидетельствованы в литературных памятниках Рима середины I в. до н. э. в большом числе. Помимо уже упоминавшегося Филодема к ним следует отнести Сирана, имя которого называет Цицерон в письмах к близким. По-видимому, это был тот Сиран, который наставлял Вергилия вместе с Варием в эпикурейском учении (как пишет Донат в биографии Вергилия). Большой известностью в Риме пользовался эпикуреец Федр, находившийся в дружеских отношениях с Цицероном, хотя Цицерон не питал симпатий к учению Эпикура. На одном из геркуланских свитков удалось прочесть часть сочинения Федра «О богах», на основании чего было установлено, что оно послужило источником для трактата Цицерона «О природе богов». В Риме жило много последователей Эпикура. Но учение великого материалиста становилось удобной ширмой, за которой можно было вести не очень чистые дела и в то же время выглядеть в обществе вполне достойным образом. Именно таким эпикурейцем был Тит Помпоний Аттик, деловой человек, ростовщик и спекулянт, торговавший книгами, гладиаторами — всем, что могло принести доход.

В 1752 г. при раскопках виллы к северо-западу от городской стены Геркуланума (недалеко от Неаполя) были обнаружены обугленные папирусы, которые вначале приняли за остатки обуглившихся дров. Вилла некогда принадлежала Луцию Кальпурнию Пизону, другу и покровителю эпикурейского философа Филодема. Пизон принадлежал к высшим кругам римской аристократии (Гай Юлий Цезарь был женат на его дочери). Папирусы, обнаруженные на вилле Пизона, были частью его библиотеки; по мнению некоторых исследователей, она состояла из 800 «томов». В подавляющем большинстве это были книги на греческом языке, главным образом сочинения философов эпикурейской школы. Чаще попадались сочинения Филодема. Помещение библиотеки было украшено бюстами Эпикура и философов-эпикурейцев Метродора, Гермарха и др. Пизоны были не единственными среди римских аристократов, кто увлекался учением Эпикура. К числу поклонников этого философа принадлежали видные полководцы и политические деятели, такие, как Кассий Лонгин, Вибий Панса, известный из переписки Цице-

рона Фадий Галл. Особенно много эпикурейцев собиралось в Неаполе, ставшем своеобразным центром, откуда идеи «философов Сада» распространялись по всей Италии (Геркуланум находился от Неаполя очень близко).

Материализм Римские философы-эпикурейцы со-
и атеизм Лукреция ставили питательную среду, позволяющую понять, как могла появиться бессмертная поэма Тита Лукреция Кара «О природе вещей».

Считают, что Лукреций родился в 95 г. до н. э. К сожалению, прижизненные данные о Лукреции отсутствуют, за исключением краткого упоминания Цицерона, который в 54 г. до н. э. писал брату Квинту: «Поэма Лукреция такова, какой ты ее характеризуешь в своем письме: в ней много проблесков природного дарования, но вместе с тем и искусства». Из приведенного письма можно также заключить, что в 54 г. поэма уже была известна среди римской образованной публики. Поскольку поэту не удалось завершить работу над своим произведением, а в 54 г. она уже увидела свет, можно предполагать, что поэт умер около 55 г. до н. э. Эта дата, несколько отличающаяся от приведенной у Иеронима, следует также из синхронистического указания биографа Вергилия Доната о том, что Вергилию исполнилось 15 лет в день смерти Лукреция: поскольку Вергилий родился в 70 г., то Лукреций умер, по-видимому, именно в 55 г. до н. э.

Старинный римский род Лукрециев имел две ветви: патрицианскую и плебейскую. Решить, к какой из них принадлежал поэт, невозможно (не говоря уже о том, что тройное имя мог носить и вольноотпущенник). Во времена Лукреция не было принято интересоваться личной жизнью или биографией автора поэмы, но сама она вызвала восхищение многих, о чем свидетельствует Овидий: «Стихи возвышенного Лукреция погибли только в тот день, который принесет гибель всей земле».

Как справедливо заметил Я. М. Боровский, «Лукреция вдохновила на создание его поэмы прежде всего этическая сторона философии Эпикура. В грозной обстановке гражданских войн, окружавшей поэта на протяжении всей его жизни, учение, ставившее целью избавление человечества от страха смерти, первоисточника стяжаний, раздоров и бедствий, было желанным прибежищем для Лукреция и многих его современников»²⁷. Был ли Лукреций учеником Филодема или иного философа-эпикурейца, не известно.

Поэту не удалось завершить свою работу: в поэме много непоследовательностей, ясно видимых вставок, не

отработанных стихов. Закончить работу Лукреция помешала преждевременная смерть.

По существу произведение Лукреция является единственным сохранившимся памятником античной материалистической мысли, что объясняется, по-видимому, его высокими художественными достоинствами. Всего в поэме шесть книг и около 7415 стихов.

Цель, которую поставил перед собой поэт, становится ясной из следующих строк:

...Учу я великому знанью, стараясь
Дух человека извлечь из тесных теней суеверий...²⁸

Выступать против религии вовсе не значит совершать преступление, как полагают некоторые. Напротив, именно религия толкала людей на самые тяжкие проступки:

...Религия больше
И нечестивых сама, и преступных деяний рождала...²⁹

Лукреций считает, что достигнуть освобождения от суеверий и религиозных предрассудков можно только путем проникновения в сущность мироздания, т. е. благодаря материалистическому пониманию законов природы и человеческого общества. Открыл же людям истинное учение, объясняющее достоверным образом вселенную, мир и человеческое общество, Эпикур. В исполненных восторженного преклонения строках Лукреций пишет:

Отче! Ты сущность вещей постиг. Ты отчески роду
Нашему ныне даешь наставленья, и мы из писаний,
Славный, твоих, наподобие пчел, по лугам цветоносным
Всюду собирающих мед, поглощаем слова золотые...³⁰

Обращаясь к Меммию, известному в ту пору политику и оратору, которому поэт адресует свое произведение, Лукреций пишет об Эпикуре:

Богом он был, мой доблестный Меммий, поистине богом!
Он, кто впервые нашел ту основу разумную жизни,
Что называем теперь мы мудростью...³¹

Как справедливо было отмечено, «величественный образ Эпикура как творца учения, до конца раскрывшего все тайны природы и тем принесшего людям свободу духа и истинное блаженство, сопровождает Лукреция на всем протяжении поэмы»³².

Научные истины Лукреций излагает в яркой, образной форме, торжественно приподнятым языком эпической поэзии. Источником вдохновения поэту служит природа,

к ней одной устремлены его помыслы и надежды, ее величие поражает его и подчиняет все его мысли и чувства.

Сущность мироздания последовательно и полно раскрывает атомистическая теория Эпикура. Поэт говорит о ней, обращаясь к Меммию, в следующих словах:

...Собираюсь
Я рассуждать для тебя и вещей объясню начала,
Всё из которых творит, умножает, питает природа
И на которые всё после гибели вновь разлагает...
Их семенами вещей мы зовем и считаем телами
Мы изначальными, ибо началом всего они служат³³.

Эти «семена вещей», как называет Лукреций атомы Эпикура, вечны, как вечна и сама природа, в которой существует вечный круговорот. Все в мире состоит из сочетаний этих первоначальных телец, которые в описании Лукреция больше соответствуют такому понятию современной физики, как молекула. Эти тельца движутся, условием движения и сочетания их Лукреций считает наличие пустоты. Движение присуще им изначальное, от природы, не вызвано никаким внешним толчком. Тельца бесконечно разнообразны, движению их свойственны спонтанные отклонения от первоначального пути, т. е. элемент случайности. Из этих частиц природа создает все сама, без участия богов:

Если как следует ты это понял, природа свободной
Сразу тебе предстает, лишённой хозяев надменных,
Собственной волею всё без участия богов создающей³⁴.

Нелепость мысли о создании мира богами Лукреций доказывает рядом последовательных и четких логических рассуждений. Аргументация его здесь неотразима. Думать, что вся «дивная мира природа» создана богами для людей, просто безумие! И для чего понадобилась бы богам человеческая благодарность? Какая необходимость могла заставить их создать нечто новое? И в конце концов

...Откуда взялся у богов образец мироздания,
Да и само представленье о людях запало впервые,
Чтобы сознание того, что желательно сделать, явилось?³⁵

Сама вселенная бесконечна, и миров в ней великое множество. Из хаоса и беспорядка, царившего в ней, в результате движения телец и их отклонения, последующего столкновения и сцепления образовались все зримые тела:

...Взаимная их совокупность
Часто великих вещей собой образует зачатки:
Моря, земли и небес, и племени тварей живущих³⁶.

Учение о множественности миров Лукреций развивает во второй книге поэмы. Поскольку пространство бесконечно и бесконечна сама материя, нельзя предполагать, будто сочетание атомов, породившее мир, было единственным в своем роде. В каждой части пространства должен возникнуть мир, ибо отсутствуют причины, которые могли бы этому помешать:

...Остается признать неизбежно,
Что во вселенной еще и другие имеются земли,
Да и людей племена и также различные звери³⁷.

Неотъемлемой частью природы является человек, живущий по ее законам. Человек смертен, смертна и его душа. Учение о смертности души, развиваемое Лукрецием в третьей книге поэмы, является атеистическим по своему существу, ниспровергающим утверждения религии о загробном мире. Аргументация в пользу тезиса о смертности души занимает большую часть третьей книги, что говорит о том значении, которое придавал этому тезису поэт.

Душа (аніма) состоит из телец намного более мелких, чем те, из которых состоит тело. Подобно туману, уносящемуся в воздух, душа рассеивается и покидает тело после смерти. Тело представляется поэту подобием сосуда, сдерживающего душу: когда гибнет сосуд, исчезает и его содержимое. Существование души, отделенной от тела, невозможно представить.

Но если душа смертна, то вера в переселение душ и в загробную жизнь лишена всяких оснований, бессмысленна. Мифы о загробном мире — реке Ахеронте, Тантале, Сизифе, Данаидах, Кербере — просто нелепые выдумки:

Что же до Кербера, Фурий, а также лишено света
Тартара, что изрыгает из пасти ужасное пламя,—
Этого нет нигде, да и быть безусловно не может³⁸.

Все эти мифы рождены земной жизнью, страданиями, выпадающими на долю человека.

Материалистическая тенденция пронизывает и взгляды гениального поэта на историю человеческого общества. Она мыслится им как естественноисторический процесс, которому чуждо потустороннее, сверхъестественное вмешательство. В своем развитии человеческое общество прошло ступень первобытного стада. Жизнь человека в ту пору была жалким прозябанием и сводилась к ожесточенной борьбе за существование. При этом

Но затем люди научились добывать огонь и пользоваться им, изобрели жилища и одежду. Таким же естественным путем развился язык, ставший могучим орудием культуры, духовной жизни людей. Вначале язык состоял из телодвижений, жестов и мимики, позднее к ним стали примешиваться звуки. Совершенствование их привело к созданию слов и фраз, сложившихся в единую языковую систему. В основе всего лежала нужда, научившая людей различным искусствам и ремеслам.

Со времени создания поэмы прошло более двух тысячелетий, но основные ее идеи, блестящий и высоконаучный (по тем временам) анализ явлений природы и общества, высокое художественное мастерство и огромный полемический талант автора продолжают оказывать сильное воздействие на читателя. До настоящего времени поэма сохраняет свое значение.

Боевой антирелигиозный характер учения Лукреция навлек на автора озлобление и ненависть церковников. В средние века она была почти забыта, и только в эпоху Ренессанса пережила свое второе рождение. Итальянский гуманист Поджо Браччолини (1380—1459 гг.) открыл ее в 1418 г. и познакомил широкие круги читателей с содержанием поэмы. Оно оказалось удивительно созвучным эпохе, когда обветшалые догмы церковной доктрины средневековья, жестоко подавлявшие личность, стали отесняться, уступая место жизнеутверждающему мировоззрению гуманистов. Особое восхищение вызывала поэма у французских философов-просветителей XVIII в., широко использовавших ее аргументацию в антиклерикальных целях.

Поэму высоко ценили и представители русской материалистической мысли, выдающиеся деятели науки и искусства. М. В. Ломоносов перевел часть поэмы на русский язык, а в статье «О качествах стихотворца рассуждение» подчеркивал смелость и оригинальность Лукреция в постановке проблем естествознания. «...Свежий, смелый, поэтический властитель мира»⁴⁰ — так назвал Лукреция К. Маркс.

Религиозные суеверия в зеркале сатиры Лукиана Во II в. н. э. громадная Римская империя, включавшая почти весь тогдашний цивилизованный мир, переживала последний период расцвета. Относительная стабилизация положения внутри империи нашла выра-

жение в экономическом расцвете провинций, прогрессе культуры и интенсивной строительной деятельности как в Риме, так и в провинциальных городах, развитии обмена, охватившего все области внутри империи и перешагнувшего далеко за ее пределы, вплоть до Китая. В древнейших китайских хрониках упоминаются императоры династии Антонинов, правившие в Риме во II в. н. э. Во внешней политике римские императоры придерживались в основном оборонительной тактики: им удавалось отражать нападения варварских племен на ближних границах и наносить поражения врагам на далекой периферии, от Северного Причерноморья до Британских островов.

Определенный прогресс наблюдался и в духовной жизни народов, входивших в состав империи. Здесь можно выделить две сферы греко-римской культуры, которые примерно совпадают с двумя громадными по масштабу территориями государства. Кратко их можно определить как Восток и Запад. Граница между ними проходила по Балканскому полуострову, тяготеющему к Востоку. В то время как Запад превращался в район ясно выраженной латинской культуры (процесс романизации западных провинций длился уже более двух столетий), Восток постепенно становился грекоязычным. Взаимодействуя и взаимопроникая, эти две сферы в то же время обособлялись: к концу IV в. Римская империя распалась на Западную и Восточную.

Но в те времена, о которых идет речь, единство империи было достаточно прочным. Греческий язык считался вторым, после латинского, официальным языком империи, на котором велась переписка в государственных учреждениях, издавались официальные акты, создавались произведения литературы. Даже такие далекие восточные провинции, как Сирия и Палестина, втягивались в сферу грекоязычной культуры. Греческий язык был подобием «лингва франка», на котором говорило все многоплеменное население Востока. Афины становятся в Римской империи подобием университетского города, а вся Греция — громадным музеем изящных искусств.

В это время возникло новое литературное направление, связанное с общей архаизирующей тенденцией в области культуры. Деятели этого направления стремились оживить классические традиции в искусстве художественного слова, поэтому его принято называть «греческим возрождением». Оно совпадало с определенным расцветом ораторского искусства. Профессия странствующего ритора, демонстрирующего свое мастерство декламации в театрах,

общественных зданиях и просто на площадях городов, становится популярной. Этим мастера слова несколько напоминали софистов классической эпохи, поэтому второй век нашей эры в истории греческой литературы и науки принято называть периодом расцвета «второй софистики». Характерной чертой этого направления было следование классическим образцам. Риторы II в. стремились воспроизвести стиль, лексику, ораторские приемы мастеров антического красноречия прошлого, но темы, которым были посвящены их произведения, носили искусственный и надуманный характер. Главным жанром риторов «второй софистики» был эпидейктический — торжественный, прославляющий, хвалебный. Украшенные всевозможными риторическими фигурами и поэтическими тропами, вычурные и рафинированные, написанные ритмической прозой, эти речи приближаются к поэзии. Прославленных мастеров указанного жанра окружают почестями, их приезд в город становится праздником, на который собираются толпы поклонников ораторского искусства, им даже ставят памятники. Многие деятели «второй софистики» искренне считали себя вторыми Демосфенами, а если они имели отношение к философии, то и Платонами.

Однако из недр «второй софистики» вышел действительно крупный писатель II в. Лукиан, творчество которого удивительно созвучно современности. Его большое литературное наследие включает произведения разнообразных жанров, если не всегда им открытых, то часто получавших под его пером новую и оригинальную форму. Лукиан подвергает коренному пересмотру и уничтожающей критике классическое наследие, и прежде всего обветшавшую олимпийскую религию, суеверия. Мифы, освященные многовековой традицией, становятся объектом остроумной, язвительной и меткой насмешки. Одним из первых Лукиан обратил внимание на распространявшееся новое христианство и его приверженцев, поклонников «распятого софиста», поэтому его творчество может служить ценным источником по истории раннего христианства.

Лукиан родился около 120 г. в сирийском городе Самосата, центре римской провинции Коммагена. Расположенная на берегу Евфрата, Самосата контролировала переправу и оживленный торговый путь, ведущий из дальней Индии к странам Ближнего Востока. Юный Лукиан с детства слышал разноязыкий говор купцов, сопровождавших караваны, медленно двигавшиеся по улицам родного города. Здесь звучала и латинская речь солдат рим-

ского легиона, и греческий язык эллинизированной части населения, преимущественно местной знати. И может быть, в этом можно найти объяснение тому непреодолимому влечению к странствиям, которое запало в душу будущего писателя, объездившего чуть ли не весь тогдашний цивилизованный мир, побывавшего и в Малой Азии, и в Италии, и в Галлии, закончившего свои дни в Египте на римской службе.

Лукиан учился в Смирне, Эфесе и в других городах Ионии, где были известные на весь мир школы риторов. В них молодые люди учились пересказывать произведения ораторов классической эпохи, импровизировать речи на заданные темы. Другой вид упражнений назывался пролалии. Это были короткие вступления к большой декламации, цель которых — снискать благоволение слушателей. Закончив обучение, Лукиан отправился в странствия и выступал в качестве ритора на разных торжествах и даже на Олимпийских играх. Странствуя по провинциям империи, Лукиан не забывал родины. По-видимому, он возвращался туда не раз, особенно часто в 60-х годах.

В конце 60-х годов II в. Лукиан оставил профессию странствующего ритора, порядком ему надоевшую: странствующие мастера красноречия обычно стремились лишь пустить пыль в глаза слушателям своей эрудицией и искусством декламации, старались напыщенной болтовней прикрыть убожество мыслей и чувств. Лукиан решил пополнить свое философское образование и направился в Афины. Некоторое время он питал симпатии к Академии, как видно из диалога «Нигрин», названного по имени философа школы Платона, с которым Лукиан встретился в Риме. Проникся он также симпатиями к киникам и к школе Эпикура; к последней он питал, по-видимому, особенно теплые чувства. В повести «Александр, или Лжепророк» он называет «Главные мысли» Эпикура прекраснейшей из книг. Все же Лукиан так и не стал адептом какой-либо философской школы; склоняясь к эклектизму, он сохранил определенную самостоятельность мировоззрения. Философ Демонакт, представлявшийся сатирику идеалом мыслителя, выступает в одноименном произведении лишь как критическая личность без конкретных идеологических характеристик.

В то же время изменяется характер литературного творчества Лукиана. Вместо больших речей в стиле «второй софистики» главное место в творчестве Лукиана начинают занимать короткие диалоги, сценки, пересыленные шутками, ироническими замечаниями, обильно приправ-

ленные юмором, часто переходящим в злую сатиру, когда речь заходит о том, что представлялось трезвому уму писателя нелепыми пережитками, недостойными людей, живущих по законам разума. Такой диалог имел мало общего с классическим жанром «сократических речей», диалогов типа платоновских. По сути Лукиан создал новый жанр литературы.

Наиболее плодотворный период деятельности Лукиана как сатирика, автора диалогов указанного типа, падает на время правления императоров Марка Аврелия и Коммода. К концу этого периода Лукиан вновь возвращается к профессии ратора. Тогда же он устанавливает связи с влиятельными людьми из правительственного аппарата Рима и занимает хорошо оплачиваемый пост судейского чиновника в Александрии (в Египте). По-видимому, там он и окончил свои дни приблизительно в конце 80-х или начале 90-х годов.

Творческое наследие Лукиана насчитывает 82 произведения, среди которых есть, впрочем, и неподлинные, как, например, явно ему не принадлежащая повесть «Лукий, или Осел», написанная на тот же сюжет, что и роман Апулея «Золотой осел». Все подлинные сочинения писателя небольшого объема, чаще всего это диалоги. Помимо них имеются две шуточные драмы; написанные стихами, они представляют собой пародии на жанр классической трагедии. Под именем Лукиана дошли еще 53 изящные эпиграммы.

Бесспорно, самой интересной и важной частью творческого наследия Лукиана-сатирика, борца против религиозных суеверий, являются диалоги. К наиболее ранним принадлежат короткие «Диалоги богов». В небольшие сценки на сюжеты известных мифов автор вносит максимум обыденности, боги выступают в комическом виде, проявляя худшие черты человеческого характера: мелочность, зависть, жестокость, глупость и жадность. Мифы лишаются своей героической окраски, освященной многовековой традицией классического искусства, и превращаются в анекдоты из жизни низов общества.

Религия и религиозные суеверия прямо или косвенно подвергаются критике в следующих произведениях Лукиана: «Прометей, или Кавказ», «Диалоги богов», «Морские диалоги», «Зевс уличаемый», «Зевс трагический», «Совет богов», «Менипп», «Икароменипп», «Диалоги в царстве мертвых», «Любитель лжи», «Александр, или Лжепророк», «О кончине Перегринна», «О сирийской богине». Рассмотрим лишь наиболее характерные образцы.

Пролог диалога «Прометей, или Кавказ» пародирует начало знаменитой трагедии Эсхила «Прикованный Прометей». Боги Гермес и Гефест ведут титана Прометея, чтобы приковать его к скале, исполняя приказ Зевса. Но если у Эсхила титан хранит трагическое молчание, когда жестокие слуги Зевса творят над ним расправу, то у Лукиана происходит типичная рыночная перебранка. В ответ на просьбу Прометея о пощаде — он ведь не совершил ничего преступного — Гермес категорически возражает: «Ничего преступного, Прометей? Но ведь, когда тебе поручили раздел мяса между тобой и Зевсом, ты прежде всего поступил совершенно несправедливо и бесчестно, отобрав самому себе лучшие куски, а Зевсу отдав обманно одни кости, «жиром их белым покрывши?»»⁴¹

Заметим, как изменил миф Лукиан. В том варианте, о котором упоминалось выше и который сохранен в памятниках классического искусства, раздел носил мировой, космический характер: Прометей делил туши жертвенных животных между всеми богами и всеми людьми. В диалоге же Лукиана Прометей выступает как обманщик и обжора, умудрившийся на пирушке отхватить себе лучший кусок у хозяина дома. Пародируется не только трагедия Эсхила, но и «Апология Сократа» Платона: Прометей, подобно Сократу, требует себе не наказания, а награды, а именно обеда в Пританее.

В разыгрываемой далее сцене суда, подобной тем, которые устраивались между учениками в риторских школах, Прометей укоряет Зевса в жадности: «...мне стыдно за Зевса! Он так мелочен и злопамятен, что, найдя в своей части небольшую кость, посылает из-за этого на распятие такого древнего бога, как я...»⁴² Так Прометей с увертками рыночного торговца старается уменьшить значение совершенного им проступка, создать впечатление, что вообще это была лишь шутка: «Право, если бы лишить пирушки этих забав — обмана, шуток, поддразнивания и насмешек, то останется только пьянство, пресыщение и молчание — всё вещи мрачные и безрадостные...»⁴³

Древний миф о схватке титана Прометея с могучим олимпийским владыкой сведен к мелочной ссоре на пирушке из-за лучшего куска. Не случайно Прометей заявляет, что люди не поступили бы так жестоко: «Между тем никто из них не осудит повара на распятие, если, варя мясо, он опустил бы палец в навар и облизал его, или, поджаривая, отрезал бы себе и проглотил кусок жаркого...»⁴⁴

серьезная опасность. Идея произведения Лукиана предельно ясна: боги живы лишь до тех пор, пока находятся глупые, невежественные люди, которые в них верят. Для автора-рационалиста боги — и эллинские и варварские — лишь идолы, ценность которых определяется материалом, из которого они сделаны.

Так в неприглядном свете предстают олимпийские боги в диалогах Лукиана. Верховный бог Зевс не только мелочно мстителен (диалог «Прометей, или Кавказ»), но и похотлив (диалоги «Зевс и Ганимед», «Эрот и Зевс»), ревнив, груб и заносчив. Таковы же и остальные олимпийские боги. «Богам Греции,— писал К. Маркс,— которые были уже раз — в трагической форме — смертельно ранены в «Прикованном Прометее» Эсхила, пришлось еще раз — в комической форме — умереть в «Беседах» Лукиана»⁴⁹.

Лукиан обратил внимание и на новые, широко распространяющиеся верования. В восточной части империи тогда в большом количестве подвизались новоявленные пророки, вожди религиозных сект, которые спекулировали на невежестве и склонности к мистицизму определенной части населения и обогащались за счет легковерных людей. Таким пророком был некий Александр из Абонотиха, небольшого городка в Пафлагонии (Малая Азия), выдававший себя за сына бога врачевания Асклепия. Лукиан лично столкнулся с этим мошенником, когда после окончания Парфянской войны побывал в Абонотихе. Затаив злобу против писателя, выступившего с разоблачением его действий, новоявленный пророк попытался погубить его, но Лукиан спасся. Преследовать Александра по суду за попытку убить его Лукиан не смог. Лоллиан Авит, римский наместник в Вифинии, убедил писателя оставить свое намерение, так как у Александра оказались высокие связи. Чтобы отплатить обидчику, Лукиан решил нарисовать его литературный портрет, разоблачив мошеннические уловки, при помощи которых тому удавалось вводить в заблуждение многочисленную толпу поклонников.

Для своего памфлета Лукиан избрал форму повести, посвященной некому Цельсу, эпикурейцу по убеждениям. Обращаясь к нему, писатель говорит, что своим произведением он хочет прежде всего отомстить за Эпикура, над учением которого надругался Александр, и это Цельсу будет особенно приятно. Видимо, произведение и было написано по просьбе Цельса.

Описанная Лукианом жизнь Александра — сплошная цепь преступлений и мошенничества. Сообразив, что че-

ловеческая жизнь находится во власти «двух величайших тиранов — надежды и страха» и что тот, кто сумеет по мере надобности умело пользоваться тем и другим, скоро разбогатеет, Александр вместе со своим помощником, таким же мошенником, как и он сам, учредил новый оракул, дававший предсказания всем желающим и отвечавший на все вопросы. Для этой цели он раздобыл двух змей (змеи считались священными животными бога Асклепия), одну большую, а другую только что родившуюся, и спрятал маленькую змейку в скорлупу от гусиного яйца, зарыв затем это яйцо вблизи строившегося храма. После этого Александр явился к этому месту и стал громко петь гимн Асклепию, предрекая скорое явление божества. Собралась большая толпа любопытствующих. На глазах у всех Александр залез в ил и достал оттуда гусиное яйцо. Разбив скорлупу, он показал всем небольшую змейку, извивавшуюся у него в руках. Толпа пришла в восторг, увидев это «чудо», Александр же унес змейку домой и через короткий срок, достав большую, заранее припасенную змею, стал показывать в полутемном помещении новоявленное божество. «По правде говоря... — пишет Лукиан, — нужно простить этим пафлагонцам и жителям Понта, людям необразованным, что они были обмануты, трогая змею... Все было так хитро устроено, что следовало быть Демокритом или самим Эпикуром... чтобы не поверить всему этому и сообразить, в чем дело»⁵⁰. Вскоре жители близлежащих стран — Вифинии, Галатии, Фракии — стали стекаться к новоявленному божеству, чтобы получить ответы и предсказания судьбы. Змея получила имя и стала называться Гликоном — новым божеством, связанным с культом Асклепия.

Александр ловко надувал легковерных и невежественных пришельцев, давая крайне двусмысленные и неопределенные ответы (разумеется, за немалую плату). В числе сбегших с толку людей оказался важный римский сановник Рутиллиан, который, выполняя предсказание Александра, женился на его дочери. Александр добился даже того, что местные власти стали чеканить монету с его изображением (такие монеты сохранились).

Против Александра активно выступали эпикурейцы, разоблачавшие его проделки. «Тогда Александр устроил для них пугало, говоря, что Понт наполнился безбожниками и христианами, которые дерзают о нем гнусно богохульствовать, и приказывал гнать их камнями, если кто хотел заслужить милость бога»⁵¹.

Лукиан так заканчивает свой рассказ: «Главным об-

разом писал я для тебя — это еще приятнее, — чтобы отомстить за Эпикура, мужа поистине святого, божественной природы, который один только без ошибки познал прекрасное, преподавал его и стал освободителем всех имевших с ним общение»⁵².

В повести об Александре не случайно упомянута новая секта христиан, поклонников «распятого софиста», как называет Христа автор. Она становилась распространённой и влиятельной. Лукиан решил разоблачить христианство, нарисовав картину жизни одного из его приверженцев, некоего Перегрин, в произведении «О кончине Перегрин». Как и повесть об Александре, оно также адресовано философу-эпикурейцу, некоему Кронию.

Перегрин с молодых лет был тщеславен и имел порочные наклонности. Он совершил уголовное преступление, убив родного отца, и, бежав из родных мест, стал бродягой. В Палестине он познакомился с «удивительным учением христиан», а вскоре и сам сделался пророком и главой общины. Далее Лукиан рисует жизнь такой христианской общины, где «в равной мере презирают имущество и считают его общим». Но вскоре Перегрин совершил какое-то преступление и против догм христианства, и его изгнали из общины. Тогда он снова принялся за старое; бывая в местах скопления больших масс людей, на Олимпийских играх, он стал агитировать эллинов поднять оружие против римлян. Тем не менее все им пренебрегали, и тогда Перегрин, чтобы привлечь внимание к своей особе, в отчаянии решил прыгнуть в костер на виду у всех и «соединиться с Эфиром», как он говорил.

В описании жизни, приключений и кончины Перегрин предстает живая и реалистичная, лишенная ореола святости и великомученичества жизнь деятеля раннего христианства. Авантюристу и негодяю, убившему родного отца, легко удалось ввести в заблуждение фанатичных поклонников Христа и стать главой общины малокультурных, невежественных людей. На их фанатизме легко сыграл опытный мошенник Перегрин, и только случай помешал ему быть причисленным к лику святых новой религии.

И Александр и Перегрин действовали в обстановке, благоприятной для религиозных суеверий. «Не только Палестина, но и весь Восток кишмя кишел такими основателями религий, среди которых господствовала, можно сказать, прямо по Дарвину борьба за идейное существование»⁵³.

Произведения Лукиана — бесценный источник под-

линной истории раннего христианства. Ф. Энгельс в работе «К истории первоначального христианства» писал о Лукиане: «Одним из наших лучших источников о первых христианах является Лукиан из Самосаты, этот Вольтер классической древности, который одинаково скептически относился ко всем видам религиозных суеверий и у которого поэтому не было ни религиозно-языческих, ни политических оснований относиться к христианам иначе, чем к любому другому религиозному объединению. Напротив, он их всех осыпает насмешками за их суеверие,— почитателей Юпитера не меньше, чем почитателей Христа; с его плоско-рационалистической точки зрения и тот и другой вид суеверий одинаково нелепы»⁵⁴.

* * *

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 369.

² Цит. по: Михайлова Э. Н., Чанышев А. Н. Ионийская философия. М., 1966, с. 141.

³ Цит. по: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979, с. 360.

⁴ Цит. по: Михайлова Э. Н., Чанышев А. Н. Ионийская философия, с. 140.

⁵ Там же, с. 143.

⁶ Там же, с. 144.

⁷ Там же, с. 143.

⁸ Там же, с. 142.

⁹ Там же, с. 143, 140.

¹⁰ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 312.

¹¹ Антология мировой философии в четырех томах, т. 1, ч. 1. М., 1969, с. 292.

¹² Цит. по: Лурье С. Я. Очерки по истории античной науки. Греция эпохи расцвета. М.—Л., 1947, с. 50.

¹³ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 232.

¹⁴ Там же, с. 231.

¹⁵ Цит. по: Секст Эмпирик. Соч. в двух томах, т. 1. М., 1975, с. 247.

¹⁶ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 12, с. 142.

¹⁷ Платон. Соч. в трех томах, т. 3, ч. 2. М., 1972, с. 382.

¹⁸ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 376.

¹⁹ Антология мировой философии в четырех томах, т. 1, с. 318.

²⁰ Цит. по: Секст Эмпирик. Соч. в двух томах, т. 1, с. 246.

²¹ Там же.

²² Стихотворный перевод см.: Секст Эмпирик. Соч. в двух томах, т. 1, с. 253—254.

²³ Платон. Соч. в трех томах, т. 3, ч. 2, с. 382.

²⁴ Софокл. Драмы, т. II. М., 1915, с. 418.

²⁵ Цит. по: Колобова К. М., Глускина Л. М. Очерки истории Древней Греции. Л., 1958, с. 268.

²⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 127.

²⁷ Боровский Я. М. Поэтика доказательства у Лукреция.— Лукреций. О природе вещей, т. II. М., 1947, с. 198.

²⁸ Лукреций. О природе вещей. М.—Л., 1945, с. 59.

²⁹ Там же, с. 11.

³⁰ Там же, с. 143.

- ³¹ Там же, с. 283.
- ³² Боровский Я. М. Образ Эпикура у Лукреция.— *Лукреций. О природе вещей*, т. II, с. 196.
- О ³³ *Лукреций. О природе вещей*, с. 9—11.
- ³⁴ Там же, с. 135.
- ³⁵ Там же, с. 293.
- ³⁶ Там же, с. 307.
- ³⁷ Там же, с. 135.
- ³⁸ Там же, с. 201.
- ³⁹ Там же, с. 339.
- ⁴⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 40, с. 91.
- ⁴¹ Лукиан. Собр. соч., т. I. М.—Л., 1935, с. 128.
- ⁴² Там же, с. 130.
- ⁴³ Там же, с. 131.
- ⁴⁴ Там же.
- ⁴⁵ Там же, с. 469.
- ⁴⁶ Там же, с. 470.
- ⁴⁷ Там же, с. 471.
- ⁴⁸ Там же, с. 473.
- ⁴⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. I, с. 418.
- ⁵⁰ Лукиан. Избранное. М., 1952, с. 111—112.
- ⁵¹ Там же, с. 114.
- ⁵² Там же, с. 126.
- ⁵³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 19, с. 314.
- ⁵⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 22, с. 469.

ГЛАВА 3

СРЕДНЕВЕКОВОЕ ВОЛЬНОДУМСТВО

Средние века охватывают огромный — тысячелетний — период истории человечества. Условно началом средневековья принято считать год падения Западной Римской империи (476 г.), концом — Английскую революцию XVII в.

Что же позволяет выделить средневековье в особый исторический период? В социально-экономическом плане это господство феодального уклада, в идеологическом — религии, которая была духовной силой, определяющей и руководящей мироощущением и мироотношением человека. Но роль религии на протяжении средних веков усиливалась постепенно. В раннем средневековье, когда феодализм еще не сумел упрочиться, в ряде мест были условия, благоприятствовавшие свободомыслию. Но и в период зрелого феодализма религия не господствовала безраздельно.

СВОБОДОМЫСЛИЕ МУСУЛЬМАНСКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ



Культура Свободомыслие в средневековом **Арабского халифата** мусульманском мире связано с историей Арабского халифата, который под эгидой возведенной пророком Мухаммедом новой монотеистической религии — ислама распространил свою власть на огромную территорию, объединившую арабов, персов, тюрков, берберов и другие народы трех континентов, где интенсивно развивалась экономика. Торговля вовлекала индийские, китайские, индонезийские рынки на востоке и западноевропейские на западе; на севере продукция ремесел шла в крупнейший центр коммерческих контактов между Европой и Азией — г. Булгар на Волге и распространялась вплоть до Прибалтийских стран, а в противоположном направлении, оседая в промежуточных торговых пунктах на побережье Восточной Африки (куда бежали от преследований в халифате некоторые инакомыслящие), достигала южной оконечности острова Мадагаскар. Эти международные связи не только благотворно сказывались на экономике халифата, но и еще шире раздвигали кругозор средневековых мусульман, будили любознательность и обогащали научные знания.

Арабы объединили под своим господством Средизем-

номорье и индо-иранский мир; возникли предпосылки взаимообогащения культур. Бурное развитие арабо-мусульманской культуры в IX — XII вв. обеспечивалось так называемым переводческим движением, которое имело целью передать «на языке арабов», т. е. на языке вчерашних кочевников, ставшем теперь общегосударственным и общелитературным, местную и греческую литературу, ранее доступную главным образом на арамейском. Опираясь на достижения предшественников, ученые халифата внесли значительный вклад в развитие астрономии и оптики, химии и минералогии, медицины и фармакологии, агрономии, ботаники, математики.

Возраставшие духовные запросы мусульманских книжников, для умственного кругозора которых уже стали тесны мировоззренческие догмы ислама, обусловили появление у них интереса к античной философии. Конечно, бóльшую часть книжной продукции в халифате составляли сочинения, посвященные фикху (мусульманской юриспруденции), тафсиру (толкованию Корана) и хадисам (преданиям о словах и деяниях Мухаммеда). Но значителен был в ней и удельный вес светской литературы, представленной сочинениями по философии, естественным и точным наукам, по истории мусульманских стран, различных династий и городов, а равно по истории отдельных наук, в том числе и историографии, поэтическими сборниками, работами по музыке, каллиграфии и живописи, поэтике и риторике, языкознанию и литературной критике.

Средневековую арабо-мусульманскую культуру олицетворяли «адибы» — люди, отвечавшие требованиям «адаба», т. е. требованиям, предъявлявшимся к всесторонне образованной и воспитанной личности. Предполагалось, что адиб знает философию, астрономию, математику, умеет вести интересную беседу, проявляя осведомленность в литературе, истории, географии. Среди этой категории людей было много вольнодумцев. «Адибом среди философов и философом среди адибов» слыл, в частности, один из главных мульхидов (т. е. людей, не верующих ни в одного бога) — Абу Хаян ат-Тавхиди (ум. ок. 1010 г.). Он считался опасным атеистом, поскольку умел искусно маскировать свои взгляды. Бог, о котором он говорил, был богом пантеистов, и мульхид обращался к нему так: «О тот, который, пребывая во всем, всему придает единство»¹. Ат-Тавхиди, кроме того, подчеркивал превосходство безрелигиозной морали над религиозной. Своему собрату по адабу и философии Ибн Мискавайху (ум. в 1030 г.) он писал: «Что побуждает зиндика и дах-

рита (сторонника учения о вечности мира и независимости происходящих в нем явлений от какого-либо запредельного начала. — А. С.) делать добро, предпочитать благие действия, проявлять честность, не отступать от правды, быть милосердным к страдающему, идти на выручку зы- вающему о помощи, оказывать поддержку всякому, кто обращается к нему с заботами своими и жалобами? Ведь, поступаая так, он вовсе не надеется на потусторонние награды, не ожидает воздаяний и не страшится расплаты»².

Вольнодумство Немало свободомыслящих людей
в поэзии. было и среди поэтов. Персидско-
Хайям и аль-Маарри таджикский поэт, математик и фи-
лософ Омар Хайям (ок. 1048 — ок. 1123 г.), например, по
словам Хаммера, первого ориенталиста, познакомившего
Европу с его поэтическим творчеством, представал в своих
стихах как «вольнодумец и осмеятель религии, который
в этом отношении может быть назван Вольтером персид-
ской поэзии»³.

Лейтмотив стихов Хайяма — богоборческий. Он бро- сает обвинения жестокому к красоте и жизни небесному демиургу, сопровождая их риторическими вопросами:

Ужели бы гончар им сделанный сосуд
Мог в раздражении разбить, презрев свой труд?
А сколько стройных ног, голов и рук прекрасных,
Любовно сделанных, в сердцах разбито тут!

Жизнь сотворивши, смерть ты создал вслед за тем,
Назначил гибель ты своим созданиям всем.
Ты плохо их слепил? Но кто ж тому виною?
А если хорошо, — ломаешь их зачем?⁴

Поскольку знание бога тождественно его предопреде- лению и люди должны терпеть наказания божии за им же предопределенные грехи, поэт обращается к нему и с та- ким вопросом:

Когда ты для меня слепил из глины плоть,
Ты знал, что мне страстей своих не побороть;
Не ты ль тому виной, что жизнь моя греховна?
Скажи, за что же мне гореть в аду, господь?⁵

А этот вопрос влечет за собой другой — касательно «нравственного облика» всевышнего:

У мертвых и живых один владыка — ты;
Кто небо завертел над нами дико? Ты.
Я тварь греховная, а ты — создатель мира;
Из нас греховней кто? Сам рассуди-ка ты!⁶

Такие же вопросы задает Омар Хайям религиозным деятелям, чьи низкие моральные качества не мешают им

притязать на роль духовных наставников людей и вершителей правосудия:

Хоть я и пьяница, о муфтий городской,
Степенен все же я в сравнении с тобой;
Ты кровь людей сосеешь — я лоз. Кто кровожадней,
Я или ты? Скажи, не покривив душой⁷.

Но ислам не лучше и не хуже других религий: обыгрывая омонимичность слов, обозначающих раба и человека (т. е. раба божьего), с одной стороны, и богослужение и рабство — с другой, Омар Хайям пишет язвительные строки:

Дух рабства кроется в кумирне и в Каабе,
Трезвон колоколов — язык смиренья рабий,
И рабства черная печать равно лежит
На четках и кресте, на церкви и михрабе⁸.

Автор этих четверостиший был ребенком, когда умер другой, близкий ему по духу мыслитель, представлявший вольнодумство в философски рефлексированной поэзии арабов, — Абу-ль-Аля аль-Маарри (973—1057 гг.). Как и Омар Хайям, Абу-ль-Аля отвергает мусульманскую обрядность, высмеивает веру в потустороннюю жизнь и воскресение, вскрывает неразумность и несправедливость догматов, утверждающих одновременно подвластность всего предвечной воле бога и необходимость наказания людей, лишенных свободы выбора, за совершаемые ими грехи и преступления. У обоих поэтов религиозный скептицизм переплетается с пессимистическими настроениями, сквозящими в раздумьях о быстротекущей жизни. Но у Абу-ль-Аля вместе с тем звучат обвинения в адрес правителей, притесняющих людей и пользующихся их религиозностью, чтобы держать их в послушании, в адрес наместников и купцов, которые вместе с муллами и судьями обирают народ так же бессовестно, как разбойники в пустыне похищают стада клейменных верблюдов.

Религия, согласно Абу-ль-Аля, — порождение алчности и корыстолюбия, а закрепляется она в сознании людей обманом и следованием традициям. И, обращаясь к легковверным, к тем, кто принял за чистую монету рассказы о пророках, измышленные для того, «чтоб ради выгоды умы держать в плену», поэт из Маарры восклицает:

Проснитесь наконец, обманутые дети!
Вы слепо верите лжецам былых столетий.
Корыстолюбие, не знавшее препон,
В могилу их свело, и умер их закон.
Они твердили вам, что близок день последний,
Что свет кончается, — но это были бредни.

Но это ложь была! Не слушайте речей
Извечной алчностью палимых главарей!⁹

Абу-ль-Аля аль-Маарри предостерегает своих современников и от чрезмерного доверия посулам лидеров различных сект в исламе, в частности и тех, которые обещают восстановление в мире справедливости с приходом ведомого Аллахом имама-мессии:

Люди верят, что будет наставник ниспослан судьбой,
Чья высокая речь зазвучит над безмолвной толпой.

Не томись в ожиданье, надежду оставь, земножитель!
Для тебя твой рассудок — единственный руководитель.

Он во благо тебе, чти его справедливый устав
И в скитаньях своих, и на якорь у пристани став.

Это множество сект для того существует на свете,
Чтоб царей и рабов завлекать в хитроумные сети!¹⁰

Единственное спасение для людей, полагает поэт, — опираться на собственный интеллект, отвергнув ислам и другие вероучения, которые, распространяя каждое свою особую ложь, противоречат друг другу, а все вместе противостоят высшему имаму человечества — разуму.

Абу-ль-Аля аль-Маарри принадлежит остро сатирическое произведение «Послание о прощении» — ответ на письмо филолога Ибн аль-Кариха, подвергавшее критике вероотступников, в том числе одного из друзей поэта. В этом произведении, состоящем из двух частей, Абу-ль-Аля высмеивает и основоположения ислама, и пороки окружающего его мира ханжества и стяжательства. В первой части содержится пародийное описание рая, куда Ибн аль-Карих попадает, раскаявшись в своих грехах, и где он оказывается в обществе ученых и писателей, которые, по его расчетам, должны были быть в аду. Вторая часть представляет собой ответ Ибн аль-Кариху, где поэт высмеивает религиозные представления о воскресении из мертвых, о рае и аде, о переселении душ.

Другой образец сатирического таланта Абу-ль-Аля аль-Маарри — стихотворное сочинение, пародирующее Коран и, подобно последнему, разделенное на суры и аяты. Современники поэта заметили ему, что его детище лишено присущего Корану блеска, на что автор ответил: подождите четыреста лет (столько, сколько прошло до того времени с эпохи Мухаммеда) и вы увидите, каким станет этот опус, если на протяжении четырех веков его будут шлифовать языки в молитвенных нишах!

**Сравнительное
религиоведение.
Аль-Бируни**

Религиозный обман, содержащийся в поучениях Мухаммеда, и Омар Хайям, и Абу-ль-Аля аль-Маарри рассматривали как частный случай более общего феномена — порабощения людей хитроумными корыстолюбцами, которые для подчинения их своей воле сочинили сказки о потусторонних карах и наградах. Критика их была направлена не против определенных религиозных суеверий, а против религиозной мистификации в целом.

Немаловажным фактором, способствовавшим быстрому подъему арабо-мусульманского свободомыслия на этот весьма зрелый — особенно для условий средневековья — уровень, являлось то, что Ближний и Средний Восток были тогда ареной не только взаимодействия и взаимообогащения разнообразных научных традиций, но и взаимостолкновения и сосуществования множества верований, включая ислам, христианство и иудаизм, исконной родиной которых была Передняя Азия. Крупные христианские и иудейские общины, пользовавшиеся полной внутренней автономией, существовали на всем пространстве мусульманского мира — от Средней Азии до Испании. Такая обстановка благоприятствовала сопоставлению различных культов, подтачивала убеждение в исключительности собственной веры и вызывала сомнения в истинности религиозных догматов вообще.

Следствием конфессионального плюрализма, характерного для средневекового мусульманского мира, было появление в нем обширной доксографической и религиозно-компаративистской литературы, представленной трудами ан-Наубахти, аль-Масуди, аль-Мухасиб, Абу Мансура Абд аль-Кахира аль-Багдади, аль-Матуриди, Ибн Хазма, аль-Ираншахри, аль-Бируни, аш-Шахрастани. К ним относятся и нарративные сочинения, авторы которых делятся своими наблюдениями над верованиями, обрядами и традициями жителей виденных ими стран, такие, как отчет Ибн Фадлана о путешествии, предпринятом им в 922 г. к своим единоверцам — волжским булгарам, где он обстоятельно описывает и обряды язычников-руссов. В произведениях того и другого жанра сведения о религиозных (исламских или неисламских) и прочих убеждениях людей, мысливших иначе, чем их авторы, излагаются обычно если и не беспристрастно, то уж во всяком случае без преднамеренных искажений. Это, в частности, относится к популярной среди исламоведов «Книге о религиозных и философских учениях» аш-Шахрастани, который во втором предисловии к ней, касающемся раз-

личных школ и направлений в исламе, подчеркивает: «Я поставил себе условие приводить учение каждой секты таким, каким я нашел его в книгах,— без пристрастия к одним и без порицания других, не разъясняя в нем [отличия] правильного от порочного и не отделяя в нем истинное от ложного»¹¹.

Пример научной объективности, меткости наблюдений и критического подхода к используемым источникам являются затрагивающие так или иначе религиозно-компаративистскую тематику труды Абу Райхана аль-Бируни (973—1048 гг.) «Индия», «Памятники минувших поколений» и «Геодезия». В этих сочинениях приводятся данные о религиозных воззрениях, праздниках и обрядах древних египтян, греков, римлян, персов, согдийцев, хорезмийцев, харранских сабиев, иудеев, христиан, зороастрийцев, манихеев, доисламских арабов, последователей различных направлений в исламе и индийцев.

Во введениях к двум первым из названных произведений аль-Бируни формулирует принцип, которого должен придерживаться каждый объективный исследователь религий: точно воспроизводить взгляды адептов различных учений, «а затем сравнить между собой слова и мнения, приводимые ими в качестве доказательства», для чего «предварительно необходимо очистить свою душу от [дурных] свойств, которые портят большинство людей, и от причин, делающих человека слепым для истины»¹²; поэтому, допустим, при реконструкции мировоззрения индийца следует «приводить его собственные слова,— хотя бы они и противоречили истинной вере и ее приверженцу было бы неприятно слушать речи противника,— ибо такова вера индийца и ему она лучше видна и понятна»¹³. Образцом объективного ученого-компаративиста аль-Бируни считает аль-Ираншахри, который, не будучи «приверженцем ни одной из религий», «хорошо изложил вероучения иудеев и христиан, а также содержание Пятикнижия и Евангелия и превосходно рассказал о последователях Мани и о содержащихся в их книгах известиях об исчезнувших религиях»¹⁴.

В рецензии на английский перевод «Индии» известный русский востоковед В. Р. Розен, характеризуя творчество аль-Бируни как мастера религиоведения, писал, что от него «веет духом критики беспристрастной, вполне свободной от религиозных, расовых, национальных или кастовых предрассудков и предубеждений, критики осторожной и осмотрительной, блистательно владеющей самым могущественным орудием новой науки, т. е. *сравни-*

тельным методом, критики, ясно понимающей пределы знания и предпочитающей молчанию выводам, построенным на недостаточно многочисленных или недостаточно проверенных фактах, от него веет шириною взглядов поистине поразительной — одним словом, веет духом настоящей науки в современном смысле слова»¹⁵.

Труды среднеазиатского энциклопедиста представляют образцы свободомыслия, созданные в неблагоприятных для последнего политических условиях. Они писались при дворе Газневидов, известных в истории ислама самыми жестокими преследованиями инакомыслящих: по их приказу многие вольнодумцы были распяты или побиты камнями, а книги их преданы сожжению. Подобно своим правителям, прибегавшим к изуверской расправе над «вероотступниками» прежде всего для решения конкретных завоевательных задач, религиозные догматики в газневидском государстве для достижения собственных корыстных целей демонстрировали свою преданность официальной идеологии гонениями на науку. Их-то и имеет в виду аль-Бируни, бичуя в «Геодезии» окружавших его святош: «...приняли они (наши современники. — Авт.) во всех краях обличие невежества, бахвалясь им друг перед другом; воспылали они враждой к обладающим достоинством и стали преследовать каждого, кто отмечен печатью науки, причиняя ему всяческие обиды и зло.

Затем, хотя община и не сходитя на заблуждения, начали эти [невежды] единогласно одобрять самые низменные и наивреднейшие для всех нравы, в сути которых главное — неоправданная корысть; и можно увидеть в их [среде] лишь протянутую руку, которая не брезгует подлостью и которую не удержат ни стыд, ни чувство достоинства. Стали они на путь соперничества в этом, пользуясь [всеми] возможностями для приумножения [подобных дел], что довело их в конце концов до отрицания наук и ненависти к их служителям.

Неистовый из них относит науки к заблуждениям, дабы сделать их ненавистными для подобных себе по невежеству, и клеймит их клеймом ереси, чтобы открыть пред собою врата для уничтожения ученых и скрыть свою сущность под гибелью ученых и крушением наук»¹⁶. Невежды, «одержимые фанатизмом до безрассудства», продолжает он, дошли до отождествления с вероотступничеством принятия тех или иных положений Аристотеля на том основании, что-де они не согласны «с исламом, поскольку он исходил в них из [рациональных] идей, а не из религии»¹⁷.

В этом историческом контексте становится понятным рассуждение аль-Бируни в начале «Индии», где он утверждает (призывая в свидетели Коран и Евангелие) необходимость для ученого быть готовым пойти ради науки даже на смерть. «То [моральное] качество, — пишет он, — которое толпа принимает за мужество, видя стремление идти в бой и дерзкую готовность броситься навстречу гибели, есть только одна из его разновидностей; самое же мужество, возвышающееся над всеми другими его разновидностями, заключается в презрении к смерти, все равно — выражается ли оно в речи или в действии»¹⁸.

В религиозно-философских рассуждениях ученый исподволь, но достаточно последовательно проводит мысль о том, что польза от религии только одна — она регулирует нравственно-правовые отношения в обществе в той мере, в какой его большинство образует «толпа», «широкая публика» (амма), которая, в отличие от ученых, «избранных» (хасса), может следовать законам лишь тогда, когда законодатели выдают их за ниспосланные свыше. Вот почему, пишет аль-Бируни, легендарный критский царь Минос, устанавливая законы, утверждал, что они якобы получены им от Зевса.

Соответственно ценность, «совершенство» религии, по аль-Бируни, зависят от того, насколько успешно она выполняет свою служебную роль по отношению к светской власти, законоустановления которой ее догматы призваны санкционировать. При благоприятных обстоятельствах, когда харизма, авторитет законодателя в сочетании с его твердостью и решительностью оказываются вполне достаточными для нормального функционирования его «установления», ни в каком вероучении надобности может и не быть, но если это установление «также каким-либо образом опирается на религию, тогда в нем сходятся два близнеца — царская власть и религия, и благодаря их соединению то установление достигает совершенства. А далее этого совершенства нет цели, к которой надо стремиться»¹⁹.

С этой точки зрения ученый подходит и к оценке реальной значимости некоторых вполне гуманных этических принципов, проповедуемых в религиях. Так, касаясь основанной на принципах добра и воздержания от зла религиозно-нравственной максимы, которая требует отказа от убийства и настаивает даже на необходимости молиться за врага, аль-Бируни пишет: «Клянусь жизнью, этот образ действия превосходен! Однако обитатели этого мира далеко не все философы, а в большинстве своем —

невежественные и заблуждающиеся люди, которых можно держать на прямом пути только мечом и бичом. С тех пор, как Константин Победитель (византийский император Константин.— А. С.) обратился в христианство, меч и бич не знали покоя, ибо без них нельзя было управлять.

Индийцы следовали тем же путем, ибо передают, что дела правления и войны в прошлом принадлежали брахманам, но мир от этого пришел в расстройство, так как они осуществляли управление, согласно требованиям религиозных книг, умозрительным путем. Но они ничего не могли поделать с порочными и злыми людьми, и для них стало почти невозможным руководить по законам религии. Они смиренно молились своему господу, пока Брахма не выделил для них те обязанности, которые они несут, и не отдал управление и ратное дело кшатриям. С тех пор брахманы живут выпрашиванием милостыни и нищенством, а наказание людей за грехи осуществляется не учеными, а царями»²⁰.

«Истинность» веры определяется, согласно аль-Бируни, адекватностью ее возложенным на религию практическим функциям, а отнюдь не соответствием разуму и действительности. Недаром в заключение приведенного выше рассуждения о царской власти и религии как о двух близнецах он замечает, что законодательство в результате их соединения достигает совершенства, далее которого нет никакой другой цели, — истинность или ложность религиозных представлений здесь не имеют значения.

Впрочем, аль-Бируни подчас и прямо указывает на содержащиеся в Откровении нелепости. Так, относительно библейского рассказа о творении мира богом в течение недели он замечает: «Но длительность [первого дня] не могла быть ограничена днем с ночью, поскольку их первопричина — Солнце с его восходом и закатом; оно же вместе с Луной было сотворено лишь в среду той недели»²¹. Неувязки в связи с рассмотрением того же сюжета вскрываются им и в Коране: «Гласит откровение, что «день у твоего господа, как тысяча лет из тех, что вы считаете», а в другом месте: «...в день, величина которого была пятьдесят тысяч лет»»²².

Все это вместе с положением о том, что «мы ничего не признаем из того, во что веруют они, и они не признают ничего из того, во что веруем мы»²³, неминуемо подводило проницательного читателя трудов аль-Бируни к мысли об отсутствии у какой-либо из религий превосходства в отношении истинности заключенных в них догматов, а в итоге — к мысли, что истины они лишены, скорее, все без

исключения. И именно в таком смысле надо понимать высказывание аль-Бируни в «Геодезии»: «Ведь поклонение [божеству] может ввергнуть в обман, ибо оно многообразно в мире; его практикуют различные народы, и невозможно, чтобы объединяла их, при их противоположностях друг другу... истина»²⁴.

Такия и таавиль Собственные взгляды на истину вольнодумцы мусульманского средневековья, однако, не могли выражать открыто. Широко был распространен метод такии — скрывания своих истинных убеждений и признания на словах господствующей религиозной догмы. В шиизме, особенно в исмаилитских кругах, постоянно преследовавшихся суннитскими властями, такия не только одобрялась, но и была возведена в принцип.

Но такия имела тот недостаток, что была сопряжена с «некоммуникабельностью» инакомыслящего, лишала его возможности делиться своими убеждениями с другими, а тем более пропагандировать их. Оптимальный вариант поведения для инакомыслящих выработался в исламе очень рано и приобрел повсеместное распространение: представители различных идейных течений широко прибегали к таавилью — символично-аллегорическому толкованию священных текстов, так что «ни одна мусульманская секта не принимала Коран близко к сердцу, а скорее рассматривала его как главный арсенал, обязанный представлять им оружие для их доводов»²⁵. Таавиль был и основным методом, использовавшимся вольнодумцами для формального согласования своих взглядов с буквой Откровения.

Применение таавиля, иносказательного толкования общераспространенных религиозных понятий, образов и представлений и использование их для передачи мыслей, не соответствующих, а часто и противоположных им по содержанию, — такова важная особенность средневекового свободомыслия в мусульманских странах. В творчестве вольнодумцев эта особенность выражалась в «кодировании» идей посредством общепонятных религиозных символов, подлинное содержание которых раскрывалось лишь в контексте данной мировоззренческой системы. Мысли свои они излагали так, будто шли по пути, зеркально отражающему путь таавиля, и произведения их требовали от читателя умения переходить от внешнего, экзотерического смысла сочинения к его внутреннему, эзотерическому идейному содержанию, от «захира» к «батину».

В средневековом мусульманском мире были и вольнодумцы, излагавшие свои идеи «открытым текстом». Религиозное мировоззрение они разрушали подобным образом как бы извне. Но подавляющее большинство памятников свободомыслия было создано на основе метода «кодирования», и их эмансипирующее мысль действие можно охарактеризовать как взрывание религиозных представлений изнутри. Этот метод обеспечивал поэтапное приобщение к «эзотерическим учениям» людей, способных к отвлеченному мышлению, и держал на расстоянии от них «широкую публику», интеллектуально не подготовленную к их усвоению. Как уже отмечалось, аль-Бируни был убежден в том, что «обитатели этого мира» не все философы, а в большинстве своем «невежественные и заблуждающиеся люди», для которых правила общежития должны быть обязательно освящены религией. Убеждение это было распространенным, и, с точки зрения многих передовых мыслителей, их идеи, будь они достоянием всех без исключения, не поднимая людей до их собственного уровня, отняли бы у общества регулирующие его жизнедеятельность религиозные принципы и ввергли бы вчерашних правоверных в пучину анархии.

Отсюда характерная для судьбы наследия ряда этих вольнодумцев двойственность и противоречивость трактовки их идей как в средневековой арабо-мусульманской и западноевропейской мысли, так и в историко-философских исследованиях Нового и Новейшего времени. В зависимости от конкретных социокультурных условий перемещение акцента с экзотерического плана на эзотерический или наоборот превращало одно и то же учение либо в крамольное, либо в респектабельное и даже выражающее суть религии. Так бывало, например, с учениями ашаритов, аль-Газали и Ибн аль-Араби.

В западноевропейском средневековье восприятие философских концепций мусульманского мира сопровождалось, с одной стороны, приспособлением их к потребностям теологии, как в случае с некоторыми рассуждениями Ибн Сины, использованными Фомой Аквинским в отрыве от их первоначального контекста для доказательства богооткровенных истин, а с другой — пропагандой их в специфической для Европы форме «двух истин» («двойственной истины»). В исследованиях Нового и Новейшего времени игнорирование или незнание указанного своеобразия формы, в которую облекалось арабо-мусульманское свободомыслие, в зависимости от идейных установок их авторов вело либо к утверждениям о глубокой предан-

ности религии всех арабо-мусульманских мыслителей, в крайнем случае о двойном, эллинско-мусульманском, «гражданстве» некоторых из них, либо к заявлениям об их противоречивости и непоследовательности, что, впрочем, в одинаковой мере означало нежелание или неспособность внять призыву самих вольнодумцев мусульманского средневековья проникать в сокровенные их мысли сквозь внешние атрибуты лояльности к Откровению. «...Мы не лишили совершенно эти тайны, доверенные нами сим многим листкам, легкой завесы, которую быстро прорвет тот, кто достоин ее, но которая окажется непроницаемой и недоступной для того, кто не достоин переступить ее»²⁶, — писал испано-арабский философ Ибн Туфейль (ок. 1110—1185 гг.), выражая и своеобразную сущность свободомыслия мусульманского средневековья, и требование надлежащего к нему подхода.

Свободомыслие против фидеизма и теизма

Своеобразие свободомыслия, исходящего из возможности приспособления к своим идеям священных текстов путем их символично-аллегорического толкования, определило облик тех традиционалистов-догматиков, кто требовал буквального понимания всего, что говорится в Коране или сунне, запрещал задавать вопросы «как?» и «почему?» касательно предельных оснований бытия, настаивал на слепом следовании авторитетам раннего ислама и страшил любителей символично-аллегорической интерпретации писания вложенным в уста пророка изречением: тот, кто толкует Коран по собственному усмотрению, попадает в ад.

Соответственно понятием, аналогичным ереси в христианстве, стало в исламе понятие «бидаа» — нововведения, против которого якобы яростно выступал тот же Мухаммед, говоря: худшие вещи — те, что являются новшествами; всякое новшество есть нововведение; всякое нововведение — заблуждение, а всякое заблуждение ведет в ад. Синонимом бидаа была «зандака» — термин арамейского или персидского происхождения, применявшийся первоначально к различным формам инакомыслия в сасанидском Иране, а в халифате — к дуалистическим учениям, после чего ему стали придавать значение веротступничества и атеизма, вообще всякого свободомыслия, которое угрожало государству и существующим общественным порядкам. Бидаа вела в ад, а зандака, или зиндикизм (от слова «зиндик» — атеист), — в тюрьму, к пыткам и казни. Первой жертвой обвинения в зиндикизме стал Джаад ибн Дирхам, распятый в 742 г.

Свободомыслие мусульманского средневековья, связанное с познанием предельных оснований бытия, было направлено против всех компонентов теизма, сохраняя формальную верность букве писания в той мере, в какой интерпретируемые соответствующим образом священные тексты отвечали его требованиям. Так, последовательно проведенный монотеизм, особенно подчеркивавшийся в исламе в противовес политеизму арабов до принятия ими ислама, христианскому учению о трех ипостасях божиих и дуализму иранских верований, лишал Аллаха личностных черт и превращал его в отвлеченное понятие.

Отсутствие в Коране указаний на то, что мир был создан из абсолютного ничто (такого понятия в культурном окружении Мухаммеда не было), описание акта творения и упоминание в писании о предметах, существовавших до начала творения (например, о троне, на котором восседает всевышний), давали повод для утверждений, что тезис об извечности мира, его безначальности во времени согласуется со священными текстами, в коих-де говорится лишь об изменении формы вселенной, а не о возникновении ее из ничего. Наконец, содержащиеся в Коране идеи фатализма, представление о том, что все грядущие события и явления в мельчайших деталях изначально predeterminedены и зафиксированы на «тщательно охраняемой скрижали» еще до сотворения мира, позволяли отрицать способность бога хоть в какой-то мере изменить predeterminedенный порядок вещей.

Перечисленные аспекты оппозиции теизму так или иначе вели к пантеизму, отрицавшему одновременно и имманентность и трансцендентность бога эмпирическому миру, к отождествлению его с бытием (истиной), единством мира или с управляющей им закономерностью.

Соответственно с той или иной формой пантеизма либо пантеистической тенденцией связаны основные направления метафизически («философски») ориентированной мысли, в русле которых вольнодумцы развивали идеи, противостоявшие фидеизму и теизму мусульманских теологов-улемов. Этими направлениями, согласно средневековым авторам (например, аль-Газали и Омару Хайяму), были суфизм, калам, исмаилизм и «фальсафа», т. е. философия, основанная на эллинских и эллинистических традициях. Следует, однако, заметить, что названные направления сами по себе не являются направлениями свободомыслия (например, суфизм в лице некоторых своих представителей смыкался с догматическим традиционализмом, притом самым нетерпимым к вольнодумству —

ханбалитским), не исключают того, чтобы их последователи (в том числе философы) выступали одновременно в роли улемов, и не рядопологаются друг другу, т. е. могут совмещаться в одном и том же лице. В «чистом» виде свободомыслие было присуще только философам эллинистско-эллинистической ориентации («фалясифа»).

Свободомыслие Суфизм в популярных его формах
в суфизме «аскетов» был наиболее распространенным из
и «гностиков» перечисленных выше направлений.

Но за «суфизмом» скрывались самые разные, подчас несовместимые, установки по отношению к догматам ислама, к шариаду, к религиозным обрядам и к жизни. Уже на раннем этапе развития суфизма его адепты делились на «аскетов» (зуххад, ед. ч.— захид), «благочестивых» (уббад, ед. ч.— абид) и «гностиков» (арифун, ед. ч.— ариф).

У истоков суфизма скорее всего стояли «аскеты». Об этом говорит этимология слова «суфий», производного от арабского «суф» (шерсть) и связанного с одеждой из шерсти, власяницей, в которую арабы-несториане облачались, вступая в монашество. Этот термин, известный арабам и до ислама, обозначал, таким образом, христианского аскета. «Захиды», суфии с «аскетическими» наклонностями, стали известны Европе под арабским прозвищем «факиры» и под персидским — «дервиши», которые оба переводятся как «бедняки». Ношение грубой одежды из шерсти, обычной для слуг, пастухов и кающихся преступников, было не просто атрибутом первых мусульман, предававшихся умерщвлению плоти. «Это значило отождествлять себя с положением униженных, «подлых» и признавать иные, нематериальные ценности»²⁷.

Но если одни суфии носили власяницы, то другие, такие, как аль-Мухасибиди (ум. в 857 г.), считали одинаково склонными к эксцентричности и «носителей шерсти», и «носителей шелка», а третьи, подобно некоему Абу Зубайду из Нишапура, облачались то во власяницу, то в шелковую одежду, запретную для мужчин, то в молитве клали по тысяче поклонов в день, то вообще не молились, что, по замечанию Ибн Хазма, было «очевидным проявлением неверия»²⁸. Общим для всех поведенческих моделей в суфизме был нонконформизм — демонстративный вызов тем, кто духовности и нравственной чистоте предпочитал материальные блага, роскошь, прикрываясь при этом преданностью религии. «Захиды», которых считали людьми, равно глухими и к похвале и к порицанию, воплощали в исламе тот тип социального протеста, аналоги

кoмy мoжнo нaйти у aнтичных киникoв. Bозникшaя в IX в. в Нишaпуре суфийскaя шкoлa мaлaмaтия вoзвeлa внeшнee нeблaгoчeстие дaжe в свoй принцип, и ee привeржeнцы, притязaвшиe нa внутрeннee oчищeниe, умышлeннo нaрушaли oсвyщeннeннe рeлигиeй нoрмы пoвeдeния.

Oтрaжeниeм этиx нoнкoнфoрмистских устaнoвoк суфиев пpaвoмeрнo считaть, в чaстнoсти, дoбрыe слoвa, aдрeсoвaвшиeся ими нe рaз дьявoлу — eдинствeннoму aнгeлу, кoтoрый, сoглaснo Кoрaну, вoпpeки пoвeлeнию вceвышнeгo oткaзaлся пoклoнитьсa Aдaмy, нe убoявшиcь бoжьeй кaры. Сaaди Ширaзи писaл:

Кoгдa-тo я в книгe кaкoй-тo читaл,
Чтo нeктo вo снe Сaтaну увидaл.
Тoт был кипaрисa стрoйнee нa вид,
И свeт исxoдил oт пpeкpaсных лaнит.
Скaзaл чeлoвeк: «O oтeц сyeты!
Пoжaлуй, кpaсивee aнгeлoв ты,
A в бaняx укpaдкoй рисyют сeбя.
Прoтивнo и гaдкo рисyют тeбя».
Тyт див, испyстивши рьдaньe и вздoх,
Oтвeтил: «Ты видишь, нe тaк уж я плoх.
Bo мнe бeзoбpaзнoгo нeт ничeгo,
Нo кисти в рyкaх y вpaгa мoeгo»²⁹.

Тeмa «oпpaвдaниe дьявoлa» рaзвивaeтся в суфийскoй литeрaтyрe и в сoчeтaнии с кpитикoй лoгичeских нeувязoк в дoгмaтaх ислaмa. Тaк, Aбд aль-Кaдир aль-Джилaни (1077—1166 гг.) yзнaeт свoй вaриaнт oпpaвдaния, ссылaясь нa дoгмaт o пpeдoпpeдeлeнии: «Видeл я вo снe, бyдтo явилcя пpeдo мнoю в мнoгoлюднoм сoбpaнии пpoклятый дьявoл и я вoзнaмeрилcя yбить eгo. A oн гoвopит мнe (дa пpoклянeт eгo Aллaх!): «Зaчeм тeбe убивaть мeня? Чeм я пpoвинилcя? Вeдь eсли мнe бyлo пpeдoпpeдeлeнo coвepшить злo, тo я нe в силaх oбpaтить злo в дoбpo и coвepшить eгo; eсли жe мнe бyлo бы пpeдoпpeдeлeнo coвepшить дoбpo, тo я нe в силaх бyл бы oбpaтить дoбpo вo злo и coвepшить eгo»³⁰.

И пpoстo aскeтизм, и «aскeтизм нaвывoрoт», кoтoрый, пo oпpeдeлeнию С. С. Aвepинцeвa, вырaжaeтся в «pитуaлизирoвaннoм нaрушeнии этичeских и сaкpaльных зaпpeтoв, сoздaющeм пpeдпoсылкy для психoлoгичeскoгo шoкa и тpaнсa»³¹, сближaют «зaxидoв» и пoслeдoвaтeлeй шкoлы мaлaмaтии с «aрифaми», стрeмившимcя чeрeз мeдитaцию или экcтaтичeский тpaнс слитьcя с oбoжeствлeмым ими aбсoлютoм, пoдлинным бытиeм (aль-хaкк). Кpoмe тoгo, к пoпыткaм интyитивнoгo пoстижeния бoгa (ирфaн — гнoсис) мoглa вeсти и пpaктикa «aбидoв» — суфиев, истoвo выпoлнявших вce пpeдписaния ислaмa, ибo тaм, гдe

есть «своя» религия, противопоставляемая религии святош и ханжей, может возникнуть и «свой» бог, ничем не опосредствованное «общение» с которым легко превращается в «единение» с ним.

Свободомысле мусульманских гностиков выражалось прежде всего в отрицательной теологии, трансформирующей Аллаха в безличный, лишенный всяких утвердительных характеристик абсолют, в пантеизме (переход от формулы «Нет божества, кроме Аллаха» к формуле «Нет ничего, кроме Аллаха»), в символично-аллегорическом толковании мусульманских догм, образов и представлений, а также в утверждении: «Кто достиг наивысшей степени близости к богу, для того отпадают все заповеди религии, такие, как молитва, пост, милостыня и тому подобное, и становится дозволенным все запрещенное»³². Заметим, что это утверждение разделялось не всеми «арифами».

В суфийской поэзии абсолют символизировался образами гончара (бог — творец, демиург), корчмаря (бог — виновник мистического опьянения, упоения), красавицы (бог — абсолютная и высшая красота), возлюбленной или друга (бог — объект мистической любви и близости). Но ведь только от установки читателя или слушателя зависело восприятие этих образов и связанных с ними ситуаций, живописуемых поэтом, лишь как символов или как отображения реальности. Востоковеды и поныне не могут прийти к единому мнению относительно подлинных замыслов, которыми руководствовались авторы иных стихотворений любовно-лирического и гедонистического содержания (например, Хафиз), — были ли они мистическими или земными. Случалось и так, что стихотворец намеренно перемещал акцент с символизируемой мистической идеи на земное содержание символа, как это видно в «назира» (стихи, написанные одним поэтом по мотивам стихов другого) золотоордынского поэта из г. Сарая Сайфи Сарай, где образы, используемые в мистических газелях Мавля Казы Мухсина и Мавляна Исхака, получают свой исконный, реальный смысл.

Пантенистическое учение С развитием философии и проникновением ее идей в суфизм в последнем возникают спекулятивные доктрины, так или иначе отождествляющие бога с миром его «творений». В форме иллюминатизма (ишракия) идеи такого рода пантеизма разрабатываются Шихаб ад-Дин ас-Сухраварди (1155—1191 гг.), в форме учения о «единстве бытия» (вахдат аль-вуджуд) — Мухий-д-

Дином ибн аль-Араби (1165—1240 гг.), оказавшим большое влияние на развитие суфийского пантеизма в последние столетия.

Отправной точкой рассуждений Ибн аль-Араби о «единстве бытия» можно считать неудовлетворенность пантеизмом прежних суфиев, допускавших дуализм субъекта и объекта мистической любви, который лишь на завершающем этапе «пути» преодолевается их слиянием, не говоря об умеренных гностиках, сохранивших эту двойственность до конца и удовлетворявшихся интуитивным познанием божества. В противоположность им величайший шейх, как звали Ибн аль-Араби, с самого начала постулирует единство бытия. Бытие едино, утверждает он, но может быть рассматриваемо двояко — как Истина (аль-хакк) и как Творение (аль-халк), как абсолютное единство и как множественность. Поэтому будет одинаково истинно, если ты скажешь о себе и о боге, что он — это я, я — это он и что я — это он и не-он, как не будет никакого противоречия, если о боге (Истине) и мире (его Творении) скажешь, что Истина есть Творение и что Истина не есть Творение, а Творение не есть Истина. Все зависит от твоей точки зрения. Ясно, что если бы субъекта, познающего бога, вовсе не существовало, то в Бытии бог и мир, Истина и Творение составляли бы абсолютное тождество, а потому Совершенный человек, постигший бога через него самого, говорит Ибн аль-Араби, с полным правом может сказать: я познаю бога, значит, я творю его.

В сложных символах и аллегориях величайший шейх описывает вневременной «процесс» теофаний, богоявлений, т. е. переход томящегося в своем одиноком самолюбовании бога из состояния «в-себе-бытия» в состояние «бытия-для-другого», когда, желая быть познанным, он воплощает свойственные ему бесчисленные атрибуты в мире своих «творений». Последние различаются способностью отразить в себе божественные атрибуты. Это относится и к людям: истина едина для всех, но каждый представляет ее по-своему, создавая бога по своему образу и подобию. Суфии, согласно Ибн аль-Араби, не отрицают этих богов, ибо представления о них содержат в себе долю истины так же, как разнообразные проявления бога в эмпирическом мире обнаруживают тот или иной аспект его единой сущности. Поэтому в своих стихах он мог сказать:

Люди создали различные убеждения о боге,
И я поддерживаю все, в чем они убеждены³³.

Ибн аль-Араби не отрицает и истин, постигнутых наукой, философией. Он разделяет с философами убеждение в вечности мира, его несотворенности во времени, как и их уверенность в том, что мир управляется универсальной закономерностью — Логосом. Но он считает дискурсивный, логический метод познания единства сущего неадекватным, неистинным, несовершенным: интеллект оперирует суждениями и уже этим обрекает себя на бессилие постичь абсолютное единство бытия, ибо, во-первых, всякое суждение о боге предполагает наличие того, кто составляет данное суждение, в каком-либо случае мы имеем вместо единства бытия дуализм субъекта и объекта, а во-вторых, всякое суждение о боге, даже если оно претендует на определение его как абсолюта, ограничивает его сущность, потому что всякое определение есть ограничение. Величайший шейх рассказывает о воображаемом путешествии по небесным кругам двух искателей истины — философа и суфия. Возносясь от одной сферы к другой, т. е. переходя от одного этапа познания к другому, оба получают какое-то новое знание, но знание одного отлично от знания другого: философ получает знание от самих сфер, а его спутник — от их душ, т. е. первый изучает эмпирический мир, а второй проникает в его сущность, постигая внутреннее единство вещей.

Совершенный человек, т. е. совершенный суфий, ради которого бог сотворил мир, чтобы быть познанным, и который нужен ему не в меньшей мере, чем сам он нужен суфию, представляет собой микрокосм, отражающий все уровни бытия. Как таковой он своим познанием превосходит не только всех мудрецов и пророков, постигающих лишь отдельные аспекты истины, но и ангелов, поскольку последние созерцают запредельный, духовный аспект бога, не ведая о его самопроявлениях в тварном мире. Свое учение о «единстве бытия» Ибн аль-Араби мыслит как высший синтез человеческого знания, а себя — как воплощение Совершенного человека.

В серии изящных газелей Ибн аль-Араби, пользуясь языком земной любви, описывает обуревающую его тоску по любимой — Истине, и язык этот звучит столь живо и искренне, что мистический подтекст его почти неощутим:

Я откликаюсь каждой птице
На песню скорби, песню горя,
Пока напев тоскливый длится,
Душа ему слезами вторит.

И порывается, тоскуя,
Сказать певиче сиротливой:

«Ты знаешь ту, кого люблю я?
Тебе о ней сказали ивы?»³⁴

Прекрасные образцы подобного рода лирики были созданы многими другими поэтами-суфиями, жившими и во времена Ибн аль-Араби, и позже и разделявшими с ним концепцию единобытия, такими, как Ибн аль-Фарид (ум. в 1235 г.), Аттар (ум. в 1229 г.), Джалял ад-Дин Руми (ум. в 1273 г.).

Свободомыслие в мировоззренческом содержании доктрин, развивавшихся в рамках многоликого суфизма, можно вскрыть лишь при дифференцированном подходе к последнему. Именно так поступали средневековые арабо-мусульманские философы. Ибн Сина, например, совершенно недвусмысленно противопоставлял гностиков аскетам и благочестивым: аскеты и благочестивые, говорил он, в своих помыслах и образе жизни руководствуются своекорыстными устремлениями, как если бы они вошли с Аллахом в торговую сделку, в то время как помыслы гностиков устремлены к познанию истины, которую они толкуют как единство бытия. По преданию, он имел доверительные беседы с одним из выдающихся суфиев своего времени — Абу Саидом Мейхени; последний сказал об Ибн Сине: «То, что я вижу, он знает», — а философ о нем сказал: «То, что я знаю, он видит». Много лет спустя в сходных выражениях охарактеризует соотношение суфийского пантеизма и пантеизма философского Ибн аль-Араби после разговора с Ибн Рушдом (Аверроэсом).

Теизму традиционалистов, делавших в толковании сущности бога упор на волевое начало, в суфизме и философии противопоставлялся пантеизм, акцентировавший в Едином соответственно Любовь и Разум. Традиционализм проявлял враждебность к пантеизму суфиев, но они были близки ему тем, что отвергали или принижали значение разума. Остальным направлениям вольнодумства были близки пантеистические установки суфизма, но для них оказались неприемлемыми мистические способы постижения единства бытия. Извечный дуализм Логоса и Эроса, привлекавший пристальное внимание поэтов мусульманского средневековья (таких, как Рудаки), характеризовал и творчество его вольнодумцев.

Религиозный скептицизм. Свободомыслие, опиравшееся прежде всего на разум, берет начало в религиозном скептицизме, который, вполне вероятно, появился впервые тогда же, когда рождались стихи Корана. Речь здесь идет не о скептицизме

окружавших Мухаммеда язычников, отказывавшихся верить в его рассказы о потусторонней жизни и объявлявших оные выдумками поэта. Имеется в виду сомнение в истинности откровения, возникшее в душе одного из самых первых мусульман — личного секретаря пророка, записывавшего со слов последнего ниспосылаемые свыше аяты. По преданию, этот человек записал однажды по ошибке слова, которых Мухаммед ему не передавал, но они понравились пророку, и тот велел писцу их не вычеркивать, а оставить, чем вызвал у своего секретаря крайнее изумление, перешедшее затем в сомнение, и в конце концов секретарь ушел от своего патрона, заподозрив его в том, что он обманщик.

Если даже это легенда, все равно истоки скептицизма обнаруживаются еще в I столетии Хиджры. Скептиками (шуккак) уже тогда называли мурджиитов — людей, утверждавших, что вопрос о вере или безверии человека может решить один только бог. Некоторые ученые выдвигают гипотезы о связи их скептицизма с антидогматизмом школы эмпириков, существовавшей в медицине позднесасанидского Ирана и, возможно, имевшей какое-то соприкосновение с учениями скептиков из школы Пиррона³⁵. Это в свою очередь дает основание предположить связь между возникшим еще до ислама скептицизмом иранских врачей и скептицизмом писателя, к которому Ибн Халликан возводит все виденные им книги «атеистов» в исламе³⁶, Абдаллаха ибн аль-Мукаффа (724—759 гг.).

Широкому читателю Ибн аль-Мукаффа известен как автор «Калилы и Димны» — сборника назидательных рассказов, притч и басен, в основе которого лежит пехлевийский перевод индийской книги «Панчатантра» («Пятикнижие»). В свой сборник Ибн аль-Мукаффа включил «Главу о враче Барзуе», в которой от имени этого иранского медика, отправленного Хосроем Ануширваном в Индию для поисков означенной книги, повествует о его мучительных духовных исканиях, вновь и вновь заставлявших сомневаться в религиях и обсуждать доводы «за» и «против» в отношении необходимости следовать их заветам.

Сомнения в религиях начинаются с такого рассуждения: «Я видел много религий и толков среди народов, наследуемых ими от своих отцов; я видел, как одни люди устрашаются и принуждаются принять их, а другие домогаются приобрести через них мирские блага, и сан, и средства к жизни. Все они утверждают, что их вера правильна и верна и что противоречащие ей находятся

в заблуждении и ошибке. Велико их разногласие относительно сущности творца и твари, начала творения и его конца и многого другого; всякий всякого осуждает и является для него порицающим врагом»³⁷.

После знакомства с доводами, которыми каждая религия старается обосновать свою истинность, Барзуе убеждается, что ни один из них не отвечает требованиям разума. Тогда он решает следовать той вере, которой держались его предки. Но и здесь его подстерегают сомнения: «Если бы это оправдывало, то и колдун, обнаруживший, что отец его также был колдуном, получил бы оправдание»³⁸. Долгие колебания между призывами к благочестию и мирской жизни обескураживают врача: «Я буду все время так менять свои взгляды, не принимая никакого плана или решения, подобно судье, который, выслушав одного из двух тяжущихся, присудил в пользу его, потом выслушал второго и присудил в пользу этого последнего»³⁹. Свои духовные искания Барзуе прекращает, убедившись в их тщетности, и рассказ о них кончает словами: «Стал я тогда довольствоваться своим положением и поступать справедливо, насколько мог, в своих делах в надежде, что, может быть, я встречу еще время, когда найду руководство своего пути, силу властвовать собой и поддержку делу моему...»⁴⁰

Рассуждения и выводы, приписываемые Ибн аль-Мукаффа индийскому врачу, напоминают те, которые Ибн Хазм подробно разбирает в своем доксографическом сочинении, критикуя религиозных скептиков, утверждавших «равносиле аргументов» при обсуждении вопросов веры. «Это значит, — объясняет испано-арабский доксограф, — что одно [религиозное] учение не может взять верх над другим или одна теория — преодолеть другую так, чтобы истина обнаружила себя четко и безошибочно. Они говорят: все, что устанавливается диалектическим путем, тем же путем может быть опровергнуто»⁴¹. И далее Ибн Хазм добавляет: насколько-де ему известно, опровержению принципа «равносилы аргументов» в трудах мутакаллимов (мыслителей, занимавшихся наукой калама) не посвящено ни единого раздела.

Но было бы удивительно, если бы мутакаллимы опровергали этот принцип, ибо как раз он-то и лежал в основе всех их рассуждений, опиравшихся на вероятностные посылки, а именно положения, лишённые доказательной силы, но зато общепринятые или высказанные авторитетными лицами. Более того, такие мутакаллимы мутазилитского направления, как ан-Наззам, Абу Али аль-Джуббаи

и Абу Хашим аль-Джуббаи, ссылались на указанный принцип, ведущий к универсальному сомнению там, где речь шла о религиозных догмах, которые все основаны на диалектических (в аристотелевском смысле) положениях. Недаром и Ибн аль-Мукаффа причислялся некоторыми средневековыми авторами к мутакаллимам.

Свободомыслие в науке калама Науку калама принято называть теологией, а также «ортодоксальной теологией» ислама. Возможно, вначале она и развивалась в качестве теологии, родившись в политических спорах, которые в то время неизбежно принимали форму религиозных дискуссий. Если исходить из содержания незначительного количества сохранившихся от творческого наследия мутакаллимов трудов, то вполне допустимо, что теологическая проблематика (вопросы о сущности и атрибутах бога, его отношении к миру, о сотворенности или несотворенности Корана) занимала в каламе больше места, чем в фальсафа. Но это была философия — та самая, о которой применительно к античности К. Маркс писал: «...философия сначала вырабатывается в пределах религиозной формы сознания и этим, с одной стороны, уничтожает религию как таковую, а с другой стороны, по своему положительному содержанию сама движется еще только в этой идеализированной, переведенной на язык мыслей религиозной сфере»⁴².

В самом деле, разве правомерно именовать «мусульманскими схоластами» людей, вызывавших раздражение догматиков-традиционалистов тем, что проведению опытов над собаками и петухами отдавали предпочтение перед молитвой и чтением Корана, или тем, что теорией взаимопроникновения тел увлекались больше, нежели кораническими науками? И можно ли назвать богословом, занимающимся апологетикой правоверия, руководителя одной из мутазилитских школ Сумаму, который, завидев в пятницу толпу идущих на молитву мусульман, обозвал их стадом ослов и заметил с горечью одному из своих друзей: «Вот что сделал с людьми этот араб!», подразумевая под последним пророка Мухаммеда?

Арабский философ-марксист Т. Ибрахим показал несостоятельность определения калама как «ортодоксальной теологии ислама», выделив следующие его черты, которые позволяют рассматривать мутакаллимов как представителей особого течения в свободомыслии мусульманского средневековья: рационализм, антиавторитаризм, критический дух, просветительство, пантеистическая ориентация в решении вопроса о соотношении бога и мира⁴³.

«Доказательство от традиции (т. е. доказательство, опирающееся на священные тексты), — говорили мутакаллимы, — не дает достоверного знания»⁴⁴, откуда выводилось положение, эквивалентное тезису о превосходстве знания над верой и утверждающее «первенство того, что основано на разуме, перед тем, что основано на традиции» (таким аль-аклий аля-н-наклий). Ибо традиции, считали мутакаллимы, основаны на общепринятых взглядах, а не на достоверных истинах, ввиду чего, согласно принципу «равносилы аргументов», могут быть легко опровергнуты с помощью диалектики. «Человеку, — писал Абд аль-Джаббар, — нельзя ссылаться на то, что он придерживается того, во что верит большинство, поскольку правым может оказаться один, тогда как многие могут оказаться неправыми. Он, стало быть, должен познать истину иначе»⁴⁵.

В противовес догматикам-традиционалистам, утверждавшим необходимость во всем исходить из таклида, т. е. слепого доверия религиозным авторитетам, Корану и сунне, мутакаллимы выдвигали требование, чтобы мусульманин, прежде чем прийти к вере во что-то, подверг основательному сомнению все различные религиозные представления. У аль-Газали эта максима выражена в формуле: «Сомнение есть путь к истине: кто не сомневается — не видит; кто не видит — не понимает; а кто не понимает, тот пребывает в слепоте и заблуждении»⁴⁶. Причем сомнению подлежат не одни заключенные в Коране и сунне положения — прежде чем ссылаться на то и другое, говорили мутакаллимы, необходимо доказать, что бог существует, что он послал людям пророка и что пророку было ниспослано откровение, а все эти тезисы можно проверить, лишь испытав на оселке разума. Но совершенно очевидно, что противоречивые и двусмысленные в своей «святой простоте» коранические стихи и хадисы не должны были выдержать испытания логикой и вера, к которой пришли бы в результате мусульмане, оказалась бы верой мурджиитов, известной только Аллаху. В лучшем случае священные тексты пришлось бы интерпретировать в иносказательном смысле, что и делали мутакаллимы, подготавливая тем самым почву для расцвета вольнодумства в той его специфической форме, характеристика которой была дана выше. В частности, личностный бог Корана превращался в их толковании в абстракцию, тождественную его знанию о мире, т. е. самому миру, причем у поздних мутакаллимов пантеизм калама слился с пантеизмом восточного перипатетизма: «То, что

вы, философы (имеются в виду перипатетики, последователи аль-Фараби и Ибн Сины.— А. С.), называете мышлением [бога], мы (т. е. мутакаллимы-ашариты.— А. С.) называем извечным знанием, а то, что вы называете провидением, мы называем извечной волей»⁴⁷, — писал поздний мутакаллим аш-Шахрастани.

Примечательной чертой калама была его открытость широкой аудитории. У мутакаллимов имелись и эзотерические и экзотерические произведения, но в противоположность остальным вольнодумцам рационалистической ориентации, избегавшим приобщения к своим идеям посторонней публики, они несли их в народ. Мутакаллимы распространяли метод ведения дискуссий, который требовал, чтобы ни одно положение не основывалось на заранее заданном, априорном тезисе и чтобы участник спора не стремился любой ценой защитить особую точку зрения. В спорах, которые они вели, как рассказывает географ аль-Казвини о мутакаллинах Хорезма, даже на рыночных площадях и на улицах, учителя калама приучали народ к самостоятельному мышлению, вырабатывали у него иммунитет против догматизма.

Но особенно славились организовывавшиеся мутакаллинами «собрания» (маджалис, ед. ч. — маджлис). О царившей в них атмосфере можно судить по словам одного испанского араба, посетившего Багдад, который на вопрос о том, присутствовал ли он там на собрании мутакаллимов, ответил: «На первом собрании, на котором мне пришлось быть, присутствовали не только мусульмане, как правоверные, так и сектанты, но также неверные, персы (огнепоклонники), материалисты, атеисты, евреи и христиане, словом сказать, было довольно неверующих всякого рода. Каждая секта имела своего вождя, обязанного защищать ее убеждения, и всякий раз, как один из них входил в зал, все почтительно вставали со своих мест и не садились, пока он не садился. Когда все собрались, один из неверующих сказал следующее: «Мы собрались, чтобы рассуждать. Вы знаете все условия. Вы, мусульмане, не будете приводить нам доводов, взятых из вашей книги или основанных на авторитете вашего пророка, так как мы ни тому, ни другому не верим. Каждый должен ограничиваться доводами, почерпнутыми из разума». При этих словах все стали аплодировать. Вы согласитесь, что, слышавши раз подобные вещи, я уже не мог там бывать. Мне предложили посетить другое собрание. Я отправился, но вышел тот же скандал»⁴⁸. Следует обратить внимание, что все это происходило в центре «суннитской ортодоксии»

в X в., когда пора расцвета мутазилитского калама была позади, а на смену ему пришел калам ашаритов.

Мутазилиты

Согласно аш-Шахрастани, эпоха расцвета калама совпадает с периодом наибольшей активности мутазилитов в правление халифа аль-Мамуна и двух его преемников (813—847 гг.). Мутазилиты назывались «поборниками справедливости и единства божиих». Содержащиеся в этом прозвании два тезиса кажутся на первый взгляд вполне благочестивыми и не предвещающими никаких отклонений от правоверия. Но диалектический метод калама, дающий возможность заставить противника логически доводить свою мысль до нежелательного для него заключения или до абсурда (метод «ильзама»), позволил мутазилитам сделать выводы, которые в среде догматиков-традиционалистов были расценены как практическое отрицание бытия божия.

У бога, рассуждали мутазилиты, поскольку он справедлив, воля может быть направлена на единственный лучший порядок вещей; следовательно, ход вещей может быть только таким, как он есть, и всевышний не в силах что-либо изменить в существующем порядке мира. «Аллах не может сделать абсолютно ничего — ни сотворить даже пылинку, ни оживить мертвого комара, ни шелохнуть даже листка на дереве»⁴⁹, — говорил аль-Алляф (752—849 гг.). А это означало отрицание чудес и вмешательства бога в происходящие на земле и на небе явления.

Из справедливости божией далее выводился тезис о свободе человеческой воли, поскольку если бы действия людей были предопределены волей творца, то они не могли бы нести за них ответственность — наказание их за грехи было бы актом вопиющей несправедливости.

Наконец, представление о справедливости всевышнего несовместимо с теистическим волюнтаризмом, утверждающим, что критерии для различения между тем, что такое хорошо, и тем, что такое плохо, носят не объективный, не поддающийся рациональному осмыслению характер, а своего рода «конвенциональный», т. е. зависят от установления и произвола бога. В противовес этой концепции мутазилиты утверждали, что благое от дурного отличает человеческий разум. Такой вывод из принципа справедливости божией не мог не вызвать протеста традиционалистов. «Какое ужасное утверждение! — восклицал один из них. — Ведь если бы дело обстояло так, то Аллах не посылал бы пророка своим тварям, не ниспосылал бы им своей книги, не разрешал бы то, что запрещал, и не запрещал бы то, что разрешал, не связывал бы долгом и не

освобождает от него. Ибо рабы божии могли бы обходиться теми знаниями, которые находили бы в своем разуме»⁵⁰.

Что же касается представления об абсолютном единстве бога, то из него следовали такие выводы. Признание атрибутов всевышнего, рядоположенных его сущности, говорили мутазилиты, означает фактически допущение многобожия; стало быть, атрибуты бога тождественны друг другу и его сущности (разумеется, телесные качества в нем, признаваемые «антропоморфистами» и «отелесителями» — аль-мушабиха и аль-муджассима, отрицались). Другими словами, они объективно не существуют, и позитивный смысл, который в них вкладывается, обусловлен лишь человеческой установкой, тогда как, строго говоря, их лучше было бы понимать негативно: если утверждает, что бог «знающий», то под этим следует понимать, что он не является незнающим, и т. д.

Главные атрибуты бога — воля (могущество) и знание, из которых первый атрибут целиком определяется вторым, а фактически совпадает с ним. Но знание бога тождественно мировому порядку. Отсюда следует, что бог и есть этот мировой порядок, поскольку атрибуты его тождественны ему самому (его сущности). Мутазилитский пантеизм отличен от других форм пантеизма тем, что в нем отсутствует сопровождающий их элемент фатализма. Мутазилиты, писал венгерский востоковед И. Гольдциер, «противопоставляют, в конце концов, свободного человека... несвободному богу»⁵¹.

Пантеизм мутазилитов одновременно утверждал и извечность мира: на словах они признавали творение мира из «не-сущего», но «не-сущее» использовалось ими во множественном числе (маадумат) и истолковывалось как совокупность вещей во вневременном знании бога, а «акт» творения понимался как развертывание их во времени и пространстве.

Естественно, мутазилиты не заявляли, что бог — это и есть мир или управляющий им порядок. Но логические выводы, к которым они подводили рассуждениями об абсолютном единстве творца, отрешающем его от всяких недостойных столь возвышенного существа конечных определений, были вполне очевидны. Такие рассуждения, по выражению традиционалиста Ибн Таймийи (1263—1328 гг.), означают, что «нет ни создания и созданного, ни творения и сотворенного, но тварное есть сам творец, и созданное есть сам создатель»⁵².

Наконец, из отрицания мутазилитами в боге положительного атрибута речи вытекал тезис их о том, что Коран

сотворен в определенное время, а не является предвечным словом Божиим. Отсюда они делали два вывода: писание допускает символично-аллегорическое толкование; люди способны создать произведения, стилистически равные ему или даже превосходящие его.

**Радикальные выводы
из мутазилитского
рационализма.
Ибн ар-Раванди**

В IX в., когда трудились такие представители мутазилитского свободомыслия, как аль-Алляф, ан-Наззам (ум. в 845 г.) и аль-Джахиз (ум. в 868 г.), из провозглашенного ими принципа, согласно которому высшим мерилom истины является человеческий разум, ряд мыслителей делали радикальные выводы, граничившие с открытым атеизмом. К ним относятся аль-Варрак (автор книги «Опровержение трех религий», т. е. ислама, христианства и иудаизма), Аббад ибн Сулейман, уже упоминавшийся выше Сумама ибн Ашрас, Абу Саид аль-Худари, Иса ас-Суфи. Но самым известным был третий абсолютный «атеист» (мульхид) — Ибн ар-Раванди (ум. в 910 г.).

В сохранившемся только в отдельных извлечениях произведении под названием «Изумруд» Ибн ар-Раванди, выступая от имени неких «брахманов» (барахима), излагает ряд доводов, призванных на основании упомянутого принципа опровергнуть истинность пророчества как такового. Так, он говорит: «И мы, и наши противники считаем твердо установленным, что разум — это величайшая благодать, ниспосланная богом своим тварям, и что разумом же познаются и господь, и исходящие от него виды благодати. Благодаря разуму оказываются возможными повеление и запрет [Божии], прельщение и устрашение. Если посланник Божий приносит подтверждение тому, что разум считает благим или дурным, должным или предосудительным, то для нас отпадает всякая необходимость принимать во внимание доводы посланника Божьего и откликаться на его призыв, так как мы обойдемся без него тем, что есть в разуме, и посланничество такого рода — ошибка. Если же он приносит нечто противоречащее тому, что разум считает благим или дурным, дозволенным или предосудительным, тогда для нас отпадает необходимость признавать его пророческую миссию»⁵³.

Но пророк, говорит далее Ибн ар-Раванди, хотя и свидетельствовал о величии разума, сам учил совершенно противоразумному. Таковы, к примеру, молитвы, омовение, ритуальные действия, совершаемые паломниками в Мекке: обхождение Каабы — обыкновенного со-

оружения, которое и не видит ничего, и не слышит, семикратное пробегание между камнями под названиями ас-Сафа и аль-Марва, от которых людям ни пользы не может быть, ни вреда. «Все это вещи, в которых с точки зрения разума нет никакой необходимости. В самом деле, ведь разницы между ас-Сафа и аль-Марва не больше, чем между [скалами] Абу-Кабис и Хара, и обхождение [священного] дома (Каабы.— А. С.) ничем не отличается от обхождения любого другого»⁵⁴.

Ибн ар-Раванди опровергает и доводы в пользу истинности пророчества, основанные на реальности чудес. Последние он толкует как фокусы, секреты которых не всегда легко раскрыть. «Если известия о них передаются небольшим числом людей,— поясняет он,— то здесь вполне допустим сговор лжесвидетелей»⁵⁵. Впрочем, добавляет Ибн ар-Раванди, именно Мухаммед отвергал предание об убиении и распятии Иисуса Христа, разоблачая его вопреки тому, что оно поддерживалось несчетным количеством людей, и если следовать его примеру, то тем более правомерно отвергать предания о чудесах, якобы сотворенных им самим.

Предания о чудесах сложились в исламе независимо от Корана, где признается только одно чудо — само писание. В X в. возникло учение о «неподражаемых стилистических достоинствах Корана» (иджаз аль-Куран), будто бы способных служить доказательством его богодухновенности. Ибн ар-Раванди не оставляет без внимания и эту попытку чем-то обосновать истинность пророческой миссии Мухаммеда: «Не исключено, что одно из арабских племен оказалось более красноречивым, чем все остальные, что в этом племени одни оказались более красноречивыми, чем другие, и что среди этих последних оказался один — самый красноречивый... Но даже если допустить, что данный человек превзошел своим красноречием всех арабов, то разве это может быть сколь-либо веским доводом в глазах неарабов»⁵⁶. А если утверждать, что посланник божий постиг то, что изложено в писании, через внушение, то возникает вопрос: а разве другие не могли бы через внушение постичь то же самое? И вообще: почему какая-то истина должна раскрываться людям обязательно при посредничестве пророков? Ведь «люди благодаря проводившимся ими наблюдениям над звездами установили их восход и заход, нисколько не нуждаясь при этом в пророках»⁵⁷, а «кто верит в пророчество, тот должен был бы признать, что господь велел пророку и научить людей [извлечению] из лютен звуков — в против-

ном случае, откуда бы им знать, что коли засушить овечьи кишки, прикрепить их к деревяшке и ударить по ним, то из них будет исходить мелодичный звук»⁵⁸.

Таким же сарказмом проникнуты его слова о некоторых эпизодах из жизни Мухаммеда, связанных с его военной деятельностью,— слова, в которых подвергаются осмеянию вообще религиозные представления о влиянии на земные события сверхъестественных сил: «Ангелы, ниспосланные Аллахом в день битвы при Бадре для поддержания пророка, как вы утверждаете, хотя их было много и сила их соединилась с силой мусульман, оказались настолько слабыми и беспомощными, что убить им удалось не более семи — десяти мужей». И далее: «А где были ангелы в день битвы при Ухуде, когда пророк, струсив, притаился среди мертвецов? Что же они не помогли ему при этих обстоятельствах?»⁵⁹

Как мульхид, Ибн ар-Раванди обращал свою критику не только против посланнической миссии Мухаммеда, но и против реальности пророчества вообще. Один из средневековых источников сообщает, что в книге «Изумруд», «касаюсь совершавшихся пророками (мир да будет над ними!) чудес, таких, например, как те, которые являли Авраам, Моисей, Иисус и Мухаммед (да благословит их Аллах!), он разоблачал эти чудеса и заявлял, что они представляют собой фокусы, что те, кем они были содеяны,— маги и чародеи и что Коран не мудрое слово, но содержит в себе противоречия, ошибки и нелепости»⁶⁰. По убеждению Ибн ар-Раванди, «с помощью магии пророки поработали людей»⁶¹.

Таким образом, Ибн ар-Раванди наряду с некоторыми другими вольнодумцами мусульманского средневековья стоял у истоков концепции «трех обманщиков» (Моисея, Иисуса и Мухаммеда), в течение столетий ассоциировавшейся с крайним атеизмом.

Исмаилизм Калам как определенный способ толкования священных текстов и метод диалектического рассуждения оказал влияние на разные идейные течения мусульманского средневековья, в том числе на исмаилизм.

Эта крупнейшая секта шиитского ислама возникла в результате раскола последнего в середине VIII в. Позже она разделилась на две ветви, из которых одна в конце IX в. получила название «карматы», а другая с начала X в. связывалась с Фатимидами — династией, претендовавшей на родство с дочерью Мухаммеда Фатимой и вставшей во главе Фатимидского халифата (909—1171 гг.). К концу

X в. под властью Фатимидов помимо Магриба, Ливии и Египта находились Сирия, Палестина и Хиджаз. Исмаилиты-фатимиды через многочисленных «миссионеров» (даи) активизировали пропаганду своего учения за пределами созданного ими государства для расширения сферы влияния в различных районах все более дезинтегрировавшегося халифата Аббасидов. В Аравии их соперниками были карматы.

Карматское движение объединило широкие массы крестьян и ремесленников, придав идеологии этой ветви исмаилизма социальную направленность, ввело в нее лозунги равенства и справедливости. В 899 г. карматы создали свое государство в Бахрейне, где попытка осуществления этих лозунгов сочеталась с допущением общинного рабовладения. Во главе общины-государства стоял совет из шести старшин, решения которых принимались в коллегияльном порядке.

Исмаилизм служил идеологическим знаменем различных социальных и политических движений, направленных против аббасидского режима. Теоретики исмаилизма, далеко отходя от поддерживаемого Аббасидами суннитского ислама, создали собственную доктрину, основанную на различении внешнего, экзотерического, аспекта слова божьего (захир) и его внутреннего, эзотерического, аспекта (батин), ввиду чего его последователи часто именовались батинитами. Внешняя сторона, учили они, совпадает с буквальным смыслом писания и предназначена для невежественной толпы, а его сокровенный смысл, преодолевающий все доктринальные различия между религиями, доступен только духовным вождям исмаилитов — имамам. «Широкая публика» утопает в море невежества, покрывшего лик земли со времен всемирного потопы, когда истинное слово божье воплотилось в букву писания. Гибель в пучине невежества, однако, не неотвратима, ибо есть Ноев ковчег — знание его сокровенного смысла, к которому под руководством наставника каждый посвященный в тайны исмаилитского учения может найти путь к спасению. Исмаилитские «миссионеры» и призваны были спасти человеческие души от болезни, состоящей в слепой вере в догмы религии.

Это исцеление облекалось в форму инициации, предполагающей восхождение от захира к батину, который совпадал по существу уже не с религиозным, а с философским мировоззрением. В частности, об исмаилитах из секты нусайрия Ибн Таймия писал, что они не верят ни в одного пророка, ни в одно священное писание и основы-

вают свои взгляды на учениях философов-естествоиспытателей, «натуралистов». По своему содержанию учение исмаилитов о бытии представляло собой синтез античной мудрости и религиозно-философских воззрений народов Востока и базировалось на неоплатонической трактовке сущего как эманации Единого: вневременным «актом» воления это божественное начало «создает» мировой разум, из которого проистекает мировая душа, производящая материю и оживотворяющая природу. Подобно мутазилитам, исмаилиты описывали божественное начало в негативных терминах и утверждали, что оно пребывает по ту сторону бытия и небытия, поскольку приписывать ему бытие — значит уподоблять его тварному, эмпирическому миру. Вместе с мутазилитами же они давали религиозным представлениям иносказательное толкование: рай — знание, ад — невежество и т. д.

Исмаилизм как политизированное движение был противоположен суфизму, идеализировавшему состояние подвижника «не от мира сего», но был сходен с ним как движение авторитарное, основанное на строгой дисциплине и преданности его участников друг другу и непосредственному руководителю, а также многоступенчатой процедурой посвящения в высшие, эзотерические истины. Подобно суфиям, исмаилиты утверждали, что адекватное познание бытия преодолевает узкие рамки существующих религий, но в отличие от них путь к такому познанию они видели не в мистической интуиции, а в рациональном мышлении. На разуме же, с их точки зрения, должно быть построено и идеальное общество, создание которого они связывали с пришествием человека, который установит в отношениях между людьми разумные, справедливые порядки, т. е. с пришествием «скрытого» имама.

Карматы. Разоблачение И это была не утопия. Один из пастыря, лекаря организаторов карматской общины и погонщика верблюдов государства в Бахрейне, Абу Саид, завещал своим последователям, «чтобы шесть человек из его потомков постоянно правили этой областью, защищали бы город (Лахсу — столицу карматского государства.— А. С.), были справедливы и милостивы и не враждовали бы друг с другом, пока он не вернется»⁶². Завещание было исполнено. По описанию посетившего эти места исмаилитского литератора Носира Хисроу (1003—1088 гг.), шесть соправителей карматского государства десятины с подданных не взимают, «а если кто-нибудь обнищает или задолжает, ему выдают пособие, пока дела его не поправятся. Если кто-нибудь должен получить

с другого по долговому обязательству, он не может требовать с него более выданной в долг ссуды»⁶³. Когда мельница или какая другая недвижимость приходит в негодность, строения по приказу «шести царей» ремонтируются (правда, с помощью чернокожих рабов) безвозмездно. Безвозмездно же в государственных мельницах мелют муку для народа.

Абу Саид освободил народ от обязательных для мусульман молитв и поста. «Соборной мечети в Лакхе нет, ни хутбы, ни намаза там не совершают. Есть только одна мечеть, выстроенная неким человеком по имени Али ибн Ахмад»⁶⁴. Если кто-то совершает молитву, ему не мешают. В городе царит полная веротерпимость.

Тот же автор описал подробности, связанные с бесчинством карматов в захваченной ими в 929 г. Мекке: «Один из... правителей Лакхсы во времена багдадских халифов выступил с войском в поход на Мекку, он взял город, убил паломников, совершавших таваф вокруг Каабы, а черный камень выломал из угла и отвез в Лакхсу. Они говорили, что этот камень — магнит для людей и притягивает к себе людей со всех концов мира... В конце концов черный камень у них выкупили и отвезли его на прежнее место»⁶⁵.

А вот каковы впечатления Носира Хисроу об отношении карматов к религии: «Для меня что бедуины, что жители Лакхсы одинаково казались неверующими, ибо среди них есть люди, которые в течение целого года ни одного раза не совершают омовения. Все это я утверждаю по личному опыту, а вовсе не стремлюсь распространять вздорные слухи, ибо я пробыл среди них девять месяцев подряд»⁶⁶.

Дополнительные сведения о карматах содержатся в сочинении вазира Сельджукидов Низам аль-Мулька «Книга о правлении». Питавший лютую ненависть к исмаилитам, от руки которых он впоследствии и погиб в 1092 г., Низам аль-Мульк приписывает карматам помимо лозунгов об общности имущества призывы к общности жен и другие подобного рода идеи, от которых добропорядочный мусульманин должен был прийти в ужас. По его свидетельству, соратник Абу Саида Абу Тахир говорил: «Три лица принесли порчу людям: пастух, лекарь и погонщик верблюдов. Наибольший из них обманщик — погонщик верблюдов»⁶⁷. Легко догадаться, что под пастухом (пастырем) здесь подразумевается Моисей, под лекарем — Иисус Христос, а под погонщиком верблюдов — Мухаммед.

Наконец, Абд аль-Кахир аль-Багдади сообщает некоторые данные, проливающие свет на характер обоснования карматскими идеологами своей концепции «трех обманщиков». «Согласно карматам, — пишет он, — такие пророки, как Моисей, Иисус и Мухаммед, полагая, что они стоят выше людей, возжелали владычествовать над ними. По словам карматов, пророки обманывали и закабалляли людей с помощью своих законов»⁶⁸. В книге аль-Багдади приводятся также слова из письма одного карматского вождя: «Религия мусульман сводится к тому, что их владыка Мухаммед запрещал им творить благое, устрашал их каким-то непостижимым «сокровенным», коему они поклоняются, поведал им о том, чего они никогда не видели, а именно о воскрешении из мертвых, о дне страшного суда, о рае и об аде. Он обращал их для себя и для потомства своего в рабов, забирал их достояние и говорил: «Я не прошу у вас за это награды, а только любви к ближним». Он забирал их достояние, а те предоставляли ему оное. Он требовал, чтобы они посвятили души свои и достояние ожиданию возврата в потусторонний мир, которого никогда не будет. Не рай ли этот дольний мир с его благами? И не геенна ли, не муки ли адовы — мусульманские правоведеды с их обманом и невежеством?»⁶⁹ Здесь же говорится о коварстве и несмышленности пророков: Иисус обещал иудеям не отменять закона Моисея, а сам потом отменил его, перенеся праздничный день с субботы на воскресенье и заменив сторону, к которой обращались в молитве последователи Моисея, другим направлением; Мухаммед, когда его спросили о душе, не знал, как ответить, и отделался фразой: «Дух от повеления господина моего» (17:87).

Энциклопедия «Чистых братьев» Что же касается просвещенных кругов мусульманского мира, то исмаилитский универсализм привлекал их своей открытостью по отношению к нерелигиозным, светским знаниям. Можно предположить, что характерное для исмаилитов представление о знании как о спасителе и исцелителе душ подсказало Ибн Сине названия его знаменитых энциклопедических трудов — «Книги знания» («Даниш-наме»), «Книги спасения» («Китаб ан-наджат») и «Книги исцеления» («Китаб аш-шифа»). И вполне возможно, что прообразом для них послужила энциклопедия, возникшая в несомненной связи с исмаилитским движением и известная под названием «Трактаты «Чистых братьев и Верных друзей»» («Расайль ихван ас-сафа ва-хулля аль-вафа»).

Авторы этих трактатов, созданных, видимо, в X в., входили в тайный союз «Чистых братьев и Верных друзей», о составе и руководителях которого достоверных известий не сохранилось. Подобно всем исмаилитам, «Чистые братья» находились в оппозиции к Аббасидскому халифату, к «государству зла», в котором верховодят продажные судьи и законоведы, где каждый «повелитель правоверных», приходя к власти, первым делом расправляется со своими подлинными или мнимыми соперниками из числа людей, выдвинувшихся при прежнем халифе, а затем и из своих ближних и дальних родственников. Божественный закон (шариат), говорили они, запятнан невежеством, и очистить его можно лишь с помощью философии, через приобщение людей к научным знаниям и к опирающимся на эти знания нормам общежития, среди которых главные — бескорыстие и любовь к ближнему.

Энциклопедия «Чистых братьев» состоит из 52 трактатов, предназначенных для среднего звена их последователей, которые, поднявшись со ступени слепого доверия религиозной традиции, находятся на том или ином уровне приближения к высшему, эзотерическому знанию. Энциклопедисты делят людей по их отношению к знанию и вере на четыре категории: тех, кто удовлетворяется опытными науками и не питает никакого доверия к религиозным наукам, поскольку те не способны дать достоверное знание; тех, кто верит только религиозным наукам; тех, кто лишен и научного знания, и веры; тех, кто знаком и со светскими и с религиозными науками. Своих последователей они причисляют к четвертой категории, имея в виду их постепенный переход от веры к достоверному знанию на пути диалектических рассуждений, принятых в каламе («Чистых братьев» иногда характеризуют как мутакаллимов).

«Чистые братья» постулируют принцип: если человек верит только буквальному смыслу религиозного учения, то он подобен бездушному телу. Но коль скоро люди — существа, наделенные разумной душой, а души у них бывают разными, то и священные тексты они понимают каждый по-своему. Отсюда многообразие сект в исламе, которое, по мнению энциклопедистов, можно лишь приветствовать, ибо каждая секта вскрывает слабые пункты в рассуждениях других сект и тем самым приучает людей к логическому мышлению, опирающемуся на разум. Та же «диалектическая провокация» независимой от веры мысли должна, по убеждению «Братьев», поднять человека выше

различий между богооткровенными религиями и искать путь к истине в философских учениях.

Если не учитывать этой установки авторов энциклопедии, последняя может показаться эклектическим сводом воззрений, восходящих к Мухаммеду, ветхозаветным пророкам и Иисусу, к мировоззренческим доктринам Ирана и Индии, к Пифагору, Платону, Аристотелю, к герметической и неоплатонической традициям. «Чистые братья» давали своим читателям «сырой материал», обобщающий все научные, квазинаучные и религиозные учения того времени, и предоставляли им самим, сохраняя в каждом из них рациональные зерна, пробивать дорогу к единой истине. Но вместе с тем они снабжали читателей трактатов руководящей нитью: идти от веры к сомнению и от сомнения к знанию, беря Коран лишь за отправную точку на этом пути, так как он обращается к «тем, кто верует в сокровенное», а не к «тем, кто познает его»⁷⁰. Ведь даже Авраам, говорили они, прежде чем познать бога, находился в плену ложных верований. Истину, так или иначе заключенную в ложных верованиях, «Братья» сравнивали с зернышком в земле, а сомнение уподобляли воде, орошающей землю и дающей зерну прорасти: преодолевая превратные воззрения, человек способен достичь такой ступени, когда в его душе, как в зеркале, отражается весь мир и он становится властелином земли и неба.

Онтология и космология «Чистых братьев» покоятся на учении об эманации: от бога «проистекают» мировой разум, мировая душа, первая (неопределенная) и вторая (трехмерная) материи, далее — небесные сферы и подлунный мир с его простыми и сложными телами. Как и всякая эманационистская доктрина, это учение предполагает несотворенность мира во времени. Вместе с тем в энциклопедии говорится, что бог сотворил мир «единым разом». Это не уступка креационизму; в неоплатонических учениях оно обозначает то, что по отношению к Единому (богу) никаких ступеней эманации не существует, вещи в нем даны «все вместе», и только в эмпирическом мире они образуют ту или иную ступень бытийной лестницы в зависимости от близости или удаленности от бога и материи, поскольку существование предшествующей ступени является необходимым условием существования последующей. Креационистские же представления опровергаются «Чистыми братьями» на том основании, что они подразумевают воздержание бога до акта творения от соответствующего действия, а воздержание от действия — признак несовершенства.

В противоположность тем, кто думает, что тела вместе с их акциденциями суть не что иное, как сам бог, авторы трактатов утверждают, что творец подобен единице, которая наличествует в каждом из чисел, не будучи, однако, сама числом. Пантеистический бог энциклопедистов лишен всяких положительных атрибутов. Единственный способ познания этого бога — изучать мир, «ибо в произведении искусства есть знак мастера» и «в причинно обусловленном есть след причины». Совпадающий с единством бытия, бог «Чистых братьев», по их словам, — это тот же всевышний, «веру» в которого обнаруживают абсолютные атеисты, когда взывают к нему в тяжкие минуты жизни, и даже животные, которые обращаются головою ввысь, страдая от изнуряющей жары.

Отвергая творение мира во времени, «Чистые братья» рассматривали царства природы как результат своего рода развития, подходя к эволюционистскому пониманию их последовательного становления во времени. Растения, говорится в одном из их трактатов, возникли по времени раньше животных, а возникновение животных предшествовало появлению человека, причем низшие, наделенные только одним чувством живые существа, такие, как ракушки, улитки, черви, возникли в тине и в иле на дне моря и в глубине рек.

Аллегорически трактуя историю с грехопадением Адама и Евы, энциклопедисты рассказывают также о развитии рода человеческого. Появление первых людей они относят к району экватора, где, по их представлениям, господствует умеренный климат. В «земном раю», расположенном на горе Якут, что возвышается над островом Шри-Ланка, Адам и Ева проводят свои дни среди благоухающей флоры, в окружении мирных животных и сладкоголосых птиц. Но вот совершается грехопадение, и оба оказываются низвергнутыми к подножию горы, где нет ни воды, ни деревьев, ни приюта. Когда прародители людей едва не гибнут от голода и лишений, бог ниспосылает им ангела, который научает их труду, обеспечивающему им существование. Этот ангел олицетворяет силы природы, приносящие человечеству пользу, а враждебные ему стихии персонифицирует дьявол, который отказался поклониться Адаму. Потомки Адама, меняя образ жизни, переходят от ступени дикости к ступени цивилизации: жизнь в пещерах сменяется жизнью в селах и городах, на смену собирательскому способу добывания средств к существованию приходят охота, скотоводство, земледелие и т. д.

Эволюционистские догадки «Братьев», в частности их положение о том, что между царствами природы, как между животными и человеком, существуют переходные ступени, шли вразрез с религиозными представлениями о творении сущего богом, превращая их в лучшем случае в набор поэтических метафор и аллегорий.

Сочетая эти догадки с идеей циклического обновления природы и общества, попеременного господства в последнем добра и зла, «Братья» называли власть Аббасидов властью зла и предсказывали естественное падение этого режима; они видели свою задачу в том, чтобы ускорить его крах, подготавливая, с одной стороны, духовное оздоровление общества, а с другой — вскрывая поразившие его язвы: алчность, коварство, ложь, беззаконие и насилие.

Свой союз энциклопедисты рассматривали как зародыш грядущего «государства добра», в котором большинство общества будет представлено людьми добродетельными, стремящимися к благу как таковому и во взаимоотношениях руководствующимися принципом: «поступай с другими так, как ты хотел бы, чтобы поступали с тобой». Основным мерилom для них при различении нравственного и безнравственного выступали требования разума, а не заповеди и предписания шариата, которые, с их точки зрения, необходимы лишь для тех, кто не способен, прислушиваясь к голосу рассудка, подавлять свои порочные наклонности. Пророки, принесшие людям божественные законы, заявляли «Братья», — это врачи душ и астрологи, вселяющие в эти души надежду на будущее счастье; врачи нужны людям больным и убогим, астрологи — пребывающим в отчаянии; мы же в них не испытываем никакой потребности. По той же причине энциклопедисты считали себя свободными от обязанности совершать молитвы, соблюдать пост и выполнять другие предписания религии.

Добродетельным людям, бескорыстно отдающим себя служению ближним, «Чистые братья» противопоставляли безнравственных индивидов, причиняющих другим зло, и лицемеров, совершающих благие поступки, но только в надежде извлечь из них определенную выгоду. В последнем случае речь шла, конечно, о тех благочестивцах, которые за добрые дела свои рассчитывают получить еще большие воздаяния в потустороннем мире.

В трактатах «Братьев» приводятся типы и иных благочестивцев: человек регулярно молится, посещает мечеть, скупен в быту, но вот становится судьей — и он уже си-

дит на муле в окружении свиты и рабов и направляется к государю с дорогими подарками, чтобы получить от него санкцию на использование лжесвидетельства и несправедливый исход тяжбы; другой — убежденный благочестивец, готовый вечно ходить с синяками на лбу от молитвенных поклонов, изнурять себя постом и в то же время снедаемый желчной злобой на всех, кто предпочитает вести иной образ жизни.

Творчество «Чистых братьев», которых традиционалисты обвиняли в попытке подменить религию философией, занимало как бы промежуточное положение между каламом и фальсафá. Эзотерическое содержание их учения, доступное лишь немногим членам тайного союза, достигшим высшей ступени инициации, несомненно, противопоставлялось всем богооткровенным религиям, которые в энциклопедии рассматриваются как низшие ступени познания, преодолеваемые и отменяемые на высшей ступени, ассоциирующейся с воскресением («кияма») у простых мусульман и с приходом «непогрешимого имама» («каи-ма») у исмаилитов. Но с философской точки зрения эта высшая ступень понималась «Братьями» как ступень познания реальной сущности вещей, очищенного от последних остатков превратного, религиозного мировоззрения. На своих собраниях, именовавшихся, подобно «дискуссионным клубам» мутакаллимов, «маджалис», «Братья», вполне вероятно, разоблачали пророков с тем же пылом, с каким это делали идеологи карматского движения. Однако в энциклопедии они давали читателю «информацию к размышлению», которая по исходному материалу (шариат) и методу (диалектика) смыкалась с каламом, а по конечным выводам — с фальсафá.

Ранние «фалясифá»: «Фалясифá», т. е. представители ал-Кинди, ас-Сарахси, философии, ориентировавшейся Абу Бакр ар-Рази непосредственно на эллинско-эллинистическую науку, отличались от мутакаллимов тем, что в качестве посылок для рассуждений о предельных основаниях бытия они брали не «общераспространенные» положения ислама, а «достоверные» положения античной философии. Соответственно если вольнодумные идеи мутакаллимов были результатом диалектических рассуждений, основанных на символично-аллегорическом толковании догм религии, то антифидеистические и антитеистические тезисы «фалясифá» выводились из их «достоверных», научных положений с помощью «доказательных», аподиктических силлогизмов, тогда как символично-аллегорическое толкование религиозных представлений слу-

жило им средством для последующего приведения этих вольнодумных тезисов в формальное соответствие с теми из указанных представлений, отрицание которых было бы равнозначно отрицанию своей принадлежности к мусульманской общине.

Первоначально «фальсафа́» проявляла преимущественный интерес к теоретическим наукам, не поднимая вопроса о своем участии в общественной жизни и вообще не проявляя особого интереса к проблемам практического разума (этика, домострой, политика). Этот этап ее эволюции представлен в творчестве аль-Кинди (ок. 801—870 гг.), Ахмада ибн ат-Таййба ас-Сарахси (уб. в 896 г.) и Абу Бакра ар-Рази (865—925 гг.).

Родоначальником «фалясифа» считается Абу Юсуф Якуб ибн Исхак аль-Кинди, прозванный «философом арабов» за то, что он первым среди арабов стал заниматься воспринятыми из античной традиции «рациональными науками» (улюм аклия), которые в мусульманском обществе противопоставлялись «традиционным наукам» (улюм наклия), т. е. наукам, связанным с религиозным преданием — «накль» и которыми ранее занимались преимущественно сирийские христиане и сабии из г. Харрана.

С помощью аргумента, восходящего к трактату Аристотеля «Пропрептик» («Увещание к философии») и использовавшегося ранее Клементом Александрийским и Давидом Непобедимым, «философ арабов» так доказывал необходимость философии, определявшей им как приобретение знания об истинной природе вещей в меру человеческих сил: «...противники истины (т. е. традиционалисты, обрушивавшиеся на философию как на чуждую исламу науку.— А. С.) с необходимостью должны приобрести ее, поскольку им так или иначе приходится говорить, следует или не следует приобретать ее. Если они скажут: «Следует», то они должны искать ее. А если они скажут: «Не следует», то они должны раскрыть причину этого и обосновать свое утверждение с помощью доказательства. А раскрытие причины и доказательство суть не что иное, как приобретение знания об истинной природе вещей»⁷¹. Кроме того, говорит аль-Кинди, в знании об истинной природе вещей заключено и знание о боге, о его единстве, а также о добродетели, пользе и вреде, т. е. обо всем том, что входит в область практического разума.

Отсюда следовал тезис об универсальности истины, ее общезначимости для всех — и верующих и неверующих, или, иначе говоря, о ее независимости от религиозных догматов, которые могут быть приведены, по мысли аль-

Кинди, в соответствии с истинами науки через их аллегорическое толкование, но не могут влиять на сами эти истины, противопоставляться им. Поэтому «не следует стыдиться одобрения и обретения истины, откуда бы она ни исходила — пусть даже от далеких от нас племен и от народов несопредельных с нами стран. Для искателя истины нет ничего лучше самой истины, и не следует пренебрегать истиной и свысока смотреть на тех, кто ее высказал или передал: истиной никого нельзя унижить — наоборот, истина облагораживает всякого»⁷².

Данный тезис в свою очередь предполагал представление о развитии человеческого знания как постепенном процессе, в котором это знание обогащается относительными истинами, добываемыми многими поколениями ученых разных стран. Ибо «ни одному из людей еще не удавалось надлежащим образом постичь истину собственными силами, а каждый из них либо вообще не обретал ни единой доли истины, либо из того, что достойно быть названо истиной, обретал лишь самую малую толику. Однако если собрать все эти крупички, добытые каждым, кто добывался истины, то в итоге получится нечто весьма внушительное по своему объему»⁷³. Приведенное положение, противопоставлявшееся точке зрения догматиков, согласно которой все истины изложены в Коране и сунне, в разных вариациях повторялось последующими поколениями «фалясифа» и через Ибн Рушда оказало большое влияние на развитие аналогичных концепций в западно-европейской философии.

Что «истины», передаваемые пророками в образной форме и относящиеся к области практического разума, где речь может идти не об истинном (в строгом смысле слова) и ложном, а о должном и недолжном, — что эти богооткровенные «истины» не имеют никакого отношения к научным истинам, было ясно читателю трактатов аль-Кинди. Однако «философ арабов» считает своим долгом отметить, что человеческое знание стоит ниже божественного и потому уступает пророческому, поскольку в отличие от последнего вырабатывается долгим трудом, а не возникает по внушению свыше. Точно так же читатель мог понять, что аль-Кинди убежден в несотворенности мира во времени, но эту точку зрения он прикрывает фразами о способности бога творить сущее из не-сущего, создавать предмет из его противоположности. При должной проницательности каждый читатель, конечно, мог бы понять, что эти оговорки, будучи контекстуально истолкованы, вовсе не противоречат «крамольным» идеям аль-Кинди, но

факт остается фактом: «философ арабов» вынужден был скрывать свои взгляды за завесой формальных заверений в преданности «общепринятым» догмам.

Об этом с горечью пишет сам мыслитель, обрушивая на традиционалистов-догматиков, незаслуженно возложивших на себя венцы истины, обвинения в том, что они преследуют свободную мысль как проявление неверия только для того, чтобы сохранить свои позиции в обществе и монополию на «торговлю верой». «Мы остерегаемся их потому,— пишет аль-Кинди,— что по природе своей они слишком ограниченные люди, чтобы идти к истине, и знания их слишком малы, чтобы они заслужили славу людей, чье мнение принимается на веру, поскольку они усердствуют больше всего в достижении общих для всех, и в том числе для себя, выгод. Мы остерегаемся их потому, что грязная зависть, гнездящаяся в их скотских душах, заслоняет своим непроницаемым покрывалом от их рассудка свет истины. Мы остерегаемся их потому, что они считают себя обладателями человеческих добродетелей, приобрести которые они не удосужились и от которых они до сих пор еще весьма и весьма далеки, будучи дерзкими и придирчивыми противниками, оберегающими свои поддельные троны, кои они воздвигали себе без всякого на то права. Мы остерегаемся их, наконец, потому, что они притязают на главенство и торгуют верой, будучи сами врагами веры, ибо кто торгует чем-нибудь, тот его продает, а кто продает какую-нибудь вещь, тот уже лишается ее, так что тот, кто торгует верой, лишается ее, и воистину нет веры у того, кто противится приобретению знания об истинной природе вещей и кто называет приобретение такого знания неверием»⁷⁴.

С приходом к власти халифа аль-Мутаваккиля «фальсафа» наряду с мутазилитским каламом стала преследуемой наукой. Но это не остановило дальнейшего развития свободомыслия. Напротив, не связанная необходимостью приспособливаться к «общепринятым» воззрениям, философия в лице ученика аль-Кинди ас-Сарахси и знаменитого врача Абу Бакра ар-Рази встала на путь открытой критики пророчества и разоблачения «трех обманщиков».

По словам аль-Бируни, ас-Сарахси «больше всех людей своего времени славился как еретик». Он привел благочестивых мусульман в смятение тем, что, опираясь на астрологические вычисления, указал точное время, когда придет конец господства над людьми ислама,— через 693 года. «И прицепились к этому те, кто надеется на пе-

реход власти от арабов и перемену религии ислама, — пишет аль-Бируни, — и возникли в сердцах слабых мусульман напрасные тревоги»⁷⁵. Между тем предсказания Ахмада ибн ат-Тайиба находились в противоречии с Кораном, утверждавшим, что Мухаммед — последний из пророков, что «царство арабов», т. е. владычество ислама, продлится до судного дня и что день этот наступит внезапно, ибо ведом он одному только Аллаху.

Но для ас-Сарахси Коран не был книгой, заслуживающей доверия. Он написал несколько сочинений, в которых разоблачались пророки. Касаясь тех математических операций над числовыми значениями таинственных букв, предваряющих некоторые суры Корана, с помощью которых Ахмад ибн ат-Тайиб прогнозировал конец ислама, аль-Бируни иронизирует: «Хотел бы я знать, с каких это пор ас-Сарахси начал ссылаться на стихи Корана, хотя он раньше писал книги и трактаты о раскрытии тайн обманщиков, под которыми разумелись пророки. Он сделал их посмешищем и говорил о них такие вещи, для которых они слишком возвышенны»⁷⁶.

Труды ас-Сарахси о пророках-обманщиках, как и работы, написанные о них Ибн ар-Раванди, не сохранились. Лишь по выдержкам, приводимым другими средневековыми авторами, прежде всего Абу Хатимом ар-Рази, известны идеи и другого ниспровергателя богооткровенных религий — Абу Бакра Мухаммеда ибн Закария ар-Рази.

Критика пророчества у Абу Бакра ар-Рази ведется по трем направлениям. В первую очередь этот философ-врач указывает на абсолютный суверенитет человеческого разума, его независимость от каких-либо авторитетов, стоящих над ним и диктующих ему, что признавать истинным, а что ложным, в чем состоит добро, а в чем зло, что полезно, а что вредно. Поскольку разумом наделены все люди, нет необходимости в том, чтобы бог наделял среди них кого-то пророческим даром, уполномочивающим его вести людей по праведному пути на основе каких-то принципов, черпаемых из иного источника, нежели человеческий разум. Люди рождаются с одинаковыми предрасположениями к умственной деятельности, которые различаются затем лишь под влиянием конкретных обстоятельств жизни, побуждающих развивать те или иные из дарованных природой способностей. Поэтому ни одна группа не может претендовать на то, что только она одна обладает полным знанием истины, и диктовать свою точку зрения другим группам, ссылаясь на авторитет своего пророка.

Между тем на знание полной истины притязают сразу

несколько групп — последователи разных вероучений, а коль скоро каждая община следует своему имаму, объявляя остальных «избранников божиих» обманщиками, возникают конфликты и войны, уносящие множество человеческих жизней. Это противоречит представлению о мудрости и милосердии бога.

Наконец, каждый пророк притязает на то, что он черпает распространяемое им знание из откровения. Но если бы этот источник был действительно одним и тем же, то между пророками не было бы противоречий по самым элементарным вопросам. «Иисус, — говорит Абу Бакр ар-Рази, — утверждал, что он сын божий; Моисей утверждал, что у бога нет сына; Мухаммед утверждал, что он такое же создание, как и все остальные люди. Мани и Заратустра расходились во мнении с Моисеем, Иисусом и Мухаммедом в отношении извечного начала, возникновения мира и причины добра и зла, причем Мани и Заратустра придерживались разных точек зрения в отношении двух бытий (т. е. света и тьмы.— А. С.) и их мира. Мухаммед утверждал, что Христа не убивали, а иудеи и христиане, отрицая это, заявляли, что он был убит и распят»⁷⁷.

Выявив противоречия между религиями, одинаково притязающими на божественное происхождение, Абу Бакр ар-Рази устанавливает внутреннюю противоречивость каждой из них. При этом вольнодумец обращает свою критику не только против ислама, христианства и иудаизма, но также против зороастризма и манихейства, в приверженности которым догматики искали мотивы, побуждавшие других мыслителей вскрывать несостоятельность идей трех «авраамических» религий. Касаясь, в частности, Корана, Абу Бакр ар-Рази указывает на диаметрально противоположные решения в нем вопросов, связанных с представлениями о боге (абстрактная это сущность или наделенная телесными и антропоморфными качествами) и о человеке (предопределены его действия всевышним или основаны на свободном выборе).

Священные писания, заявляет Абу Бакр ар-Рази, — это собрания древних легенд, полных неувязок и нелепостей, и доверие к себе они способны вызвать только у умалишенных мужчин, женщин и детей. Причину же живучести религиозных предрассудков философ видит в силе традиций, привычки, легко превращающейся во вторую натуру, и в том, что священнослужители, когда им недостает собственного авторитета, насаждают в народе эти предрассудки, пользуясь своим влиятельным положением в государстве. Первыми жертвами законоучителей,

естественно, становятся самостоятельно мыслящие люди, в борьбе с которыми они прибегают к утверждениям, что всякое рассуждение о боге и его творениях, выходящее за рамки установленных догматов, есть вероотступничество: «Если их просят привести доводы, подтверждающие истинность этих утверждений, они приходят в ярость, ни за что проливают кровь тех, кто обращается к ним с таким требованием, запрещают рассуждать и подстрекают к убийству тех, кто с ними не согласен. В результате истина оказывается как нельзя более глубоко схороненной и скрытой»⁷⁸.

В самих же писаниях, пишет Абу Бакр ар-Рази, нет ни пользы, ни вреда, и в этом их отличие от научных книг, облегчающих людям жизнь и сохраняющих их здоровье. Он далек от мысли о возможности согласовать священные тексты с данными науки посредством их символично-аллегорического толкования. Если бы в том или ином вероучении, рассуждает философ, и содержались какие-то истины, искать их там, а не в науках было бы равнозначно избранию из двух путей, ведущих к одной и той же цели, более длинного. Но в действительности, говорит Абу Бакр ар-Рази, в религиозных представлениях не содержится ни одной полезной людям истины. Познания о небесных светилах и о Земле, геометрия и логика, медицина и фармакология — плоды не пророческой, а интеллектуальной деятельности, детища науки, опыта, усилий отдельных ученых и целых поколений. Обращаясь к религиозным апологетам, он вопрошает: можете ли вы показать хоть один листок с указанием ваших имамов о том, как отличить ядовитые вещества от съедобных, или о том, как действуют снадобья, с указаниями, которые принесли бы людям пользу и которые были бы сравнимы с идеями Галена и Гиппократата, изложенными на тысяче листов; можете ли вы похвастать хоть каким-нибудь открытием, сделанным кем-либо из ваших имамов в геометрии или иной какой отрасли знания? «Мы знаем, — пишет ар-Рази, — то, что говорили, как вы уверяете, ваши имамы, — это никчемные благоглупости, подхваченные [тем не менее] и людьми из простонародья, и знатными людьми»⁷⁹.

**Соотношение веры
и знания в трактовке
восточных
перипатетиков**

Изложенная точка зрения типична для вольнодумцев, рассуждавших о соотношении веры и знания с позиций «чистой науки», исходя из потребностей теоретического разума. Иначе обстояло дело у восточных перипатетиков, последователей Аристотеля, с чьими доктринами прежде всего ассоциируется средне-

вековая арабо-мусульманская философия. Абу Наср аль-Фараби (870—950 гг.), Абу Али ибн Сина (980—1037 гг.), Абу Бакр ибн Бадджа (ок. 1070—1138 гг.), Абу Бакр ибн Туфейль (1110—1185 гг.) и Абу-ль-Валид Мухаммед ибн Рушд (1126—1198 гг.) — все эти «фалясифа» были убеждены в том, что философия призвана служить не только истине, но и благу, помочь совершенствованию общества и отдельных его членов, а не ограничиваться разработкой теоретических основ естествознания, оставляя в стороне проблемы практического разума, связанные с гражданской (политической, социальной), семейной и нравственной жизнью. В противоположность Абу Бакру ар-Рази, чье отношение к религии было нигилистическим, они считали, что в обществе ей принадлежит роль важного «политического искусства», регулирующего морально-правовые взаимоотношения людей.

Соответственно и пророки для них были не просто обманщиками. Их деятельность связывалась перипатетиками с необходимостью организации человеческого общества на основе значимого для всех, а потому выдаваемого за нечто ниспосланное свыше закона. «Как известно,— писал Ибн Сина,— человек тем отличается от остальных животных, что он не смог бы благоденствовать, если бы уединился и жил особняком, выполняя свои дела сам, без соучастника, помогающего ему в удовлетворении насущных потребностей». Люди должны входить друг с другом в отношения сотрудничества, основанного на разделении труда. «Для сотрудничества необходимы закон и справедливость; для закона и справедливости необходим тот, кто устанавливал бы закон и справедливость, а таковой должен иметь возможность обращаться к людям с речью и обязывать их к соблюдению закона», ибо в противном случае наступила бы анархия, когда «каждый будет считать справедливым то, что ему выгодно, а несправедливым — то, что ему невыгодно»⁸⁰. «Такой человек, коли объявится,— продолжает Ибн Сина,— должен устанавливать людям в отношении их дел законы по велению, согласию и внушению всевышнего Аллаха и через ниспослание к нему оным святого духа. Так что в основу устанавливаемых им законов будет положено оповещение им людей о том, что у них есть некий всемогущий единый творец, что оному ведомо тайное и явное, что повелению его надлежит подчиняться»⁸¹. Чтобы слова его возымели надлежащее действие, загробные воздаяния должны быть описываемы пророком в доходчивых, телесных образах, а для укрепления веры в своих последователях он должен

обязать их к соблюдению определенных обрядов. Сверхъестественное же происхождение закрепленных в вероучении законоположений лучше всего подкреплять совершаемыми с помощью магии «чудесами».

Не говоря о том, что эта своеобразная инструкция, адресованная пророкам, вопиющим образом противоречила положению ислама, согласно которому Мухаммедом завершается цепь пророческих миссий, она подчеркивала земное предназначение последних, объясняла их исключительно социальными потребностями и тем самым срывала с религий покров святости и богооткровенности. «Естественное» толкование пророчества Ибн Синой вызвало позже протест у Фомы Аквинского.

В отличие от мыслителей, разоблачавших обманы пророков, перипатетики предпочитали характеризовать положения религии не как лживые, а как ложные и под соотношение между верой и научным знанием подводили детально разработанный теоретический фундамент. Устанавливая это соотношение, они исходили из представления о том, что рассуждения людей делятся на пять типов. Низшую ступень занимают «поэтические», по классификации аль-Фараби, «абсолютно ложные» речения, специфическую черту которых составляет то, что они воздействуют только на воображение человека, вызывая у него положительные или отрицательные эмоции независимо от их концептуально передаваемого содержания. Эти речения не могут способствовать обретению достоверного знания, помочь установлению истины, так как заключают в себе информацию не о реально существующих предметах, а о подобиях их, созданных фантазией, или даже о подобиях их подобий.

Далее идут софистические рассуждения. С помощью этих «в основном ложных» рассуждений участник диспута стремится одержать верх над оппонентом, ввести людей в заблуждение и казаться в их глазах человеком мудрым и знающим.

«В равной мере истинными и ложными» являются риторические рассуждения, к которым прибегают тогда, когда хотят лишь убедить людей в чем-то, не ставя своей целью приобщение их к достоверному знанию.

Более высокую ступень занимают диалектические рассуждения. Будучи «в основном истинными», они имеют ту познавательную ценность, что в дискуссии-диалоге, основанном на «общепринятых», вероятностных положениях, с их помощью можно обнаружить лишь кажущуюся достоверность этих положений. Однако достоверного

знания диалектические рассуждения сами по себе дать не способны.

Достоверное знание может быть обретоено только посредством доказательных, аподиктических рассуждений, характеризующихся как «абсолютно истинные». Достоверность выводам из этих рассуждений придает то, что в них исходят из аксиом, данных опыта, чувственных восприятий и других самоочевидных посылок.

Аподиктические рассуждения, согласно восточным перипатетикам, являются исключительным достоянием философии и объемлемых ею наук (включая науку о предельных основаниях бытия — метафизику), тогда как противоположные им с точки зрения познавательной ценности поэтические и риторические речения лежат в основе религии и религиозных наук. Философия и светские науки имеют своей целью постижение истины, а религия и религиозные науки — достижение блага, т. е. благополучия руководствующегося религиозными законами «теологизированного» общества, рядовых членов которого можно склонить к следованию этим законам с помощью риторики и мифо-поэтических образов откровения. Что же касается диалектического искусства, то, по мнению «фалясифа», им оперируют мутакаллимы, которые для достижения своих целей прибегают также к софистике.

Религия, учили восточные перипатетики, имеет лишь кажущееся родство с философией: вероучение, согласно аль-Фараби, — это падчерица философии, а по словам Ибн Рушда — ее молочная сестра. Видимость родства с философией религии придает то, что и та и другая занимаются предельными основаниями бытия и конечной целью человеческого существования, но на самом деле между ними имеется принципиальная разница. «Если философия дает все это в виде умопостигаемых [сущностей] или понятий, то «вероучение» дает его в виде представления в воображении. В результате философия все доказывает из этого, а «вероучение» убеждает в этом. Философия представляет первопричины и вторые нетелесные начала, которые являются конечными принципами, в виде умопостигаемых [сущностей], тогда как «вероучение» представляет их в воображении посредством их подобий, взятых из телесных начал, уподобляя их аналогиям в гражданских началах... уподобляя действия природных сил и начал их аналогиям в силах, свойствах и искусствах, основанных на воле...»⁸² — пишет аль-Фараби.

Таким образом, истина, постигаемая, по убеждению восточных перипатетиков, только посредством доказа-

тельств, опирающихся на достоверные послылки, является исключительным достоянием философии, научного знания, в то время как религия, убеждающая людей поступать так-то и так-то и не делать того-то и того-то с помощью наглядных образов, к постижению истины не имеет никакого отношения. И истина может быть только одной — философской, научной.

Философия и религия в «идеальном государстве» Первый систематизатор и основоположник восточноперипатетической философии, аль-Фараби, рассматривал религию как «подражание» философии. Это означало, с одной стороны, символично-аллегорическое толкование священных текстов, а с другой — переводение определенной философской системы с концептуального языка на язык наглядных образов. В идеальном случае, с точки зрения аль-Фараби, общество должно следовать «добродетельной» религии, воспроизводящей в образной форме идеи «истинной» философии.

Именно так обстоит дело в созданной аль-Фараби модели «идеального государства» («добродетельного города»). Это государство возглавляется философом, который выступает одновременно и в качестве имама — духовного лидера его граждан, способного благодаря высокоразвитому воображению передавать последним в символично-аллегорической форме основные положения «истинной» философии. В трактате «О взглядах жителей добродетельного города» аль-Фараби излагает принципы «добродетельной», т. е. идеальной, религии, «подражающей» правильному мировоззрению и использующей для этого неоплатонистскую концепцию эманации, причем тезисы к разделам трактата он формулирует так: «О том, как следует описывать предметы, относительно которых надлежит говорить, что это ангелы», «О той вещи, относительно которой надлежит иметь убеждение, что это бог» и т. д. Декретируемые таким путем догмы «идеальной» религии призваны защищать мутакаллимы, чья наука должна стать служанкой «истинной» философии, а именно той ее части, которая, предваряя «практические науки» (политику, домострой и этику), трактует вышеозначенные теологические предметы. Что же касается практических наук, то их принципы, разрабатываемые в философии, претворяются в жизнь факихами — правоведами.

Теория «добродетельного города», возникшая на волне исмаилитского движения, была принята позднее Ибн Синоу, однако наряду с неоплатонистской теорией эманации в качестве религии, близкой к мировоззренческим и эти-

ческим идеям перипатетиков, этот философ рассматривал пантеистическую теорию и практику суфиев-гностиков.

При всех своих различиях перипатетики мусульманского средневековья были единодушны в том, что истина едина, что она постижима лишь «избранными», составляющими незначительную часть общества, и что религия, оперирующая вымышленными, а потому ложными мифопоэтическими образами, нужна лишь в той мере, в какой следование ее заветам является непременным условием функционирования социального организма, состоящего из индивидов, лишенных тех природных задатков, благодаря которым при должной подготовке они могли бы приобщиться к научному, философскому мировоззрению. Следует подчеркнуть, что восточные перипатетики, разделяя людей на интеллектуальную элиту и «широкую публику», не отождествляли ту и другую с какими-либо социальными группами, а исходили из психологических различий между индивидами.

Главное же, перипатетиков объединяло стремление утвердить автономию человеческого разума, а стало быть, и освободить мир, природный и человеческий, от произвола сверхъестественных сил, не выступая открыто против буквы религиозного закона, но подвергая его символично-аллегорическому толкованию. Подобно мутакаллимам, они были уверены в том, что «всякий раз, когда выводы доказательства приходят в противоречие с буквальным смыслом вероучения, этот буквальный смысл допускает аллегорическое толкование...»⁸³.

Бог и мир

Для восточных перипатетиков было аксиоматической истиной то, что из ничего ничто не рождается. Но поскольку в Коране говорится о сотворении мира богом, им приходилось доказывать извечность мира, не отвергая при этом терминов «творение» и «тварность», но «уточняя» их в соответствии с поставленной целью. «Тварность», как и «вечность», по их утверждению, приписывается чему-либо или в отношении сущности, или в отношении времени. Сущностно вечное — это то, для сущности чего нет никакого принципа, от которого зависело бы его существование, а вечное в отношении времени — то, время существования чего не имеет никакого начала. Точно так же обстоит дело с «тварным»: «В одном значении — это то, для сущности чего имеется какой-то принцип, от которого зависит его существование, а в другом — то, время [существования] чего имеет начало...»⁸⁴ В первом значении тварность мира признавалась и интерпретировалась в пантеистическом

учении о бытии, а во втором значении (сотворенности) отвергалась. Доводы перипатетиков, прежде всего Ибн Сины, в пользу извечности мира, носящие следы влияния соответствующих доказательств неоплатоника Прокла (каковые были известны на Востоке по их изложению в трактате Иоанна Филопона «О вечности мира»), сводятся примерно к следующим аргументам.

Творец или всегда пребывает в актуальном состоянии, или иногда бывает в актуальном состоянии, а иногда в потенциальном. Если он всегда в актуальном состоянии, то его творение тоже должно находиться вечно в актуальном состоянии, т. е. не должно быть чем-то сотворенным во времени. Если же при творении он переходит из потенциального состояния в актуальное, то в нем должно произойти какое-то изменение, вызванное конкретной причиной. Если бы эту причину нашли, то о ее действии возник бы тот вопрос, который бы повторялся снова и снова до бесконечности, что нелепо.

Если бы мир возник по воле творца, то эта воля должна была бы выбирать для творения какой-то определенный момент, тогда как до сотворения мира любой момент был бы абсолютно подобен всем другим моментам, которые не характеризовались бы чем-то таким, что позволило бы отдать одному из них предпочтение перед остальными. Кроме того, время есть мера движения, а движение невозможно без движущегося, т. е. мира.

Прежде чем возникнуть, любая вещь должна существовать в потенции. Потенциальное же ее бытие предполагает существование материи как необходимого носителя всякой потенции. Если бы данная материя тоже должна была возникнуть, то для нее должна была бы существовать какая-то другая материя, для той — еще одна и так до бесконечности, что абсурдно. Следовательно, материя (а значит, и мир, какую бы форму он ни имел) извечна.

Как заметил аль-Газали, признание перипатетиками извечности мира делало излишним постулирование первопричины, т. е. практически вело к атеизму. Но перипатетики не довольствовались этим. Им надо было еще доказать нерушимость законов природы, невозможность чудес и вообще вмешательства каких бы то ни было посторонних сил.

Ибн Сина и его последователи доказывали это, исходя из понятий возможного и необходимого. Явления мира, говорили они, сами по себе только возможны, т. е. существуют благодаря какой-то внешней по отношению к каждой из них причине. Мир, существующий в про-

странстве и во времени, тоже не является бытийно-необходимым, поскольку представляет собой переплетение причинно-следственных связей, уходящих в бесконечность и не образующих актуально данную нам в опыте или мысли целокупность. Однако если все сущее взять как вневременную целокупность, в которой бесконечное множество причинно-следственных отношений оказывается сведенным в мысленную точку, то оно будет представлять собой нечто бытийно-необходимое-само-по-себе. В этом случае эмпирический мир и происходящие в нем процессы будут выступать как бытийно-возможное-само-по-себе и бытийно-необходимое-благодаря-другому.

Подытоживая доказательство существования бытийно-необходимого-самого-по-себе, Ибн Сина пишет: «Таким образом, мы выяснили, что у Вселенной есть необходимо сущее начало, которое не входит ни в один род, не подлежит никакому определению или доказательству (ибо доказательству подлежит не само оно, а его существование.— А. С.), лишено количества, качества, сути бытия, «где», «когда» и у которого нет ни ровни, ни соучастника, ни противоположности»⁸⁵. Это-то лишнее всяких положительных характеристик начало перипатетики Востока отождествляли с творцом вселенной, а саму вселенную, т. е. эмпирический мир, объявляли его творением. Творец, по словам аль-Фараби, — «это Вселенная в ее единстве»⁸⁶.

Что же касается акта творения, то он изображался в символах эманации, «простекания» тварного мира из сущности творца. Для неискушенных в философии людей эманация должна была ассоциироваться с неким созидательным процессом, протекающим в пространстве и времени, но для перипатетиков это было логическое отношение, устанавливаемое умом между сущим как нерасчленимой целокупностью и тем же сущим как совокупностью явлений, развертывающихся в пространстве и времени. Точно так же космические разумы и души, исходящие от бытийно-необходимого-само-по-себе, должны были представляться «широкой публике» как небесные ангелы, тогда как «фалясифа» понимали под ними закономерности природы и действующие в ней силы.

В Андалусии сходную с точки зрения пантеистической интерпретации представления о боге теорию развивал Ибн Рушд. То, что религия именует богом, для кордовского мыслителя есть «не что иное, как гармония и порядок, кои наличествуют во всех предметах, а этот порядок и эта гармония воспринимаются деятельными силами, которые имеют порядок и гармонию, существуя во всех предметах,

и которые философы называют «природами»⁸⁷. Предельное основание бытия, о котором говорит Ибн Рушд, разумеется, не имеет ничего общего с «общепринятым» представлением о боге как антропоморфном, а тем более наделенном телом существе. Касаясь причин антропоморфизации бога простыми верующими и теологами, Ибн Рушд пишет, что, «уподобив мир произведениям ремесла, созданным человеческой волей, знанием и могуществом, они рассматривают Аллаха как вечного человека. Когда же им возразили, что он в таком случае должен был бы иметь и тело, они ответили, что он вечен, а тела преходящи. Так они вынуждены были предположить некоего бесплотного человека, созидającego все сущее. Но это учение есть не что иное, как метафора и поэтическая речь, а метафорические суждения, конечно, весьма убедительны, но только до тех пор, пока их не подвергают исследованию, — вот тогда-то их недостатки всплывают наружу»⁸⁸.

Подобно другим перипатетикам, Ибн Рушд характеризует господствующий в мире порядок как некий вселенский разум, подчеркивая при этом, что речь здесь идет практически об антропоморфизации божественного начала, но о такой, которая противостоит учению о всевышнем как о личностном существе, определяющем все явления мира, «подобно единовластному тирану, которому подчиняется все, что ни есть в его царстве, и для которого не существует ни законов, ни обычаев»⁸⁹. О причине же, побудившей философов ввести в свои учения понятие вселенского разума, он пишет так: «Когда они увидели, что порядок, господствующий в природе и в действии природы, следует какому-то разумному замыслу, очень напоминающему тот, что бывает у ремесленника, они подумали, что должен существовать разум, заставляющий эти природные силы действовать разумным образом»⁹⁰. Однако использование термина «разум» применительно к человеку и к космической системе, утверждает Ибн Рушд, представляет собой тот случай, когда «две различные вещи могут сущностно отличаться друг от друга и не иметь между собой ничего общего, кроме имени»⁹¹.

Индивидуальное бессмертие — «рассказни и бредни старух» В качестве омонимов использовали в своих трудах перипатетики и слова, относящиеся к догмам о потустороннем мире. Для «широкой публики» последний был вполне чувственным, наглядно представимым миром, который населен существами, имеющими физический облик и испытывающими телесные, плотские наслаждения и наказания. Такие представления «фалясифа» расценивали

как естественные для черни и даже необходимые, поскольку надежды и страх, связываемые с судным днем, с картинами ада и рая, могут быть вызваны у нее только чувственно-наглядными образами, а без надежд и страха, по их убеждению, общественная, гражданская жизнь была бы невозможна.

Для перипатетиков же идея индивидуального бессмертия и телесного воскресения была нелепостью. В самом деле, рассуждает Ибн Сина, мертвый человек после захоронения обращается в прах, который со временем превращается в растение, и если это растение, будучи съедено другим человеком, ассимилируется его организмом, то при воскресении в одном и том же теле должны были бы оказаться две души. А что говорить о воскресении в потустороннем мире людоеда и его жертвы? Но коли невозможно телесное воскресение, то оказывается нелепым и представление об индивидуальном бессмертии, поскольку ощущения, эмоции, представления — все, что обусловлено в психической жизни человека его телом, не может быть восстановлено отрешенно от тела.

Вместе с тем перипатетики, чтобы не выходить за рамки дозволенного, должны были признать хоть что-то бессмертным и согласиться с существованием некоего «потустороннего» мира.

Касаясь высказываний аль-Фараби о том, что ожидает души людей после их смерти, Ибн Туфейль пишет: в сочинении об идеальной религии он предрекает злым душам нескончаемые муки, в «Политике» — уход в небытие (а душам добрым — бессмертие), тогда как в комментарии к «Никомаховой этике» из его описания человеческого счастья следует, что таковое возможно только в посюсторонней жизни, «а все другое, что говорят об этом, — рассказы и бредни старух»⁹². Последняя мысль, высказанная аль-Фараби в сочинении, предназначенном для «избранных», отражает точку зрения философа (как и остальных перипатетиков) на религиозные догмы о загробном мире. Но она не противоречит его высказываниям в двух других произведениях, обращенных к более широкому кругу читателей, ибо под «бессмертием» здесь подразумевается не то, что обычно понимает «широкая публика».

Бессмертие для аль-Фараби и других перипатетиков означает приобщение человека к вечным истинам, в котором и состоит его высшее счастье как существа, наделенного разумной душой. Соответственно «потусторонняя жизнь» понимается ими как жизнь теоретического разума,

оперирующего абстракциями, выработанными на основе чувственного восприятия, но теперь уже не зависящими от него, а значит, и не связанными с телом. «Ведь когда теоретический разум оказывается в таком состоянии, он становится отрешенным от тела, будет ли это тело жить, питаясь и воспринимая чувствами, или же сила, посредством которой оно питается и воспринимает чувствами, будет бездействовать. В самом деле, когда душа, выполняя свои действия, не нуждается в чувственном восприятии и воображении, она переносится в потустороннюю жизнь»⁹³. Отсюда следует, что недобродетельные души, т. е. души людей, погрязших в чувственности, обречены на «гибель» и «муки» — для них не существуют истины научного знания и им не доступно ни интеллектуальное счастье, ни счастье гражданское, нравственное.

Представления о потусторонней жизни, внушаемые религией, с точки зрения восточных перипатетиков, не только наивны, но и по существу безнравственны. Они убеждают людей отказываться от радостей и благ в долнем мире во имя того, чтобы в мире горнем возместить сторицей то, от чего они отрекались прежде. Но ведь храбрость, допустим, в таком случае из добродетели превращается в порок, ибо человек, воспитанный на религиозных представлениях, будет рисковать жизнью лишь в надежде на то, что в случае гибели получит в раю больше удовольствий, нежели те, которые выпали бы на его долю в здешней жизни, останься он в живых. «Добродетельный человек, — пишет аль-Фараби, — не должен приближать свою смерть. Напротив, ему следует стремиться во что бы то ни стало прожить как можно дольше, чтобы совершить больше дел, приносящих счастье, и чтобы граждане не лишились той пользы, которую он мог бы им принести своей добродетелью. На смерть он идет лишь в том случае, если граждане от его смерти должны извлечь большую пользу, нежели та, которую он принес бы им, продолжая жить и дальше»⁹⁴. Что же касается тех, кто подлинное счастье считает достижимым только в загробном мире, то из их рассуждений можно прийти к единственному практическому выводу: «Эти люди должны покончить с собой и поубивать всех остальных»⁹⁵.

Указанные религиозные представления Ибн Сина характеризовал как «торгашеские», а Ибн Рушд — как воспитывающие лжедобродетель.

Вместо религиозного учения об индивидуальном бессмертии восточные перипатетики разрабатывали доктрину о поступательном развитии общечеловеческого знания,

о бессмертии ума, присущего человеческому роду. Эта доктрина, связывавшаяся позже в Европе с именем Ибн Рушда (Аверроэса), была выдвинута впервые на мусульманском Востоке аль-Фараби, а в трактате Ибн Туфейля «Хай ибн Якзан» нашла воплощение в форме аллегорической повести, содержание которой, навеянное аллегорической трилогией Ибн Сины («Хай ибн Якзан», «Трактат о птицах», «Салман и Абсаль») и некоторыми идеями «Чистых братьев», сводится к следующему.

На одном из необитаемых островов близ экватора самопроизвольно из сочетания материальных элементов возникло дитя человеческое, которому Ибн Туфейль дает символическое имя Хай ибн Якзан (Живой, сын Бодрствующего). Ребенка вскармливает газель. Газель умирает, и юный Хай остается один на один с дикой природой. В процессе материального самообеспечения Хай научается изготавливать с помощью острых камней различные орудия, укрощает огонь и использует его для приготовления пищи и согревания. Изменяется и сам способ добывания средств к существованию: сначала Хай питается плодами; на смену растительной пище приходит мясная — герой становится охотником; затем он приручает диких животных и приступает к разведению скота и т. д. Словом, Ибн Туфейль излагает цельную теорию развития человечества в ходе освоения им природы, в корне противоречащую религиозным представлениям о происхождении людей от Адама и Евы.

Рассказ этот служит Ибн Туфейлю канвой для изложения истории познания мира человеческим разумом: беспорядочный опыт уступает у героя повести место целенаправленному, опытное знание сменяется умозрительным, в ходе развития которого Хай шаг за шагом устанавливает единство различных сфер бытия, пока не приходит к пониманию единства и вечности вселенной. В конце повести Ибн Туфейль знакомит своего героя с жителем другого острова по имени Абсаль. Абсаль обучает Хая своему языку и в ходе бесед с ним обнаруживает сходство мировоззрения его с собственным, но основанным на вере. Для Хая же вероучение, которому следует Абсаль, не кажется соответствующим истине. Почему, спрашивает он, возвестивший его пророк обращается к сказкам и угрозам, а не раскрывает истину такой, как она есть? Проникшись жалостью к соотечественникам Абсаля, Хай отправляется со своим другом на его остров. Многие часы проводит он в беседах с жителями этой страны и их правителем Саламаном, но, увы, философская

премудрость остается никем не понятой. Герой повести убеждается, что окружающие его люди стоят на уровне неразумных животных и что именно на них рассчитан религиозный закон со всеми его заповедями и обрядами; «что для этих простодушных и недалеких людей нет иного пути к спасению; что если и поднять их до высот умозрительного размышления, то разрушится то, чего они держались, но и степени счастливых достичь им будет не по силам. Они придут в волнение, смутятся и найдут нехороший конец»⁹⁶. После этого Хай ибн Якзан со своим другом возвращается на остров, где родился и вырос, и остается там до конца жизни.

Образы Хая, Саламана и Абсаля воплощают три основные категории людей, исходя из существования которых восточные перипатетики создавали свое учение о соотношении веры и знания: первый олицетворяет избранных, интеллектуальную элиту, опирающуюся на достоверное знание и не нуждающуюся в богооткровенных религиях; второй — «широкую публику», слепо верующую в букву религиозного закона; третий — тех, кто способен к умозрительному мышлению на основе символично-аллегорического толкования священных текстов.

Свободомыслие мусульманского средневековья, расцвет которого падает на IX — XII вв., в последующие столетия постепенно шло к упадку, хотя еще продолжалось в творчестве мыслителей и поэтов пантеистического направления, в чьих произведениях можно обнаружить влияние идей Ибн аль-Араби, ас-Сухраварди и Ибн Сины.

Зато в христианской Европе вольнодумство, порожденное высокоразвитой арабо-мусульманской культурой, дало мощный толчок распространению передовых идей, оппозиционных господствующей религиозной идеологии. Через Толедо и Сицилию — два главных центра передачи на Запад в переводе на латынь арабо-мусульманского философского наследия — в университеты западноевропейских государств, а затем и в Восточную Европу, вплоть до Руси, начиная с XII в. стали проникать (часто через посредство еврейских мыслителей) естественнонаучные и философские теории, предварившие становление нового мировоззрения, свободного от опеки теологии. Перешедшее от арабов «жизнерадостное свободомыслие», по словам Ф. Энгельса, подготовило материализм XVIII века⁹⁷.

- ¹ *Ат-Тавхиди, Абу Хаян*. Аль-мукабасат. Каир, 1929, с. 161.
- ² *Ат-Тавхиди ва-Мискавайх*. Аль-хавамил ва-ш-шавамил. Каир, 1951, с. 192.
- ³ Цит. по: *Крымский А. Е.* Низами и его современники. Баку, 1981, с. 270.
- ⁴ *Омар Хайям*. Четверостишия. Избранное. М., 1948, с. 113, 96.
- ⁵ *Омар Хайям*. Четверостишия. М., 1938, с. 73.
- ⁶ Там же, с. 34.
- ⁷ Там же, с. 75.
- ⁸ Там же, с. 77.
- ⁹ Арабская поэзия средних веков. М., 1975, с. 470.
- ¹⁰ Там же, с. 471.
- ¹¹ *Аш-Шахрастани Мухаммад ибн Абд аль-Карим*. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал), ч. I. Ислам. М., 1984, с. 29.
- ¹² *Бируни Абурейхан*. Избранные произведения, т. I. Ташкент, 1957, с. 11.
- ¹³ *Бируни Абурейхан*. Избранные произведения, т. II. Ташкент, 1963, с. 60.
- ¹⁴ Там же, с. 59.
- ¹⁵ Записки Восточного отделения императорского Русского археологического общества, т. III, вып. I и II. СПб., 1888, с. 147.
- ¹⁶ *Бируни Абурейхан*. Избранные произведения, т. III. Ташкент, 1966, с. 81.
- ¹⁷ Там же, с. 85.
- ¹⁸ *Бируни Абурейхан*. Избранные произведения, т. II, с. 58.
- ¹⁹ Там же, с. 123.
- ²⁰ Там же, с. 474.
- ²¹ *Бируни Абурейхан*. Избранные произведения, т. III, с. 92—93.
- ²² Там же, с. 93.
- ²³ *Бируни Абурейхан*. Избранные произведения, т. II, с. 65.
- ²⁴ *Бируни Абурейхан*. Избранные произведения, т. III, с. 82.
- Многоточием обозначено слово «единая», вставленное переводчиком.
- ²⁵ *Мец А.* Мусульманский Ренессанс. М., 1973, с. 169.
- ²⁶ Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв. М., 1961, с. 393—394.
- ²⁷ *Og6n G.* Did the term «sufi» exist before the sufis? — Acta orientalia, 1982, vol. 43, p. 48.
- ²⁸ *Ибн Хазм Абу Мухаммед Али*. Аль-фисаль фи-ль-милаль ва-ль-ахва ва-н-нихаль, т. 4. Каир, 1321 X., с. 188.
- ²⁹ Цит. по: *Гумилев Л. Н.* Открытие Хазарии (историко-географический этюд). М., 1966, с. 136.
- ³⁰ *Аль-Джилляни Абд аль-Кадир*. Футух аль-гайб, т. 3. Каир, [б. г.], с. 40.
- ³¹ Философский энциклопедический словарь. М., 1983, с. 376.
- ³² *Ибн Хазм Абу Мухаммед Али*. Аль-фисаль фи-ль-милаль ва-ль-ахва ва-н-нихаль, т. 4, с. 226.
- ³³ *Ибн аль-Араби Мухйи-д-Дин*. Аль-футухат аль-маккия, т. 3. Каир, 1329 X., с. 175.
- ³⁴ Арабская поэзия средних веков, с. 670.
- ³⁵ *Coок M.* Early Muslim Dogma: A Source-critical Study. Cambridge, 1981.
- ³⁶ *Ибн Халликан*. Вафийат аль-ааян ва-анба аз-заман, т. 2. Каир, 1948, с. 25.
- ³⁷ Калила и Димна. М., 1957, с. 52.

- ³⁸ Там же, с. 54.
- ³⁹ Там же, с. 58.
- ⁴⁰ Там же.
- ⁴¹ *Ибн Хазм Абу Мухаммед Али*. Аль-фисаль фи-ль-милалъ ва-ль-ахва ва-н-нихаль, т. 5. Каир, 1321 Х., с. 119.
- ⁴² *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 26, ч. I, с. 23.
- ⁴³ *Ибрахим Т. Рууѳа джадида иля ильм аль-калям аль-ислами*.— Адаб ва-накд, 1984, № 6.
- ⁴⁴ *Ат-Тафтазани*. Шарх аль-макасид, т. I. Стамбул, 1305 Х., с. 53.
- ⁴⁵ *Абд аль-Джаббар*. Аль-мугни фи абваб ахль аль-адль ва-т-тавхид, т. 12. Каир, 1966, с. 123.
- ⁴⁶ *Аль-Газали Абу Хамид*. Мизан аль-амаль. Каир, [б. г.], с. 159.
- ⁴⁷ *Аш-Шахрастани*. Нихаят аль-икдам фи ильм аль-калам. Багдад, [б. г.], с. 40.
- ⁴⁸ Цит. по: *Жузе П.* Мутазилиды. Догматико-историческое исследование в области ислама. Казань, 1899, с. 264—265.
- ⁴⁹ *Ибн Хазм Абу Мухаммед Али*. Аль-фисаль фи-ль-милалъ ва-ль-ахва ва-н-нихаль, т. 4, с. 146.
- ⁵⁰ *Абд аль-Кафи*. Аль-муджаз фи ильм аль-калам, т. 2. Алжир, 1978, с. 146.
- ⁵¹ *Гольдцигер И.* Лекции об исламе. [Б. м.], 1912, с. 97.
- ⁵² *Ибн Таймийа*. Мувафакат сахих аль-манкуль ли-сарих аль-макуль, т. I. Каир, 1951, с. 6—7.
- ⁵³ *Бадави Абд ар-Рахман*. Мин тарих аль-ильхад фи-ль-ислам. [Б. м., б. г.], ст. 80.
- ⁵⁴ Там же, с. 84.
- ⁵⁵ Там же, с. 86.
- ⁵⁶ Там же, с. 87.
- ⁵⁷ Там же, с. 95.
- ⁵⁸ Там же, с. 97.
- ⁵⁹ Там же, с. 93.
- ⁶⁰ Там же, с. 97.
- ⁶¹ Там же, с. 111.
- ⁶² *Носир Хисрав*. Избранное. Сталинабад, 1949, с. 129.
- ⁶³ Там же.
- ⁶⁴ Там же, с. 130.
- ⁶⁵ Там же, с. 131—132.
- ⁶⁶ Там же, с. 133.
- ⁶⁷ Цит. по: Сиасет-намэ. Книга о правлении вазира XI столетия Низам аль-Мулька. М.—Л., 1949, с. 222.
- ⁶⁸ *Аль-Багдади Абд аль-Кахир*. Аль-фарк байна-ль-фирак, с. 281.
- ⁶⁹ Там же, с. 281—282.
- ⁷⁰ *Расайль ихван ас-сафа*, т. 3. Каир, 1928, с. 123, 126.
- ⁷¹ Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв., с. 60.
- ⁷² Там же, с. 59.
- ⁷³ Там же, с. 58.
- ⁷⁴ Там же, с. 59—60.
- ⁷⁵ *Бируни Абурейхан*. Избранные произведения, т. I, с. 107.
- ⁷⁶ Там же, с. 108.
- ⁷⁷ *Бадави Абд ар-Рахман*. Мин тарих аль-ильхад фи-ль-ислам, с. 207.
- ⁷⁸ Там же, с. 211.
- ⁷⁹ Там же, с. 220.
- ⁸⁰ *Ибн Сина*. Китаб ан-наджат. Каир, 1938, с. 303.
- ⁸¹ Там же, с. 304.
- ⁸² *Аль-Фараби*. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973, с. 338—339.
- ⁸³ Цит. по: *Сагадеев А. В.* Ибн Рушд (Аверроэс). М., 1973, с. 178.

⁸⁴ Антология мировой философии в четырех томах, т. 1, ч. 2. М., 1969, с. 730.

⁸⁵ *Ибн Сина*. Книга ан-наджат, с. 251.

⁸⁶ *Аль-Фараби*. Книга аль-фукус. Хайдарабад, 1345 Х., с. 5.

⁸⁷ *Ибн Рушд*. Тахафут ат-тахафут. Бейрут, 1930, с. 339—340.

⁸⁸ Там же, с. 425.

⁸⁹ Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX — XIV вв., с. 516.

⁹⁰ *Ибн Рушд*. Тахафут ат-тахафут, с. 435.

⁹¹ Там же, с. 295.

⁹² Цит. по: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX — XIV вв., с. 334.

⁹³ *Аль-Фараби*. Фусуль мунтазаа. Бейрут, 1971, с. 86.

⁹⁴ Там же, с. 84.

⁹⁵ Там же, с. 86.

⁹⁶ Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX — XIV вв., с. 393.

⁹⁷ См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 346.

2

ВОЛЬНОДУМСТВО В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ



В начале IX в. совершается важное для всей последующей европейской истории событие — образование монархии Карла Великого. Центром империи было королевство франков в Галлии, но Карл сумел объединить под свою власть почти все европейские области Западной Римской империи, присоединив к ним и тогдашнюю Гер-

манию. Правда, империя распалась в середине IX в., но даже это временное образование сыграло значительную роль в истории, ибо был подготовлен новый социокультурный мир. Империя Карла Великого заложила основы западноевропейского католическо-феодалного общества, которое, несмотря на различные коллизии, продолжало развиваться. Карл Великий преобразовывает в Ахене, столице франкской державы, придворную школу для детей короля и высших вельмож, будущих государственных сановников (*Schola Palatina*). Если раньше в школе готовили юношей из высокопоставленных семей к ратным подвигам, то теперь ее задачей стало изучение латинского языка, Библии и «семи свободных искусств». В школу Карл привлек лучших учителей Европы того времени. «Академия Карла Великого,— пишет М. Л. Гаспаров,— стала началом большого культурного движения; к ней сходятся нити всех традиций европейской латинской культуры почти за два столетия»¹.

Культурное развитие Западной Европы прерывается в период междоусобных войн между тремя внуками Карла Великого, но к концу X в. вновь набирает силу.

Традиции Карла Великого продолжил его внук — Карл Лысый. Вновь гремит слава *Schola Palatina*, имена ее воспитанников становятся широко известными во всей Европе. Среди них — Иоанн Скотт Эриугена, а также целый ряд средневековых вольнодумцев, чьи творения шли вразрез с церковной официальной идеологией, противоречили ей.

**Иоанн Скотт
Эриугена**

О жизни Иоанна Скотта Эриугены (Эриугена, Иеругена; ок. 810—877 гг.) почти ничего не известно. Представляется загадочным появление столь глубоко образованного и оригинального мыслителя в IX в., когда философское развитие проявлялось лишь в отдельных отрывочных сентенциях и рассуждениях.

В философском учении Эриугены главным являлся вопрос о соотношении веры и разума. Он был центральным для всего средневековья, и именно он разделял мыслителей на ортодоксов и свободомыслящих.

Онтологической основой соотношения веры и разума было принятое и крайними ортодоксами, и крайними вольнодумцами (поскольку и те и другие были верующими христианами) положение о существовании двух миров — видимого и невидимого, чувственного и сверхчувственного, эмпирического и умозрительного, т. е. земного и божественного. Гносеологически эта проблема выглядела

так: должен ли христианин верить в бога, опираясь на авторитетное мнение апостолов и отцов церкви, или он может постичь божественную сущность с помощью собственного разума? Официальную точку зрения выражали ортодоксы: единственный способ постижения сверхчувственного мира — это вера в бога, в священное писание, в авторитеты, установленные церковью. Однако этой точке зрения противостояла иная, а именно: постижение сверхчувственного мира возможно с помощью разума независимо ни от каких авторитетов.

В книге «О разделении природы», написанной Эриугеной в форме диалога учителя с учеником, учитель говорит: «Итак, пусть никакой авторитет не отпугивает тебя от положений, внушаемых правильным рассмотрением по законам разума». В другом месте: «Мы знаем, что разум первичен по природе, авторитет же — по времени. Ведь хотя природа сотворена тогда же, когда и время, однако авторитет возник не от начала времени и природы. Разум же вместе с природой и временем произошел из первоначала вещей. УЧЕНИК. И этому учит нас разум. Авторитет рождается из истинного разума, но разум никогда не рождается из авторитета. Ведь всякий авторитет, не подтверждаемый истинным разумом, представляется слабым. Но истинный разум, нерушимый и незыблемый благодаря своим собственным силам, не нуждается ни в какой поддержке со стороны авторитета. Притом мне кажется, что сам истинный авторитет есть не что иное, как истина, изысканная силой разума и в записанном виде переданная святыми отцами в назидание потомкам. Или, может быть, ты полагаешь иначе? УЧИТЕЛЬ. Никким образом. Стало быть, для решения подлежащих нам задач следует обращаться прежде всего к разуму и лишь затем к авторитету»². Больше того, по мнению Эриугены, к авторитету приходится обращаться только в том случае, если имеешь дело с полным тупицей, не способным понять доводы разума: «Не было бы нужды и приводить суждения святых отцов — тем паче что большинству они известны, — если бы не возникала насущная необходимость защитить умозаключение против тех, кто ничего не смыслит в умозаключениях и больше доверяет авторитету, нежели разуму»³. Эриугена отдает себе отчет в том, что иные выводы разума заходят слишком далеко: ученик, руководимый учителем, рассуждает о боге и в результате у него получается, что бог не может любить и быть любимым, не может двигать и быть движимым, более того, не может ни быть, ни существовать, но, говорит ученик, «ведь даже

уши тех, кто кажется мудрым, при таких словах целенеют от ужаса. УЧИТЕЛЬ. Не дай запугать себя. Сейчас мы должны следовать разуму»⁴.

В эпоху, когда вера была признана безусловно первичной, подчинение авторитетам беспрекословным, Эриугена смело выступает против подчинения разуму вере, провозглашает гармонию между ними, но фактически требует предоставить именно разуму решать вопросы о бытии и природе бога, человека. Это уже крамола, отсюда совершенно логичен вывод о необходимости научного, а следовательно, критического исследования догм христианства. Из эриугеновского убеждения о гармонии веры и разума вытекало положение о совпадении религии и философии, что также противоречило официальной точке зрения, ибо, согласно церковным установлениям, только религия являлась обладательницей истины. Эриугена же писал: «Но разве рассуждать о философии — это не то же самое, что изъяснять правила истинной религии, посредством которой первую и высшую причину всех вещей — бога — и смиренно почитают, и разумно исследуют? Итак, истинная философия есть истинная религия и, обратно, истинная религия есть истинная философия»⁵.

Эриугена отстаивает права разума и соответственно философии на познание божественной сущности. Однако учение о боге (у него в нем слились мистицизм, гностицизм, неоплатонизм) расходилось со священным писанием. Во-первых, все существующее, в том числе и бога, Эриугена подводит под общее понятие «природа»: «Когда я часто искал и размышлял прилежнее, чем это позволяли мои силы, мне представлялось, что для всех вещей, которые либо доступны восприятию ума, либо превышают его усилия, первейшее и предельное разделение есть разделение на сущее и не-сущее, и для всего этого имеется общее обозначение — по-гречески *physis*, а по-латыни *natura*»⁶. Во-вторых, в результате логических рассуждений Эриугена приходит к выводу о непостижимости бога. Даже самого себя бог не может знать: «Следовательно, бог не знает о себе, что он есть, ибо он не есть никакое «что»; ведь он ни в чем не постижим ни для самого себя, ни для какого бы то ни было разумения»⁷. Приблизиться к пониманию бога может человек, познавая самого себя (здесь особенно четко звучат отголоски античной философии), а также изучая природу, ибо бог «творит самого себя, когда творит вещный мир». Так Эриугена подходит к пантеизму. Только непонимание современниками столь

сложного учения спасло Эриугену от крупных неприятностей при жизни. Однако через 350 лет после смерти Эриугены его основной труд «О разделении природы» был внесен папой Гонорием III в «Индекс запрещенных книг», все списки сочинения должны были быть уничтожены; владельцам книги под угрозой отлучения предписывалось в двухнедельный срок сдать ее епископу.

Проблема свободы воли и предопределения была одной из самых острых проблем в христианстве. Детально и обстоятельно ею в свое время занимался Аврелий Августин. Как совместить свободу воли каждого индивида, а значит, и его ответственность за свои деяния и поступки с божьим предопределением и соответственно с необходимостью искупления? В философии Августина понятие свободы воли центральное, на этом понятии основывается его нравственное и гносеологическое учение. Однако признание свободной воли за человеком исключает необходимость искупления, делает ненужной и бессмысленной смерть Христа, а главное, сводит на нет роль церкви в судьбах людей и народов. Еще одна сторона этой проблемы, чрезвычайно важная для христианства, — оправдание зла, существующего в мире. Если человек свободен в своих поступках, то какова же роль бога? Он всего лишь сторонний наблюдатель? Если же человек не волен в своих поступках, то откуда берется зло? От сатаны? Значит, бог бессилен? От бога? Но это уже кощунство! Вот почему церкви так важно было исключить пантеизм и вещать о неслитности бога с миром — чтобы отмежевать бога от того зла, что творится на земле. Не разбирая подробно учения Августина о предопределении, отметим, что к концу жизни он был вынужден заниматься этой проблемой в условиях борьбы с пелагиевой ересью, учившей о свободе воли человека в ущерб божественной благодати. Августин утверждал, что христианин должен довольствоваться верой в бога, который спасает достойных одним благодатным милосердием своим. В силу каких причин бог осуждает или спасает, познать человеку не дано.

Спор о предопределении и свободе воли обостряется в IX в., и Эриугена принимает активное участие в нем. Повод к вновь разгоревшемуся спору дал монах Годескальк (Готшалк). Годескальк приходит к совершенно однозначному выводу: одни люди предопределены к спасению, другие — к гибели. И никакие — добрые ли, злые ли — поступки людей в посюстороннем мире не имеют значения для их существования в загробном мире. Отсюда следовало, что бог хочет спасения не всех людей,

а только избранных. И даже таинства церковные и обряды, с каким бы рвением они ни исполнялись, не помогут.

После долгих и ожесточенных споров учение Годескалька было осуждено церковью на Майнцском соборе, а сам он отдан в распоряжение архиепископа Хинкмара, в епархии которого Годескальк был посвящен в сан. В 849 г. Хинкмар созывает собор, на котором учение монаха вновь подвергается резкому осуждению. Годескалька признали несправимым еретиком, лишили сана, труды сожгли, а самого заточили в тюрьму, где он и умер в 868 г.

В борьбе с Годескальком Хинкмар поручает трем лицам, одним из которых был Эриугена, опровергнуть воззрения Годескалька. Эриугена написал произведение «О предопределении» в 19 главах. Высказанные автором идеи оказались, однако, настолько оригинальными, что противники Хинкмара поспешили обвинить его в новой ереси, еще более тяжелой, нежели та, с которой он был призван бороться. Эриугена решает проблему свободы воли и предопределения, исходя из полного отрицания зла. Существует, заявил философ, только добро, зло же есть небытие. Следовательно, осуждение зла есть борьба с чем-то нереальным. Адские мучения, по мнению Эриугены, имеют нравственный характер. Нет другого наказания для порока, как угрызения совести.

Беренгарий Турский Вольнодумство западного средневековья проявлялось в учении многих мыслителей. Как правило, это были монахи, занимавшиеся богословием. Логико-философские же размышления их порой заканчивались еретическими умозаключениями. Ярким представителем такого вольнодумства был Беренгарий Турский.

Беренгарий Турский родился около 1010 г. в богатой семье. Получил прекрасное образование под руководством одного из знаменитых ученых того времени — Фульберта Шартрского. Возвратившись затем в свой родной город, Беренгарий стал наставником школы при монастыре св. Мартина. Затем он занял пост архидиакона в Анжере. В это время разгорелся спор об евхаристии, по накалу страстей не уступающий спору о предопределении. Беренгарий вступил в этот спор и стал высказывать мысли, несообразные с официальным богословием. Беренгариева ересь была осуждена на нескольких соборах (первый раз — в 1050 г., последний — в 1079 г.). Беренгарий сидел в тюрьме, отрекся от своего учения, потом взял свое отречение назад как вынужденное, затем вновь отрекся (в 1078 г. коленопреклоненный пред папою Григорием

VII) и умер под покаянием в 1088 г. Только личная симпатия папы спасла его от более жестокой судьбы.

Суть Беренгариевой ереси в следующем: поскольку вид и качество хлеба и вина при причастии не меняются, то и субстанция хлеба и вина не превращается в плоть и кровь Христа. По Беренгарию, вкушение тела и крови Христа есть только духовное. Одним словом, Беренгарий попытался использовать эриугеновский принцип свободного поиска истины с помощью разума, внеся в богословие совершенно чуждый ему рационализм. Беренгарий отказывается признать нечто сверхчувственное, некое чудо, он ищет объяснений в естественных, чуть ли не эмпирических связях природного мира, опираясь при этом на здравый смысл. Сигиберт из Жамблу обвиняет Беренгария в том, что тот «злоупотребляет диалектическими софизмами против простоты апостольской веры». Ланфранк, в письме к которому Беренгарий и высказывал свои мысли, ответил ему: «Оставив святые авторитеты, ты ищешь прибежища в диалектике... я же предпочел бы выслушивать и отвечать на святые авторитеты, а не на диалектические тонкости»⁸.

Ортодоксы сразу усмотрели ту опасность, которая заключалась для религии в свободных рассуждениях, в не скованном никакой догматикой движении человеческой мысли. Петр Дамиани поспешил объявить философию служанкой богословия.

С формально-логической точки зрения учение Беренгария было одной из первых попыток проведения номиналистического взгляда на суть общих понятий — универсалий. Беренгарий не признавал общие понятия за реальные сущности. Реальна субстанция, а не ее понятия. Номинализм и противостоящий ему реализм были одними из кардинальных направлений в средневековой философии. Борьба между ними выявила многих мыслителей, создавших учения, подрывающие основы религиозной идеологии.

Реализм и номинализм В основе реализма и номинализма лежит извечный философский вопрос о природе общих понятий. Поводом для средневековых мыслителей было высказывание Порфирия, комментатора Аристотеля, воспроизведенное Боэцием. Порфирий ставит вопрос о родах и видах, о том, существуют ли они или даны только в уме, если существуют, то телесны ли или бес-телесны и существуют ли отдельно от чувственных вещей или в этих вещах. Итак, средневековые мыслители должны были ответить на вопрос: являются ли общие понятия (универсалии) чем-то реальным (*realia*), т. е. обладают ли они реальным существованием, или они есть только поня-

тие, имя (попеп)? Реалисты утверждали: универсалии суть вещь и универсалии до вещей, номиналисты — универсалии суть имена и универсалии после вещей. Только на первый взгляд конфронтация «номинализм — реализм» кажется схоластической в современном негативном смысле слова. На самом деле она имела принципиальное значение, чем и объясняется страстная ожесточенность и продолжительность спора реалистов и номиналистов.

Ни реализм, ни номинализм не есть бессодержательная, пустая игра слов и ума (хотя и это было). По существу в спорах номиналистов и реалистов создавались и оттачивались не только философские понятия и категории, но и целые философско-мировоззренческие системы, включавшие в себя онтологические и гносеологические построения, соответствовавшие своей эпохе и давшие богатый материал для последующего развития философии. Зачастую эти системы шли вразрез с религиозным учением. И не только номинализм, как близко стоящий к материализму, подрывал основы католицизма, но и реализм, на первый взгляд дававший теоретическое обоснование христианству, нередко вел к пантеизму. К каким еретическим последствиям приводил номинализм, покажем, в частности, на примере Росцеллина.

Росцеллин

Росцеллин (ок. 1050 — ок. 1120 г.) сформулировал положения крайнего номинализма, заявив, что универсалии суть даже не имена, а звук голоса (*vocis flatus*). Реальны же только индивидуумы. Этот тезис заключал в себе явную ересь, ставил под угрозу кардинальные теологические утверждения. Если реально только индивидуальное, то церковь как соборное начало утрачивает права реальности. Более того, если реально исключительно индивидуальное, то в боге реальны только три лица — бог-отец, бог-сын и бог-дух святой, что же касается их общей сущности, соединяющей их в одно божество, то она есть лишь *flatus vocis*.

Росцеллин, особенно настаивающий на последнем пункте, не довольствуется тем, что проповедует свою тритеистическую ересь, а переходит в наступление и обвиняет церковь в ереси. Собор в Компьене (1092 г.) осудил Росцеллина, который вскоре уехал в Англию. Однако он не только не смирился с решением собора, но и в течение многих лет вел борьбу с Ансельмом Кентерберийским (построившим на основах реализма онтологическое доказательство бытия божия). Поскольку Росцеллин не ограничился теоретическими размышлениями, а стал критиковать английское духовное сословие за его образ

жизни, он вызвал в Англии столь сильное недовольство, что вынужден был снова бежать, теперь уже на родину. Здесь Росцеллина подвергли различного рода епитимьям, но не заставили отречься от своего учения.

Абеляр

Абеляр (1079—1142 гг.) был учеником Росцеллина некоторое время, но его привлекла громкая слава Гийома из Шампо, бывшего тогда профессором в Париже, научном центре средневековой Европы. Туда Абеляр и направился. Однако он вскоре разочаровался в системе взглядов своего учителя. В то время широко были распространены собеседования ученых со своими слушателями, и вот однажды Абеляр при полной аудитории вызвал Гийома на спор о природе общих понятий (последний был сторонником крайнего реализма, реальным признавал только общее и утверждал, например, что существует лишь человек как вид, всеобщий человек, все индивидуумы тождественны между собой, отличаются лишь случайными модификациями их общей сущности). Абеляр победил в споре. А спустя некоторое время он сам стал учителем. Лекции Абеляра были столь живы и оригинальны, что слушать его стекались отовсюду: из Англии, Бретани, Нормандии, Фландрии, с Баскских гор, из Пуату, Анжу, из Испании и Германии. Жизнь Абеляра описана им самим («История моих бедствий»). На его долю выпало много страданий. Скитания, осуждения, преследования, гонения — всё испытал Абеляр, великий вольнодумец XII в.

В споре номиналистов и реалистов Абеляр не принял ни той, ни другой стороны. В его полемике против реализма красной нитью проходит обвинение в пантеизме. Номинализм не устраивает Абеляра своими склонностями к сенсуализму. Общие понятия, заявил он, не могут быть ни вещами, как учат реалисты, ни простыми словами, как учат номиналисты. Согласно Абеляру, слова как нечто частное получают общее значение, становясь изречением (*sermo*; в связи с чем учение Абеляра иногда называют сермонизмом). Употребление слов для изречения возможно при помощи понимания (*conceptus*), которое из сравнения восприятий узнает, что может быть по существу высказано. Значимость общих понятий обусловлена тем, что им соответствует равенство или подобие существенных свойств самих вещей. Сходство в вещах, дающее возможность образовывать понятия, Абеляр объясняет тем, что бог создавал мир по первообразам, которые он носил в своем духе. Таким образом, понятия существуют до вещей (в боге), в самих вещах (как равенство существен-

ных признаков) и после вещей (как понятия и изречения, образованные человеческим разумом).

Концептуализм Абельяра явился теоретической основой его учения, идущего вразрез с церковной догмой. Исходя из принципа, что общие понятия реальны в отдельных предметах, обобщением которых они служат, Абельяр стал утверждать следующее. Божество само по себе есть общее понятие, имеющее реальность в троице, где отцом называется бог по всемогуществу своей власти; сыном называется та же божественная сущность по своей мудрости, которую она все познает и всем управляет; святым духом божество называется по благодати благодати, которая спасает всех, несмотря на наши грехи. Не искушенные в логических тонкостях современники Абельяра обвинили его в том, что он неправомерно разъединяет троицу на отдельные свойства; другие его обвиняли в том, что он неправомерно сливает три лица в единую сущность. В одном сходились все — учение Абельяра противоречит церкви. Это учение вызвало недовольство даже среди учеников и поклонников Абельяра. Так, Оттон Фрейзингенский упрекал Абельяра в том, что он, во-первых, перенес свое учение о словах и понятиях на богословие, впал в отвлеченность, во-вторых, и это главное, он стал проповедовать такое толкование природы троицы, согласно которому отдельные лица ее не были наделены всеми свойствами, а каждому приписывалось какое-то одно. Получалось, например, что святой дух лишен всемогущества и мудрости, а сын — благодати.

Идеологические противники Абельяра не ограничились упреками. Начались гонения и преследования, и прежде всего со стороны главного оппонента и злейшего врага Абельяра — Бернарда Клервоского, фанатика, активного деятеля церкви. В бесчисленных письмах-жалобах папе, кардиналам, епископам, магистрам он клеймит Абельяра как страшного еретика и злодея. Все свои недюжинные способности и всю свою неиссякаемую энергию приложил просвещенный аббат, чтобы добиться осуждения учения Абельяра. Красноречие Бернарда было по достоинству оценено современниками, и он получил прозвище *Doctor Mellifluus* (сладкоречивый доктор). В результате — осуждение Абельяра на двух соборах (в 1121 и в 1141 гг.), бесконечные скитания по различным монастырям.

Абельяр вызывал негодование борцов за чистоту веры не только своим учением, но и своей рационалистической методологией. Главным его девизом был «*Nihil credentium nisi prius intellectum*» («Веровать должно лишь такой ис-

тине, которая стала понятна для разума»). Абельяр не признает никакого другого авторитета, кроме разума. Не потому, говорит он, нужно верить, что так сказал бог, а потому, что это доказано разумом. «В любом философском обсуждении, — говорит Абельяр, — авторитет ставится на последнее место или совсем не принимается во внимание, так что вообще стыдятся приводить доказательства, проистекающие от чьего-либо суждения о вещи, т. е. от авторитета»⁹.

Абельяр пытается все исследовать своими силами, оставив в стороне и откровение божие, и высочайшие авторитеты. Больше того, он объявил, что началом всякого познания должны быть сомнение и вопрошание. Однако принцип сомнения в религии ведет к тому, что догматы веры становятся проблемами, которые должны стать предметом исследования человеческого разума. Абельяр создал произведение «Да и нет», в котором критически проанализировал 158 пунктов католического вероучения, противоречащих друг другу. Свою работу он объяснил так: «...даже сами пророки и апостолы не были совсем чужды ошибок...»¹⁰

Абельяр не был атеистом и не разрушал сознательно католическую веру. Но его заслуга заключалась в том, что он отстаивал принцип свободомыслия, считал, что разум должен искать истину собственными силами, а не идти слепо и бездумно по утвержденным путям догматики.

XIII век. XIII век занимает особое место
Рационализм в средневековье. С одной стороны, в связи с накоплением знаний и развитием философских течений, чуждых христианству (Аристотель, арабские и еврейские философы, интерпретирующие Аристотеля в неоплатоновских категориях и дающие образ мира, отличный от традиционного), резко возрастает роль рационалистических и антицерковных учений. С другой стороны, после длительной внутренней борьбы положение церкви несколько стабилизировалось и религиозные деятели сосредоточили свои усилия на борьбе с вольнодумцами, используя не только осуждения на соборах, увещевания и отлучения, но и жесточайшие средства. Однако, несмотря на гонения, инквизицию¹¹, свободная мысль продолжала свое прогрессивное шествие. Ярким свидетельством этого явилось обнародование в конце XIII в. философских тезисов, оспаривающих сотворение мира, божественный промысл, появление первого человека, свободную волю человека, воскресение тела и бессмертие души¹².

Средневековое представление о природе опиралось на ветхозаветное сказание о творении мира из ничего, согласно которому созданная богом природа пришла в жалкое состояние вследствие грехопадения человека. Грехопадение же сделало практически невозможным постижение природы в ее первоизданном виде, именно как образ божий, ибо «чувственно воспринимаемые творения, по утверждению Фомы Аквинского, суть следствия божественной силы, неадекватные своей причине»¹³. Только с помощью истин веры можно снова найти бога в явлениях природы. Кроме того, природа в средние века воспринималась не как самостоятельное явление (пусть когда-то и созданное богом), а лишь как символ божества, как сумма таинственных знаков своего создателя, разгадка которых доступна только верующему христианину (при условии, если он преподанное богом в откровении примет на веру). Отсюда следовало, что природу нужно изучать исключительно ради познания бога, оставившего божественные следы на земле. Цель изучения — познать творца, его замыслы и намерения относительно человека.

XIII век дал блестящих мыслителей, борющихся с католицизмом, создавших учения, которые подвели к отрицанию церкви и христианства. Отдавая дань уважения бесстрашным вольнодумцам того времени, остановимся на творчестве одного из самых ярких представителей инакомыслящих — Роджера Бэкона. Это был мыслитель, задавшийся целью изучить природу. Естественнаучная деятельность Бэкона в корне противоречила средневековому религиозному мировоззрению.

Роджер Бэкон — «ученый». Роджер Бэкон родился около 1214 г. вызывающий удивление». в графстве Соммерсет в Англии.

Критика схоластики Школьные занятия он начал в Оксфорде, где его учителями были Роберт Гроссетест, разносторонний ученый, и Адам Марч, выдающийся математик своего времени. В течение всей жизни Бэкон сохранил глубокое уважение к своим учителям. Однако Париж по-прежнему оставался центром научной мысли, и Бэкон отправился туда продолжать свое образование (ок. 1234 г. он уже пострижен в монахи и вскоре вступает в орден францисканцев). Но Париж разочаровал молодого монаха.

Следует заметить, что схоластика, столько сделавшая для развития свободной мысли, постепенно стала вырождаться. Содержательные диспуты зачастую перерастали в словопрения, и схоластика превращалась в ту самую схоластику, что в наши дни стала именем нарицательным.

Недовольство вызывают у Роджера учения парижских схоластиков, в частности Альберта Великого («аристотелева обезьяна»). Он презирает студентов, которые считают, что Фома Аквинский «знает всё» и что «все вопросы разрешены в его сочинениях». Бэкон возвращается в Оксфорд и приступает к самостоятельному изучению вопросов, интересовавших его.

Научные занятия Роджера чрезвычайно разнообразны. Его интересует действие выпуклых и вогнутых стекол, и он впервые высказывает мысль об устройстве телескопа, микроскопа, изобретает очки для дальнозорких. Опыты с порохом приводят его к убеждению, что порох неocenим в военном деле при осаде и штурме крепостей. Бэкон устанавливает неточность юлианского календаря (по которому каждые 130 лет накапливается один лишний день). Предложенную им реформу решил осуществить лишь папа Григорий XIII в конце XVI в. Бэкон занимается математикой, языкознанием, ставит химические и физические опыты. Но вести свои научные занятия ему приходится в трудных условиях: невежественные монахи смотрели на него как на чародея и приходили в ужас, когда он принимался за свои вычисления и астрономические таблицы. Бэкон получил прозвище Doctor Mirabilis — «ученый, возбуждающий удивление» (с башней, в которой он вел наблюдения за небом и созвездиями, связывались самые невероятные легенды; башня существовала до конца XVIII в.).

Подозрительного монаха власти францисканского ордена держат в Париже, в доме, принадлежащем ордену, как узника, под строгим надзором в течение десяти лет. Ему не разрешают писать. Лишь когда на римский престол вступил бывший папский легат Гвидо Фулькони, знавший труды Бэкона, у последнего появилась надежда на лучшее. Несмотря на присмотр, ему удалось при посредстве одного рыцаря передать письмо папе (принявшему имя Климент IV). В письме Бэкон извещал о своем печальном положении, жаловался на притеснения, которые он терпит, с глубокой тревогой писал об упадке науки. Но, опасаясь могущественного ордена, папа Климент IV не только не содействовал освобождению узника, а просил Бэкона сохранить в строжайшей тайне их переписку.

Но даже простое участие папы ободрило францисканского монаха. Роджер написал и отослал Клименту IV свои произведения: «Большое сочинение» («Opus Majus»), «Меньшее сочинение» («Opus Minus») и «Третье сочинение» («Opus Tertium»). В них он изложил свои

взгляды на положение и значение науки, пути развития научного знания. Продолжая традиции средневекового свободомыслия, Бэкон резко нападает на авторитет. Софистические авторитеты необразованной толпы, говорит Бэкон, так же похожи на истинные, как каменный или нарисованный глаз на настоящий — то же название, но сущность другая. Нужно иметь в виду, что борьба Бэкона против авторитета велась в условиях, когда инквизиция жестоко подавляла всякую самостоятельную мысль.

Бэкон называет четыре причины, заслуживающие высшего порицания, ибо они являются величайшими препятствиями на пути к постижению истины: преклонение перед жалким и недостойным авторитетом; постоянство привычки (к устоявшимся положениям); мнение несведущей толпы; прикрытие собственного невежества показной мудростью¹⁴. Роджер пишет, что и в жизни, и в науках для одного и того же вывода пользуются тремя «наихудшими доводами», которые сильно мешают продвижению науки вперед: это передано нам от предков; это привычно; это общепринято, следовательно, этого должно придерживаться. Бэкон горячо возмущается подобным положением дел в науке.

Однако Бэкон не ограничивается только критикой, он выдвигает собственную позитивную программу: заниматься исследованием различных проблем самостоятельно; в основу исследований положить опыт. Доводов недостаточно, необходим опыт, решительно заявляет он. Бэкон сознает неопределимое значение опыта для изучения природы. «Имеются, — пишет он, — ведь два способа познания, а именно с помощью доказательств и из опыта. Доказательство приводит нас к заключению, но оно не подтверждает и не устраняет сомнения так, чтобы дух успокоился в созерцании истины, если к истине не приведет нас путь опыта. Ведь многие располагают доказательствами относительно предмета познания, но так как не обладают опытом и пренебрегают им, то не избегают зла и не приобретают блага»¹⁵. Так, говорит Бэкон, сколько бы человеку, не выдавшему огня, ни рассказывали про то, что огонь жжет, воспламеняет вещи, он не успокоится, «пока сам не положит руку или воспламеняющуюся вещь в огонь, чтобы на опыте проверить то, чему учат доводы»¹⁶.

Бэкон видит в опыте критерий для отличия истинного знания от незнания, заблуждения, обмана. Именно опыт, пишет Бэкон, помогает разбираться во всех сумасбродствах магов. Следует заметить, что, подчеркивая роль

опыта в познании, Роджер борется на два фронта: с официальной идеологией, опирающейся на символично-религиозное учение о природе и ее познании, и с различными так называемыми магами, шарлатанами и просто проходцами от науки.

Развивая свое учение об опыте, Бэкон приходит к выводу о недостаточности внешнего опыта для познания мира. Человек помимо этого должен обладать «приобретаемым с помощью внешних чувств» внутренним опытом, который включает в себя «внутреннее озарение» и «божественное вдохновение».

Наконец папа Климент IV решился вмешаться в судьбу монаха. В 1267 г. Бэкон был освобожден. Он возвратился в Оксфорд полный надежд. Однако уже в следующем 1268 г. Климент IV скончался, а папа Григорий X относился к Бэкону враждебно. Правда, несколько лет Бэкона не трогали, и он успел написать «Compendium studii philosophiae», где теоретические рассуждения соседствовали с яростными нападками на нравы духовенства, нищенствующих орденов, государей и даже римского двора. «Везде,— пишет Бэкон,— царит полнейшая испорченность, начиная с самого верха. Святой престол стал добычей обмана и лжи... Нравы там развращены... Посмотрите далее на монахов всех орденов без исключения: как сильно отклонились все они от того, чем они должны были бы быть!.. Все духовенство предано гордости, роскоши, жадности... Князья, бароны и рыцари притесняют и грабят одни других, разоряют своих подданных бесконечными войнами и поборами... Никто не заботится о том, что будет и как будет, никто не делает различия между правом и нарушением права,— всякий стремится только к исполнению своих желаний...»¹⁷

Столь сильные и смелые обличения не могли быть оставлены без внимания, во всяком случае об их авторе вспомнили сразу же, когда в 1277 г. парижский епископ Этьен Тампе объявил еретическими и торжественно осудил 200 философских положений, бывших в ходу в университетском преподавании. В числе их были и некоторые положения, принадлежащие Бэкону. В первую очередь были осуждены его астрологические выводы: Бэкон заявил, что возникновение и падение религий зависит от сочетаний небесных тел. В «Третьем сочинении» (кстати, Роджер Бэкон предполагал создать «Opus Principale», Больше, Меньше и Третье сочинения были только подготовительными, но осуществить свой замысел не смог) он писал, что существует ряд главных сект: секта Сатур-

на — египетская, секта Вены — сарацинская, секта Марса — халдейская, секта Меркурия — христианская. Христианская религия, по Бэкону, возникла вследствие противостояния планет Юпитера и Меркурия, противостояние же Луны и Юпитера послужит причиной уничтожения всех религиозных верований, в том числе и христианских. Учение об исторически преходящем характере христианства было, конечно, явлением из ряда вон выходящим и вызвало протест церкви. Бэкон был осужден в 1278 г., заключен в тюрьму, где находился 14 лет. Только в 1292 г. он был освобожден Раймундом Гофреди, сменившим непреклонного, фанатичного Бонавентуру на посту генерала францисканского ордена. Бэкону было 78 лет, но ни нравственные, ни интеллектуальные силы не покинули его. После выхода из тюрьмы он написал новое сочинение «Compendium Theologiae», которое оказалось последним.

**Иоахим
Флорский**

В числе проявлений средневекового свободомыслия — критическое отношение к официальному вероучению и попытки построения новой концепции христианства. Аббат Иоахим, великий пророк XI — XII вв., изображенный Данте в «Раю», принадлежал к первым реформаторам католического вероисповедания. Он долго вел жизнь странника, что в те времена было своеобразной формой протеста против упадка христианской веры, посетил святые места. Вернувшись на родину, вступил в цистерцианский орден, но затем вновь отправился в странствия. Спустя некоторое время его сделали настоятелем им же основанного монастыря св. Иоанна у Фиоре, расположенного в горах Калабрии (почему в некоторых трудах он именуется Иоахимом Калабрийским).

Там он написал «Вечное Евангелие», оказавшее сильное влияние на последующих реформаторов. Суть «Вечного Евангелия» в следующем: Иоахим историю человечества делит на три периода. Первый период — период отца, продолжавшийся с начала мира до Иоанна Крестителя; второй период — период сына — от воплощения сына божия до 1260 г.; третий период — период святого духа, который должен начаться с 1260 г. и стать окончательным периодом в человеческом жизнеустройстве. Последний период Иоахим считает самым важным, ибо, по его мнению, это есть время правильного, глубокого и совершенного понимания писания, что и составляет содержание «Вечного Евангелия», о котором говорится в Апокалипсисе.

Первый и второй периоды в свою очередь делятся на несколько частных эпох, или времен. По мнению Иоахима, самым тяжелым периодом будет время с 1200 по 1260 г. В эти годы явятся предтечи антихриста и будут посланы страшные испытания. Но они будут посланы церкви для ее очищения. В помощь своей церкви господь пошлет монашеский орден, члены которого будут проповедовать истинное Евангелие, и не только словом, но и примером собственной жизни в духе апостолов.

Иоахиты Критическая направленность произведения Иоахима, глубоко осуждающая весь современный ему уклад церковной жизни, не могла не волновать умы. Появляются ученики Иоахима, не только продолжившие учение калабрийского аббата, но и в значительной степени радикализировавшие его. Они заявляли, что «Вечное Евангелие» есть третья, заключительная часть писания и потому важнее, чем Новый завет. Последователи Иоахима утверждали: Ветхий завет подобен коре, Новый — скорлупе, а Вечное Евангелие — ядру. В соответствии с этим христианство без своего завершения в Вечном Евангелии признавалось иоахитами только подготовительным, а потому несовершенным этапом. Таким образом, иоахиты принижали значение Нового завета и, следовательно, роль Христа в мироискуплении. Они высказывали мнение, что церковь до наступления третьего периода не обладает истинными свойствами благодатного общества святого духа и потому не возрождает верующих для новой жизни. Иоахиты утверждали: когда просияет дело Иоахима, именуемое Вечным Евангелием, или Евангелием св. духа, то упразднится евангелие Христа.

Иоахиты от слов стали переходить к делу. Образовались секты, радикальнейшая из которых получила название «фратичелли». Эта секта проповедовала крайние представления о евангельской бедности, отрицала папское единовластие, юрисдикцию епископов, клятву. Церковь жестоко преследовала эту секту. Только за 5—6 лет на кострах было сожжено 115 ее членов. Однако, несмотря на суровые гонения, иоахитство получило широкое распространение в Западной Европе. По существу основные идеи иоахизма, и прежде всего недовольство церковью и клиром и проповедь евангельской простоты, легли в основу многочисленных средневековых ересей.

Антиклерикализм Если богословы-философы, подобно Абельяру, своими построениями подрывали основы миропонимания, выработанного католицизмом, то иоахиты открыли путь для прямой борьбы

с церковью и папизмом. Средневековый антиклерикализм в значительной мере явился следствием того, что церковь, занимаясь мирскими делами, сама обмирщалась. Кроме того, имела место все нарастающая порча нравов клира, постоянно обогащавшегося за счет мирян. Недовольство церковью нарастало. Все более широкое распространение получала идея очищения церкви в духе апостольских времен. И из среды священнослужителей (Арнольд Брешианский), и из среды мирян (Герардо Сегарелли, фра Дольчино и др.) выходили борцы с церковью. Их задача, естественно, определялась контекстом времени, очищением церкви, возрождением и обновлением идей, которым церковь должна служить.

Сегарелли Сегарелли был простым ремесленником из местечка Альцано близ Пармы. Около 1248 г. он приходит в Пармский монастырь и просит настоятеля принять его. Но его не приняли, потому что он показался недостаточно образованным. Сам по себе отказ уже был обиден, но вдвойне горько было Сегарелли слышать такую мотивировку от представителя францисканского ордена, основанного Франциском Ассизским как орден евангельской бедности и простоты. Мечтательный юноша, просиживавший часами в церкви и смотревший на изображения апостолов, одетых в бедные одежды и обутых в простые сандалии, принимает решение стать проповедником покаяния и нищеты.

Вокруг нового проповедника, обращающегося к встречным со словом «Покайся», немало случайных слушателей, но появляются и ученики, проникшиеся идеями учителя. Образовался кружок так называемых апостольских братьев, или апостоликов. Вначале они ставили скромную цель — возродить в чистоте идеал св. Франциска, извращенный представителями его ордена под влиянием папской курии. Однако вскоре к проповеди нищеты они присоединяют острую критику многих сторон церковной жизни, особенно роскошного, сугубо светского образа жизни многих монахов и папской курии.

Преследования апостоликов укрепляют их во мнении, которое мужественно и смело Сегарелли высказал своим судьям на инквизиционном процессе, что римская церковь есть не что иное, как блудница Апокалипсиса, но никак уж не истинная Христова церковь. Апостолики называли свое общество истинной церковью и отказывались признавать власть папы и повиноваться ему. В 1294 г. преследования апостоликов ужесточились. В Пармском округе совершались казни за казнию. Сегарелли был схвачен и брошен

в тюрьму. Судебный процесс закончился вынесением ему смертного приговора. Сегарелли был сожжен на костре.

Дольчино Борьбу с господствующей церковью продолжил Дольчино, преемник и ученик Сегарелли.

В конце 1303 г. после многолетних скитаний, вызванных преследованием со стороны церкви, Дольчино появляется в северном Пьемонте со своими ближайшими последователями. Он пропагандирует идеи Сегарелли, присоединяя к ним собственные критические взгляды в отношении социального устройства общества. Содержание проповедей известно из его посланий, дошедших до нас в письменном виде. Первое относится к августу 1300 г. (месяц спустя после смерти Сегарелли), второе — к декабрю 1300 г. Послания обращены ко всем верным христианам, но в первую очередь к единомышленникам Дольчино.

В первом послании Дольчино утверждает, что его община духовна, следовательно, она должна жить апостольской в собственном смысле этого слова жизнью, в настоящей бедности и вне обязанностей внешнего подчинения. В послании Дольчино высказывает свое враждебное отношение не только к церкви и монашеству, но и к сильным мира сего. Он утверждает, что слугами дьявола являются белое духовенство, купцы и богатые ремесленники, монахи. Из-за враждебных отношений с ними, говорит Дольчино, ему и приходится скрываться.

Проповеди Дольчино завоевывают ему симпатии местных крестьян. С оружием в руках они овладевают городом Гаттинара (конец 1303 г.). Войско Дольчино насчитывает 5 тыс. человек и становится грозной силой для папства. Началась ожесточенная война. Первоначально перевес был на стороне сектантов благодаря их сплоченности и поддержке со стороны местного населения. Но папское войско было усилено. После отчаянных сражений сторонники Дольчино потерпели поражение. Дольчино был взят в плен и 1 июня 1307 г. казнен.

Катары Большинство реформаторов средневековья действовало по существу в рамках господствующего христианского вероучения, ставя своей целью принудить церковь следовать во всем по пути этого учения. Катары (это имя сектанты дали себе сами; в переводе с греческого оно значит «чистый») в еретическом движении Западной Европы занимают особое место. На основе священного писания они в сущности создают новое религиозное учение с соответствующей

щими обрядами. В отличие от монотеизма учение катаров дуалистично: они признают две сущности, вечно борющиеся друг с другом. Это добрый бог, творец невидимых вещей, или высшего мира, и бог тьмы, творец всех видимых вещей, посюстороннего мира.

Христианские таинства катары отрицали и создали свои обряды, которым они придавали значение благодатных действий. Обряд посвящения неофита начинался с того, что совершитель действия с Новым заветом в руках убеждал новообращенного не считать римскую церковь истинной. В силу своего учения катары вступали в конфликт не только с церковью, но и со светскими властями, ибо, утверждая, что весь мир лежит во зле, отвергали принципиально и светскую власть, и светский суд.

Отношение катаров к церкви было крайне враждебным. Они отвергали все церковные обряды, почитание креста и иконопочитание, не признавали католического учения. Не случайно их называли самыми страшными противниками католической церкви (в немецком языке слово «катары» стало синонимом еретика вообще). Они всюду говорили о нравственном падении нравов римской церкви, сравнивали ее с вавилонской блудницей, а папу называли антихристом (в свою очередь католики считали главу катаров «еретическим папой»). Церковь жестоко преследовала катаров, и в конце концов это еретическое движение было разгромлено.

Марсилий Падуанский К концу средневековья критика господствующей церкви и папства возрастает. Среди обличителей церкви особое место занимает Марсилий Падуанский (родился между 1275—1280 гг.— ум. в 1342 г.).

Марсилий Падуанский — итальянский врач, ученый, философ. Учился в Падуе, Орлеане и Париже. В 1312 г. был избран ректором Парижского университета. За критику папства был объявлен «величайшим еретиком» и в 1327 г. заочно приговорен к смертной казни. Именно в Париже Марсилий стал отрицательно относиться к теории папского единовластия. Его произведение «Защитник мира» имело целью развенчать несостоятельные притязания пап на духовное владение миром.

В «Защитнике мира» утверждается, что во всяком государстве самое главное — спокойствие, самое вредное — раздор. Раздор может иметь, говорит Марсилий, множество причин, о чем уже писал Аристотель, однако в наше время появилась еще одна причина — ложное понятие духовенства о своей власти, и в особенности притязания

пап на право судить и наказывать светских лиц. А между тем Христос дал своим ученикам только власть учить, а не принуждать. Нельзя ввести грешника в царствие божие путем насилия, нельзя и карать его за грехи, ибо наказание грешников принадлежит богу и осуществляется в будущей жизни. (Нужно иметь в виду, что эти мысли итальянский ученый высказывает во времена инквизиции.)

Оспаривая власть священников отпускать грехи, Марсилией заявлял, что священник имеет лишь право публично возвещать милость Божию. Он сравнивал священника с привратником, который поставлен открывать и закрывать дверь темницы, но не в силу собственной власти, а в силу судебного приговора. Высшей же инстанцией должна быть по образцу апостольской церкви вся община. Только община или ее представители вправе исключать кого-либо из нее. Право же отлучать от церкви или объявлять интердикт какой-либо стране или какому-либо городу должно принадлежать собору. Задача духовенства — духовно-воспитательные цели, проповедь и исполнение таинств. Отсюда следовало равноправие всех священников, поэтому римский епископ не может требовать большей власти, чем обыкновенный священник. Апостол Петр тоже не имел более высокого авторитета, чем другие апостолы. Только Христос — глава церкви. Самое же главное — ни один священник не может обладать светской властью, напротив, все они, вплоть до римского епископа, должны быть подчинены светской власти (духовенство в средние века не подлежало светскому суду).

Марсилией настолько ограничивает власть церкви, что даже право принимать участие в выборах священников, включая римского епископа, отрешать священников от сана передает светской государственной власти.

Взгляды Марсилией, хотя и подготовленные предыдущими выступлениями против церкви и ее учения, оказались слишком радикальными для того времени. Предоставляя мирянам равноправное с духовенством положение в церкви, Марсилией порывает с традициями средних веков. Идеи Марсилией наметили путь, по которому пошло развитие духовной жизни в государстве и церкви. Реформация XVI в. использовала идеи «Защитника мира».

Народное Изучение проявлений иррелигиозности в народной культуре средних веков началось сравнительно недавно. Это связано отчасти с тем, что историки располагают очень скудным фактическим материалом, на основании которого могло

свободомыслие

бы вестись такое изучение. Как отмечала известная советская исследовательница средневековья Н. А. Сидорова, главная «трудность на пути историка, желающего исследовать народную культуру во Франции и, в частности, культуру крестьянских масс в эпоху раннего средневековья, заключается в отсутствии источников, по которым можно было бы определить объем и характер данной культуры в ее настоящем виде. Народное творчество этой эпохи было устным»¹⁸.

Означает ли сказанное, что средневековая народная культура настолько мало известна, что мы не вправе искать в ней проявлений иррелигиозности? Такое заключение было бы не соответствующим тем (пусть и не очень многочисленным) бесспорным фактам народной иррелигиозности того периода, которые известны, в частности, из материалов инквизиции, учрежденной прежде всего для борьбы с еретичеством. В актах Болонской инквизиции конца XIII — начала XIV в., в многочисленных делах еретиков-катаров обнаруживаются факты, свидетельствующие о народном свободомыслии, которое даже приближается к атеизму.

Таково дело некоего Бонакурсия, приговоренного 1 января 1301 г. к епитимье и штрафу за симпатии к катарской ереси. Согласно показаниям свидетелей, осужденный говорил, что «тот, кто имеет в этом мире деньги и изобилует земным богатством, не нуждается в какой-либо иной благодати божией»¹⁹. Бонакурсию принадлежат и такие слова: «Когда вы видели умершего человека возвращающимся к нам и приносящим какие-либо известия о другой жизни?», которые были истолкованы как явное подтверждение того, что он «не верит ни в какую другую жизнь после настоящей»²⁰.

Не менее определенны свидетельства о монахе Якове Фламенги из монастыря Санта Мариа де Монте Армато. Болонской инквизиции стало известно, что он «отрицает существование иного мира, не исповедуется и не причащается в продолжение 8 лет, никогда не постится... не ходит ни на какие богослужения и на все упреки по этому поводу отвечает насмешками»²¹. Свидетель по этому делу заявил, что, «как кажется, господин Иаков утверждает, что нет другой жизни и другого мира, кроме настоящей жизни в этом мире»²².

Приблизительно таковы же воззрения некоего Угуцио, заинтересовавшего инквизицию, поскольку о нем стало известно, что он отрицает «существование будущей жизни, смеется над теми, кто посещает богослужение и стре-

мится увидеть тело Христово, а в страстную пятницу — крест господень и кто верит и почитает евангелие»²³.

Сравнительно недавно французский медиевист Э. Леруа-Лядюри опубликовал материалы инквизиции, занимавшейся проверкой «правоверия» жителей пиренейской деревни Монтайю, находящейся на границе современных Испании и Франции²⁴. Эти материалы — свидетельство народного свободомыслия эпохи зрелого средневековья. Из них выясняется, насколько широк был диапазон народных воззрений того времени. Некоторые жители Монтайю заявляли даже, что считают мир вечным, не имеющим начала и конца, отвергнув тем самым главный догмат христианства о творении мира богом из ничего.

Ереси средневековья, как и всякое инакомыслие, создавали в умах простого народа (в основном крестьянства) ситуацию своеобразной мыслительной амбивалентности, расшатывали ту монолитность веры, над созданием и укреплением которой трудились католическая иерархия и многочисленные монашеские ордена. Будучи при этом еще и антицерковно ориентированными, ереси служили постоянным стимулятором народного антиклерикализма.

В конце средневековья в процесс расшатывания религиозности среди народа включаются новые факторы — распространение грамотности, что было связано с изобретением книгопечатания, и рост информации об иных (неевропейских) культурах и исповеданиях, обусловленный значительным расширением историко-географического кругозора европейцев в эпоху Великих географических открытий. Понятно, что подобные процессы (сопадавшие по времени с интенсивным разрушением патриархального крестьянского уклада в Западной Европе) должны были существенно повлиять на характер народной религиозности. Благодаря новейшим исследованиям в данной области стало возможным на конкретных примерах проследить, как именно это происходило. Особый интерес среди таких работ представляет книга итальянского историка К. Гинцбурга²⁵, посвященная исследованию мировоззрения народного вольнодумца XVI в. — фриульского (Восточные Альпы) мельника Доменико Сканделлы по прозвищу Меноккьо. В течение всей своей сравнительно долгой жизни Меноккьо (занимавшийся также земледелием, ремеслом, обучением детей грамоте и счету) вел разговоры о религии и вере, вступая в споры и объяснения не только со своими односельчанами, но и с представителями католического клира и инквизиторами,

перед которыми он дважды представал как обвиняемый в «многочисленных и почти противоестественных ересях».

Меноккьо читал как духовную (католическую), так и светскую литературу, из которой он узнавал о существовании разных народов и нехристианских исповеданий. Все это привело к тому, что (как выяснили инквизиторы, записывавшие показания мельника) у Меноккьо сложилась оригинальная мировоззренческая система, сочетающаяся в себе некоторые постулаты христианства с уходящими корнями в глубокую дохристианскую древность мифологическими представлениями народной культуры. Вот образчик верований Меноккьо: «По моему разумению и вере, все было хаосом, то есть земля, воздух, вода и огонь вместе, и из этого стала сбиваться масса, вроде того как делается сыр в молоке, а в нем заводятся черви, здесь же это были ангелы; и святейшая власть возжелала, чтобы так произошли бог и ангелы; вместе с этими ангелами был также и бог, сотворенный из этой массы одновременно с ними, и был он поставлен сеньором с четырьмя капитанами: Люцифером, Михаилом, Гавриилом и Рафаилом. Это Люцифер захотел сделаться сеньором, вроде короля, каковой была власть божья, и за его гордыню господь приказал изгнать его с небес со всеми служащими ему и приближенными; и этот бог создал Адама и Еву и великое множество народа, чтобы заполнить места изгнанных ангелов. А так как это множество не выполняло божьих повелений, то послал он своего сына, которого иудеи схватили, и был он распят...»²⁶

Меноккьо был осужден инквизицией и сожжен почти в одно время с Дж. Бруно.

Нужно сказать еще об одном влиянии на народное мировоззрение средневековья — о влиянии не изжитого полностью язычества, которое не позволяет говорить о полной христианизации общественного сознания того времени. Пережитки язычества так или иначе переплетались с христианской доктриной, так что последняя не господствовала безраздельно. Возникало двоеверие, создававшее в условиях кризисных ситуаций религиозного мировоззрения дополнительные стимулы к дехристианизации средневековой народной культуры и даже порой к открытой иррелигиозности.

Христианская письменная традиция (особенно в той ее части, которая ориентирована на простонародье, — жития святых, покаянные книги — «пенитенциалии», видения²⁷) дает достаточно свидетельств, что те источники иррелигиозности, которые ведут свое происхождение из язы-

ческих времен, на протяжении всего средневековья продолжали оказывать воздействие на всю народную культуру, не позволяя ей стать полностью христианской.

* * *

¹ Памятники средневековой латинской литературы IV—IX веков. М., 1970, с. 227.

² Цит. по: Антология мировой философии в четырех томах, т. 1, ч. 2, с. 788.

³ Там же, с. 788—789.

⁴ Там же, с. 791.

⁵ Там же, с. 789.

⁶ Там же, с. 790.

⁷ Там же, с. 793.

⁸ Цит. по: Памятники средневековой латинской литературы X—XII веков. М., 1972, с. 34—35.

⁹ Антология мировой философии, т. 1, ч. 2, с. 805.

¹⁰ Там же, с. 807.

¹¹ См.: Григулевич И. Р. История инквизиции. М., 1970.

¹² См.: Лей Г. Очерк истории средневекового материализма. М., 1962, с. 319—361.

¹³ Антология мировой философии, т. 1, ч. 2, с. 835.

¹⁴ См. там же, с. 862—863.

¹⁵ Там же, с. 872—873.

¹⁶ Там же, с. 873.

¹⁷ Цит. по: Книга для чтения по истории средних веков, вып. 4. М., 1914, с. 385—386.

¹⁸ Сидорова Н. А. Зарождение городской культуры во Франции (конец XI—первая половина XII столетия).— Средние века. Сборник, вып. III. М., 1951, с. 152.

¹⁹ Цит. по: Флоровская К. В. Акты Болонской инквизиции.— Историческое обозрение. Сборник, т. XIX. СПб., 1914, с. 86—87.

²⁰ Там же, с. 87.

²¹ Там же, с. 89.

²² Там же, с. 87.

²³ Там же.

²⁴ Le Roy Ladurie E. Montaillu, village occitan de 1294 à 1324. Paris, 1975.

²⁵ Ginzburg C. Il formaggio e i vermi: Il cosmo di un mugnaio del' 500. Torino, 1976.

²⁶ Там же, с. 8—9 (перевод Л. М. Баткина).

²⁷ См.: Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.

РУССКИЕ СРЕДНЕВЕКОВЫЕ ВОЛЬНОДУМЦЫ



Ранние вольнодумцы

Вольнодумство в средние века развивалось в двух социальных плоскостях: во-первых, в народных массах деревни и особенно города, а во-вторых, в социальных верхах. В последнем случае оно проявлялось в противопоставлении светского начала церковному. Так, в XII в. возник спор «о мясоедении», сущность которого состоит в следующем: с древних языческих времен на некоторых празднествах (зимняя солнечная фаза, совпадающая с христианским рождеством, весенняя фаза — масленица) ритуал требовал мясной пищи (рождественский окорок, «васильевский» — новогодний — поросенок и т. п.). Эти старинные языческие пиры, трансформировавшиеся в православные праздники, могли совпасть с «постными днями» (среда и пятница), в которые церковниками запрещалось принятие мясной пищи. Древний обычай столкнулся с показным аскетизмом, и княжеско-дружинные круги выступили против церковников. Современники поговаривали даже о том, что якобы война Андрея Боголюбского с Киевом в 1169 г. была вызвана спорами «о мясоедении» с игуменом Киево-Печерского монастыря.

Другим примером боярского свободомыслия является

Киевская летопись второй половины XII в., резко отличающаяся от других произведений этого жанра, написанных монахами. В летописи (условно ее автором можно считать киевского тысяцкого Петра Бориславича) речь идет о дипломатических и военных делах и совершенно отсутствует церковная риторика, церковные даты и самое главное — нет никакого намека на провиденциализм (божественное предопределение), которым пронизаны все летописи той эпохи. Причины событий Петр Бориславич ищет не в воле бога, а в реальной исторической ситуации.

Смелым вольнодумцем был и автор «Слова о полку Игореве». Летописный рассказ о походе 1185 г. полон церковной риторикой и дешевых сентенций. Летописец даже вложил в уста Игоря многословную речь, будто бы произнесенную им в тот момент, когда половцы вязали его на поле битвы как пленника. Вымышленная покаянная речь князя переполнена церковной фразеологией и основана на принципе провиденциализма.

«Слово о полку Игореве», написанное человеком, принадлежащим к боярским военным кругам Киева, совершенно не применяет религиозной терминологии: слово «бог» в речи автора употреблено только один раз, и то мимоходом. Ни начало похода, ни тяжкая битва, ни горечь поражения, ни обращение Святослава к князьям, ни воспоминания о прежних усобицах — ничто не вызвало в поэме обращения к богу.

Две упомянутые в ней церкви (София Полоцкая и Пирогошья на киевском Подоле) даны только как топографические ориентиры. Герои «Слова» ни в каких ситуациях не осеняли себя крестом. Иначе относился автор к языческой романтике. Предвосхищая мыслителей Ренессанса, писавших о Зевсе и Юпитере, Афродите и Венере, Артемиде и Диане, автор «Слова» широко пользуется именами славянских языческих богов, то вплетая их в комплекс природных сил (ветры — внуки Стрибога, Хорс — бегущее по небу солнце и т. п.), то обозначая русского князя как потомка царя-солнца Дажбога. Происхождение своего предшественника — поэта Бояна он ведет от бога Велеса, тем самым и себя как бы причисляя к «Велесовым внукам», к древним сказителям языческих мифов и эпических сказаний. Нужно было быть очень смелым, чтобы в столице Руси на суд князей и епископов представить такую дерзновенную, с точки зрения церковников, поэму. Недаром до людей науки дошла только единственная рукопись этого великолепно-го произведения!

Опровергая легенды о необычайной религиозности людей средневековья, один из авторов XII в. в специальном поучении писал, что церкви пустуют, что духовенству не удастся привлечь русских горожан на богослужение в церкви, тогда как на полуязыческие карнавалы они идут весьма охотно:

Если какой-нибудь плясун, или музыкант, или комедиант позовут на игрище, на сборище языческое, то все туда радостно устремляются и проводят там, развлекаясь, целый день.

Если же позовут в церковь, то мы позевываем, чешемся, сонно потягиваемся и отвечаем: «Дождливо, холодно...» — или еще чем-либо отговариваемся.

На игрищах нет ни крыши, ни защиты от ветра, но нередко и дождь идет, дует ветер, метет метель, но мы ко всему этому относимся весело, увлекаясь зрелищем, гибельным для наших душ.

А в церкви и крыша есть, и приятный воздух, но туда люди не хотят идти.

В церковных зданиях горожане далеко не всегда вели себя благолепно и богобоязненно — все стены древних храмов исписаны поверх фресок уже в XI — XIII вв. Несмотря на прямое запрещение в церковном уставе «резать на стенах», горожане выцарапывали свои имена, излагали свои просьбы, записывали события, а иной раз даже писали купчие грамоты.

В алтарной части Софийского собора в Киеве, где толкались юные певчие и служки, помогавшие священникам, сохранились такие надписи: «Дай мою козу [пюпитр]», «Кузьма-поросья!» — или набор непристойных надписей и стихотворных эпиграмм.

Чем больше ширилась власть церкви, ее богатства и земельные владения (особенно монастырские), тем сильнее проявлялись все отрицательные черты духовенства и разительнее выступал контраст между евангельскими нравочениями и реальным бытом священнослужителей и монахов, бравших взятки и поборы, пьянствовавших и развратничавших.

Интереснейшие сведения об обличении «лихих пастырей» дает нам житие Авраамия Смоленского, говорящее о событиях начала XIII в. Оставаясь сам в составе духовенства, Авраамий энергично и смело обличал пороки этого сословия, особенно нападал на монашество. Начало его деятельности падает на 1197—1213 гг. Тогда Авраамий был священником Селищенского монастыря под Смоленском. К нему в монастырь «мнози от града приходят и учением духовным его множатся». Молодой свя-

щенник, не довольствуясь беседами в монастыре, начал проповедовать в Смоленске, следуя примеру своего любимого автора — Иоанна Златоуста: «Да не учитель далече града будеть. Оттоле выиде в град, уча и наказуя...»¹

Первые же проповеди Авраамия настроили враждебно к нему смоленское духовенство. Попы и монахи выступили против него, чинили ему всякие препятствия, приходили даже в Селищенский монастырь, «потязати и укорити», но бывали посрамлены в спорах и «со студом отхожааху».

Смоленск стал ареной ожесточенной идеологической борьбы. На одной стороне было многочисленное белое и черное духовенство города (в Смоленске насчитывалось несколько десятков церквей и монастырей), а на другой — молодой талантливый проповедник, который, по словам его врагов игуменов, «уже весь град к себе обратил есть».

Публичная проповедь в Смоленске была скоро запрещена Авраамию попами и черноризцами, «спиру творящими» и «крамолы на нь въздвизающими в граде и везде».

Очевидно, проповедь Авраамия носила особенный, необычный характер, опасный для церковников, потому что вскоре на него ополчился и его игумен, постригий и воспитавший его, Игумен Селищенского богородичного монастыря «много озлобления на нь возложи», запретил ему поучать и «отлучи» его. Последнее надо понимать, видимо, не в смысле отлучения от церкви, интердикта, а отрешения от проповедничества: «Аз за тя отвещаю у бога. Ты же престани уча».

Авраамию пришлось перейти в другой монастырь.

Проповедническая деятельность Авраамия развернулась на новом месте особенно полно. Монастырь «Честного Креста» находился вне городских стен, вдали от епископской резиденции и наиболее богатых монастырей. «И ту начаша боле приходити и учение его множайшее быти».

Авраамий выходил из рамок обычной церковной службы, он устраивал чтение книг и давал свои пояснения читаемому: «Бе бо блаженный хитр... не токмо почитати, но протолковати». Обладая блестящей памятью, проповедник знакомил слушателей с различными сочинениями, используя, очевидно, для этого и церковную кафедру, и беседы с «притекающими на утешение». Его слово было обращено к разным социальным слоям, включая и подневольное, феодально зависимое население княжества: «Николи же умлькнуща уста его к всем — к малым же и к великим, рабом же и свободным и рукодельным».

Очевидно, успешная и широкая проповедь Авраамия, книжника, оратора и художника, представляла опасность для церкви, потому что и в новом монастыре над ним нависла беда.

В то время как одни в Смоленске восторженно называли Авраамия пророком, другие посылали доносы на него епископу, хулили его учение и называли еретиком. В вину ему ставилось преклонение перед какой-то опасной апокрифической литературой: «Глубинные книги почитаеть». Попы выкрикивали: «Уже наши дети вся обратил есть». Здесь под «детьми» следует понимать их прихожан, паству.

Смоленск стал свидетелем нового, небывалого по размаху движения всех церковников против проповедника из «Честного Креста», который был «яко птица ят руками» и приведен на епископский двор: «Събраша же ся вси от мала до велика весь град на нь». «Инии глаголють: «Заточити!», а инии — «К стене ту пригвоздити и зажещи!», а друзии — «Потопити!» и проведше въ сквозе град.

Всем же собравшимся во двор владычень, игуменом же и попом и черньцем, князем и бояром, диаconi и вси церьковници, внегода послаша по блаженного, уже всем собравшимся.

Посланные же слугы емше, яко злодея влачяху; овин ругахуся ему, инии же насмхахуся ему и бесчинная слова кыдающе».

Событие взволновало весь город: «По торгу и по улицам — везде полна народа и мужи же, глаголю, и жены, и дети...»

В судьбе опасного еретика принял участие князь: «Кназю бо и властелем умягъчи бог сердце; игуменом же и ереом — аще бы мощно, жива его пожрети».

Князь и вельможи предостерегали епископа от «беззаконного убийства» и расценили обвинения, воздвигнутые игуменами против Авраамия, как клевету. Суд продолжался два дня. Приговор был далек от желания игуменов, «яко волом рыкающим» утопить, сжечь или «жива пожрети» Авраамия. Его вернули в Селищенский монастырь, лишили права литургии, а по всем дорогам, ведущим в Смоленск, были поставлены мечники (очевидно, владычные), не пропускавшие никого к опальному проповеднику. Пытавшиеся проникнуть к Авраамию его сторонники «разграблены быша».

В истории средневековых ересей нередко наблюдается сочувствие светской власти тем еретикам, которые выступали лишь с антиклерикальными или антимонашескими

лозунгами, без радикальных программ социальных преобразований. Очевидно, именно такова и была проповедническая деятельность Авраамия, привлекшего на свою сторону народные массы и боярско-княжеские круги, но озлобившего прежде всего верхи монашества — игуменов.

Перу Ефрема, ученика Авраамия, кроме его жития принадлежит и «Похвала», где в перечислении разных разрядов людей (от апостолов до нищих) упоминаются убогие и просители, претерпевшие голод, наготу и холод, многие напасти на море и на суше, «озлобления и прогнани и разграблени бес правды от велмож и от судьи неправедных...».

Здесь эти социальные мотивы поданы в смягченной форме, так как предполагается, что «си вся приаша и претерпеша с похвалением». Такие робкие демагогические выпады не могли быть причиной гонений на Авраамия и его учеников.

Не могло вызвать всеобщего возмущения и невинное увлечение одной из тем эсхатологического цикла: «Блаженный Авраамий часто себе поминая, како истяжутъ душу пришедшей ангели и како испытание на въздусе от бесовских мытарев...» На эту тему, в пояснение словам, Авраамий даже написал (или заказал) икону.

С именем Авраамия связано специальное «Слово о небесных силах и чего ради создан бысть человек и о исходе души». Половина «Слова» посвящена загробной судьбе душ праведных и грешных. Все это основано на вполне каноническом житии Василия Нового.

Ключом к идеологии Авраамия и его сторонников должны быть отреченные («глубинные») книги, в чтении и почитании которых обвиняли его на суде.

Из книг, близких к «глубинным», в житии названа лишь одна — «Златая Чепь», оттуда Ефрем, ученик Авраамия, черпал оправдания своего учителя.

Поучения, подобранные в «Златой Чепи», адресованы простым людям, мирянам, «всем христианам», как и молитва Авраамия. Они обращены не только к социальным низам (которым высказывается сочувствие), но и к воинам, едущим на рать с князем. Одно из слов в сборнике делит человеческое общение с богом на два вида: каждый может молиться о себе в своем доме, «идеже не видить никтоже, не слышитъ, но токмо един бог»; клетъ в своем доме именуется «малой церковью». Наряду с этим существует и молитва в храме, в «великой церкви» — она идет за князя и всех христиан.

Видное место в «Златой Чепи» и «Измарагде» зани-

мают осуждения монахов и духовенства. «Не спасут нас черные ризы, ни белые осудят...» Особенно интересно «Слово о лжеучителях» в «Измарагде»: «Мнози пастуси наимают наймиты паствити скот и сами пьют или да спят... упиваются неправедным събранием и, потакови деюще властелем, не хотят учити, ловяще у них чяши или некоево взятыа.

Того ради простейшим учением учат, а дивное таят...»

Духовенство, потакающее за дары или за чашу вина неправедным судьям, пьянствующее, ограничивающееся примитивной формой поучений, приравнено к волкам у стада. «Лихие пастухи» названы лжеучителями.

«Златая Чепь» содержит те же резкие обличения: «Мнози бо в пустынях и в горах (т. е. отшельники, монахи.— Б. Р.) мысляще мирская — погибоша и мнози в градах с женами и детими живуще — спасошася».

Если Авраамий Смоленский просто читал «притекающим к нему» смолянам это место из имевшейся в его библиотеке «Златой Чепи» (даже без «протокования»), то этого было достаточно для того, чтобы игумены монастырей стали его врагами. Но он, как известно, и комментировал читаемое. Попы-лихоимцы приравниваются к языческому жрецам и награждаются неместными определениями: «Блудници лихоимьци — си суть свинии пастуси...» Беря в свидетели самого бога, составители «Златой Чепи» особо выделили в рукописи то «протокование», которое касается плохих попов:

«И сам рече господь: мнози пастуси просмрадиша виноград мой...»

Пастуси суть попове и книжници, а виноград — вера... и погибають (человеци) лихими пастуси и учителя безумными...»

В злобном хоре тех, кто предлагал убить, утопить, распять и сжечь живым Авраамия, на первом месте были игумены, а на втором — ери — попы, у которых тоже были основания ненавидеть этого почитателя книги Глубины — «Златой Чепи».

Незадолго до нашествия Батыя во Владимиро-Суздальской земле был произведен суд над богатым ростовским епископом Кириллом. «Бяшетъ бо Кирил богат зело кунами и селы и всем товаром и книгами...» В 1229 г. князь Ярослав, сын Всеволода Большое Гнездо, судил Кирилла и «в един день... все богатство отьяся от него...».

Князю примерно в это же время некий вольнодумец, подражавший Даниилу Заточнику (конец XII в.), писал

«Моление» с просьбой о поддержке. Среди интересных суждений о холопах, о боярах, о княжеской власти там есть смелое обличение современным автором русского монашества: «Мнози об отшедше мира сего во иноческа и паки возвращаются на мирское житие, аки пес на своя блевотины... обидят села и домы славных мира сего, яко пси ласкосердии. ...Ангельский имея на себе образ, а блядной нрав; святительский имея на себе сан, а обычаем похабен».

Стригольники

В городских движениях средневековой Европы тесно переплетались борьба горожан с феодалами, классовая борьба черных, «тощих» людей с «жирными» и шедшие из разных слоев города выступления против обмирщенной церкви и офеодалившихся монастырей. На русской почве антицерковные движения прослеживаются полнее всего на примере Новгорода и Пскова, где на протяжении многих десятилетий церковники отбивались от нападков так называемых стригольников. В Новгороде казнили главарей этого движения, но вплоть до 1427 г. епископы и митрополиты писали поучения, направленные против еретиков.

Движением стригольников исследователи занимались давно, с конца XVIII в., и к настоящему времени оно изучено на основе враждебной ему церковной литературы достаточно полно. К сожалению, новейшие исследователи вопроса (Н. А. Казакова и А. И. Клибанов) ограничились стригольническим движением только тем временем, когда начались преследования его участников. А между тем еще 40 лет назад А. Д. Седельников и Н. П. Попов установили, что в круг чтения русских людей уже в начале XIII в. входили такие сочинения и сборники, в которых содержалось большое количество стригольнических нападок на духовенство, погрязшее в нечистоплотных денежных делах.

К 1272—1312 гг. относится знаменитое «Слово о лживых учителях», которое можно (вслед за Н. П. Поповым) считать одним из первых стригольнических произведений.

В начале XIV в. «явися в Новеграде еретик, протопол новгородский, к нему же присташа мнозии от причта церковна и мирян... и святой ангельский монашеский чин ругаху... И мнозии, от инок изшедше, оженяхуся»². В 1326 г. «се ин еретик явися, туждая церкви христовы». В 1336 г. новгородский архиепископ Василий в сочиненной им молитве обращается к богородице: «А иже на церковь свою вступят — тех... посрами и... погуби их!» По поводу Ивана Калиты сказано под 1339 г., что он прекратил

«безбожные ереси». Новгородский архиепископ Моисей задолго до казни стригольников, в 1352—1359 гг., «подвизаясь... противу стригольников». Едва ли следует сомневаться в том, что это движение началось не в 70-х годах XIV в., когда к ним уже применяли самые крайние меры, а значительно раньше.

Сущность учения стригольников достаточно выяснена исследователями: они отрицали необходимость посредников между богом и людьми, т. е. не признавали всю церковную организацию и духовенство («ликих пастухов»), отрицали весь исповедальный комплекс в его церковной форме (исповедь священнику, покаяние, отпущение грехов и причастие). Храму как месту молитвы они противопоставляли «ширины градные» и молитвы под открытым небом или в «малой церкви» — в своем доме, в моленной. Исповедь признавалась только как открытие своих грехов земле, а не духовенству. Стригольники последовательно отвергали все виды доходов «черезу работних попов»: взятки за получение прихода или епархии, требы, вклады «на помины души» и продовольственные «отклады» при совершении народных языческих обрядов. Отвергнув корыстолюбивое духовенство, стригольники признавали за каждым человеком, чистым верой и достаточно образованным, право учить других. Даже враги считали, что стригольники — «постницы, молебницы, книжницы», живущие «чистым житием», они «сами ся поставляют учителя народа». Уже из перечня стригольнических тезисов ясно, что посадские люди Новгорода и Пскова (а может быть, и Смоленска) замахнулись на самую устойчивую часть феодального общества — на церковь, сохранившую свои богатства и в условиях монголо-татарского ига. Учение стригольников освобождало человека от обязательности официальных, узаконенных обрядов и превращало его религиозные взгляды в частное, личное дело каждого. В этом заключалась гуманистическая черта нового мировоззрения.

В отличие от западноевропейских богомилов стригольники не отрицали ни икон, ни крестов. Первое упоминание об иконоборческих идеях относится к 1385—1389 гг. (житие Иакова Ростовского), но оно в источнике не связано с движением стригольников. Указанное обстоятельство дает право на поиск стригольнических элементов не только в полемической и афористической литературе, как это делали А. Д. Седельников и Н. П. Попов, но и в сфере таких реалий, как кресты, иконы, книги.

На окраинах Новгорода найдены большие каменные

кресты с тщательно вырезанными выпуклыми надписями, призывающими помиловать раба божьего, дать ему здравие и отпустить ему все его прегрешения. Самое интересное в том, что имя раба божьего не указано, а для него оставлено в центре креста свободное место. Врытые в землю покаянные кресты, очевидно, заменяли исповедь в церкви и предназначались последовательно для многих лиц: достаточно было написать имя на кресте (например, углем) и вся надпись становилась обращением непосредственно к богу от имени очередного кающегося в грехах. Связь крестов второй половины XIV в. с одним из важных тезисов стригольничества об отказе от церковной исповеди едва ли подлежит сомнению.

Ключом к анализу новгородского искусства эпохи стригольничества является знаменитый Людогощинский крест 1359 г., изготовленный, как удалось установить по тайнописи, скульптором Яковом Федосовым. Огромный деревянный крест в виде мифического «древа жизни», весь покрытый растительным орнаментом, предназначался для городского «распутия» или «ширины градной». Надпись на нем в полном согласии с учением стригольников утверждает, что молиться можно «на всяком месте чистым сердцем». Поставлен он был уличанами Людогощей улицы, и воля народа охранила его от превратностей судьбы. Впрочем, стригольническая тенденция была полностью прикрыта здесь внешней ортодоксальностью: тезис о молитве на всяком месте по существу был оправданием отказа от церкви, но он восходил к апостолу Павлу; все 18 барельефов креста были если и не вполне каноничны (многие сюжеты основаны на апокрифах), то и не выходили за рамки общепризнанной литературы, но подбор сюжетов оказывается явно тенденциозным, и тенденция эта — стригольническая.

Во-первых, на кресте изображены те христианские святые, которым, по легендам, удалось беседовать с богом без посредников (Илья в пустыне, Герасим и лев, Симеон-столпник); во-вторых, подчеркнута идея нестяжательства, безвозмездности, так ярко проявившаяся в борьбе стригольников с духовенством, поставленным «на мзде» (врачи-бессребреники Кузьма и Демьян). В. Л. Янин связывает с этой идеей ковчежец кузнеца Самуила, покрытый изображениями безвозмездных целителей. В-третьих, барельефы Якова Федосова широко развивают тему активной борьбы со злом: Георгий, поражающий змея, Самсон, раздирающий льва, пешие и конные святые-воины и два барельефа, посвященные Федору Тирону, воюющему со

змеем ради освобождения плененного змеем народа. По апокрифическим сказаниям, Федору помогала «мать сыра земля», олицетворенная здесь в виде дерева, что сближает этот самый крупный барельеф со стригольническим культом земли. Известный демократизм и некоторое «заземление» образа Иисуса Христа проявились в своеобразном «сидячем деисусе»; традиционное христианское моление, где по сторонам Иисуса изображались стоящие фигуры, здесь показано иначе: богородица и Иоанн Предтеча по сторонам центральной фигуры сидят на красивых стульях с высокими резными спинками. Подбор сюжетов на кресте 1359 г. как бы излагает в наглядной форме религиозно-общественное кредо стригольников: уход из церкви, непосредственное обращение к богу («от земля к воздуху зряще, бога отца себе нарицающе»), культ земли и призыв к борьбе со злом.

Существование в Новгороде и Пскове двух расходящихся религиозных концепций заставляет пересмотреть заново весь известный фонд религиозного искусства XIII — XV вв. И едва только мы подойдем к этому довольно значительному фонду, учитывая как ортодоксальную церковную концепцию (поддерживаемую высшим духовенством и боярством), так и стригольническую, более демократическую, суровую, сразу увидим, что новгородско-псковская иконопись довольно четко распадается на две различные группы. Возглавляют их две иконы конца XIII в. Икона «Никола Липный» написана мастером Олексой Петровым в 1294 г. для боярина Николая Васильевича в церковь, только что построенную архиепископом Климентом. Избыточная декоративность, красивость, многообразие орнаментальных деталей, изысканность жестов, роскошь одежд, яркая колоритность и обилие золота — все это превращает Николу в богатого и вельможного князя церкви. К тому же времени относится икона Иоанна Лествичника с Георгием и Власием: на тяжелом и суровом красном фоне возвышается огромная простая, как идол, фигура «Евана» (который, по легенде, поднялся по лестнице на небо, к богу), вдвое превышающая соседние; одежда Иоанна скромна, жест сдержан; на темном фоне мантии выделяется лишь одно яркое пятно — книга в драгоценном переплете. Георгий с мечом и благой пастырь Власий подкрепляют стригольническую тему, но главной в этом произведении искусства остается гигантская фигура «Евана» — человека, привлекавшего к себе внимание самого бога.

К средневековой живописи необходимо подходить

прежде всего как к проявлению общественной мысли со всей ее сложностью и противоборством. В данном случае иконы «Никола Липный» и «Еван» дают два полюса новгородского искусства конца XIII в., когда появилось стригольническое «Слово о лживых учителях». И каждое из этих направлений получило продолжение в XIV—XV вв., в период расцвета стригольничества. На таком же красном фоне, как «Еван», и столь же просто написаны иконы Георгия и несколько икон Ильи XIII—XIV вв. Георгий показан не только как апокрифический победитель зла-змия, но и как человек, претерпевший за свое правдолюбие жестокие казни. Интерес к пророку Илье в XIV в. объяснялся не только тем, что бог беседовал с ним в пустыне, а потом взял его живым на небо (последнюю тему охотнее разрабатывали официальные художники XV—XVI вв.), но и тем, что Илья боролся с языческим жречеством и заколол 300 жрецов. На одной из икон Ильи изображен вслушивающимся в голос бога, а на видном месте, в центре нижнего ряда клейм, показана расправа Ильи со жрецами. Если средневековый художник хотел выразить мысль о необходимости борьбы с современными ему духовенством, то лучшего сюжета не было; современный ему зритель легко разгадывал эзопов язык таких иносказаний.

Ряд икон посвящен Фролу и Лавру, Власию, Спиридону, Модесту и др. Обычно они расцениваются как изображения покровителей коневодства, но напрашивается совершенно иное объяснение: в противовес «лихим пастухам», «лживым учителям», обличенным в стригольнической литературе, здесь выдвигается принцип благих пастырей, умело пасших свои стада. Почитатели евангелия, стригольники должны были выразить это и в иконописи; действительно, у них имелись такие иконы, как «Земная жизнь Христа», а противоположный, официальный лагерь отдает предпочтение таким торжественным, «двунадесятым» сюжетам, как преобразование и вознесение. Народные апокрифы привели к созданию икон «Сшествие во ад», где воскресший Христос выводит из ада Адама и Еву, прощая им их первородный грех; здесь снова в примитивной форме проявляется внимание к человеку и человеческому. Церковь же предпочитала канонический сюжет воскресения.

Стригольническая склонность к отрицанию, сомнению, вдумчивости сказалась в появлении таких произведений, как икона Фомы, сомневавшегося в бессмертии Иисуса, и великолепная икона Гавриила, изображенного не в ка-

честве небесного архангела, а в виде простого человека с высоким умным лбом, с внимательным взглядом; крылья хотя и нарисованы, но они настолько обособлены от самой фигуры, что производят впечатление каких-то коричневых и зеленых горok заднего плана. Гавриил и Фома в упомянутых иконах даны не в традиционных композициях, а изолированно, как частные лица. Икону Фомы Неверующего с ранними идолообразными иконами объединяет красный фон.

Самой выразительной иконой стригольнического толка можно считать замеченную еще А. И. Некрасовым псковскую икону второй половины XIV в.—«Собор богоматери». Действие ее происходит на огромной, заросшей зеленой травой горе; престол богоматери стоит на земле, по сторонам его — две аллегорические фигуры Пустыни и Земли. Земля в виде полуобнаженной женщины с праздничным венком в руке. На горе и на переднем плане показаны группы благих пастырей, читающих, поющих и прославляющих богородицу. К ортодоксальному направлению можно отнести иконы или содержащие иные сюжеты («Борис и Глеб», «Страшный суд», «Чудо в Хонех» — о наказании крестьян, враждующих с монастырем, «Отечество», направленное, по мысли В. Н. Лазарева, против еретиков-антитринитариев, и др.), или же дающие иную трактовку тех же сюжетов («Восхождение Ильи», «Воскресение», «Рождество», «Покров», где богородица подчеркнута вознесена над землей «на воздухе»; сложная, пышная композиция «О тебе радуется»).

Идеологическая борьба шла в живописи с тем же напряжением, что и в полемической литературе. Церковные сюжеты были выражением тех или иных течений общественной мысли, и поэтому после соответствующей расшифровки они становятся драгоценным историческим источником, освещающим оппозиционное движение не извне, не со стороны официальной церкви, а изнутри стригольнического движения.

В числе стригольников были представители низшего белого духовенства (дьякон Никита); Авраамий Смоленский удержал за собой полуеретический монастырь. Не исключена возможность, что церковь в пригородном селе Волотове под Новгородом во времена архиепископа Алексея, благоволившего к еретикам, могла принадлежать общине стригольников. Роспись Успенской церкви в Волотове 1363 г., выполненная русским мастером-новгородцем (В. Н. Лазарев), необычна по своим сюжетам. Особенно интересна фреска, изображающая пир в бога-

том монастыре, игумен которого приказал прогнать Иисуса Христа, стучавшегося в ворота в одежде нищего. Со стригольническим отказом от заупокойных панихид и вкладов в церковь на помин души (в чем их упрекал епископ Стефан Пермский) связана другая вологовская фреска — «Души праведных в руке божией». Здесь еще раз устраняется посредничество церкви между человеком и небом.

Источники постоянно рисуют стригольников как людей образованных, книжных. Это заставляет обратить внимание на новгородско-псковскую книжность XIII — XV вв. не только со стороны содержания, но и со стороны книжной орнаментики, которая, как было давно замечено, приобретает в XIV в. необычно вольный характер. Средневековые рукописи издавна украшались заглавными буквицами-инициалами, красочными фронтисписами и миниатюрами; на протяжении XI — XIII вв. в них преобладали декоративные элементы, но начиная с 1323 г. в орнаменту новгородских и псковских богослужебных рукописей вторгаются изображения людей и даже жанровых сцен. Художники рисуют псарей с собаками, на створках, бирючей, старцев с посохами, охотников, потрошавших зайцев, птицеловов с выдранными перьями орла или беркута. Люди одеты в обычные городские одежды, они читают книги, бьются в поединке, пьют заздравный рог вина, играют на гусях, торжественно, с обнаженным мечом поднимают кубок.

В ряде рукописей XIV в. художники делали специальные подписи к буквицам: новгородец греется у костра — подпись: «Мороз. Руки греет»; новгородец обливается из ушата — «Обливается водою»; играющему на гусях пишется совет: «Гуди гораздо!» Буква «М» в одной из рукописей изображена в виде двух рыболовов, тянущих сеть с пойманной рыбой. Один из них недоволен работой товарища и кричит ему: «Потяни, курвин сын!», а тот огрызается: «Сам еси таков!» Трудно представить себе книгу с подобными инициалами находящейся в церкви на глазах у причта и епархиального начальства. Возникает предположение, что рукописи с такой озорной орнаментикой, проникнутой демократическим духом городского посада, могли предназначаться не для официальных храмов, а для стригольнических моленных.

Данное предположение можно проверить. До сих пор книжные инициалы изучались как рисунки, не имеющие никакого касательства к содержанию иллюстрируемых книг: иногда это даже возводилось в принцип (М. В.

Шепкина). Анализ одной из интереснейших новгородских рукописей XIV в. (Фроловская псалтырь № 3) показал, что инициалы распределены там весьма неравномерно: то 10—15 страниц оставлены без орнаментальных букв, то на одном листе художник помещает их 3—4. Было бы немыслимо, если бы инициалам отводилась только декоративная роль. Сопоставление с содержанием убеждает в том, что красочными буквами художник отмечал нужные ему места текста, превращая тем самым стандартную богослужебную книгу в подбор фраз, выражавших его мысли. Буквицы отмечали в псалтыри те псалмы и отдельные фразы, где проводились мысли, сходные с учением стригольников: непосредственное обращение к богу; исповедь богу; беззакония, творящиеся вокруг; наступающее на человека зло и противодействие ему. Первый инициал (на третьем листе) является как бы эпиграфом, определяющим эпоху: «Вскую шаташася языци и людие поучишася тщетным». Последний инициал отмечает то место, где говорится о конце мрачной ночи и о заре нового учения: «От ноши утренюеть дух наш!» Заглавная буква «О» изображена в виде петуха-шантеклера, певца утренней зари.

Не меньший интерес, чем инициалы, представляют и фронтисписы, возглавляющие книги. Начиная с XI в. русские художники восприняли византийскую манеру давать в начале рукописи схематическое изображение церкви как бы в разрезе. В XIII—XIV вв. рукописи постоянно украшались такими схемами церквей с тремя или пятью главами. Внутри контура здания щедро наносился тератологический и плетёный орнамент. Фронтисписы XIII—XV вв. можно разделить на две группы: в рукописях из тех мест, где не было стригольников, фронтисписы представляют собой суховатый архитектурный чертёж, реалистично передающий облик зданий того времени. Там же, где шло стригольническое движение, архитектурная схема храма в рукописях едва намечена, превращаясь в сложное переплетение чудищ и птиц (иной раз мертвых птиц в тенетах). Иногда наблюдается отказ от церковной схемы. Так, в той псалтыри, где среди букв есть переругивающиеся рыбаки, схема церковного здания заменена в одном случае огромным крестом (вспомним крест Якова Федосова), а в другом — светскими палатами со скульптурными колоннами.

Разобранная выше рукопись (Фроловская псалтырь № 3) с тенденциозной расстановкой инициалов содержит совершенно исключительный по важности для рассмат-

риваемой темы фронтиспис. Голубой краской дан общий контур трехглавой церкви; над церковью — диск, долженствующий изображать солнце. Внутреннее пространство церкви заполнено чудищами, бородами харями, птицами со звериными лапами. В нижнем ярусе, в центре церкви, изображены скованный Вельзевул и адские звери. По сторонам церкви, как бы выходя из нее, отступая от нее, изображены два новгородца с высоко запрокинутыми вверх головами; каждый из них поднимает к небу модель маленького домика с двускатной крышей. Этот фронтиспис содержит три стригольнических тезиса. Во-первых, церковь показана наполненной всяческими исчадиями ада: на церковном полу (как в аду на апокрифических иконах «Сошествие во ад») изображен сатана. Правда, он скован, его терзают звери, но все же церковь показана не как храм божий, а как темница сатаны. Во-вторых, новгородцы покидают эту злобесную церковь и противопоставляют ей «малую церковь», «свою келью». В-третьих, эти новгородцы обращены лицами к небу, что иллюстрирует тезис: «Стригольници... на небо взирающе беху, тамо отца собе нарицають...» Правда, в небе над церковью в солнечном диске изображен не бог-отец, а петух со звериными лапами. Этот символ остается пока загадочным.

Естественно, что рукопись с подобным антицерковным рисунком на фронтисписе, со специфическим, в стригольническом духе подбором цитат при помощи буквиц, с изображениями людей, пьющих вино из рогов и кубков (на текст: «Хвалите господа»), не могла предназначаться для церкви. Очевидно, это книга, изготовленная стригольниками для чтения внутри замкнутой и недоступной для церковников общины.

Кратко перечисленные выше новые материалы позволяют несколько шире подойти к характеристике стригольнического движения, так как дают сведения о нем не только из враждебного лагеря и знакомят с жизнью стригольнических общин.

Стригольничество, по-видимому, не было движением только городского плебса, и едва ли оно носило антифеодальный характер. Оно было тем, что Ф. Энгельс называл «бюргерской ересью»³; его поддерживала значительная часть городского посада, включая и низшее духовенство, и вполне достаточных купцов и ремесленников, которые могли заказать дорогие иконы, иллюстрированные пергаменные книги, монументальные каменные кресты. Стригольники отвергали церковь, не посещали храмов, не приходили к причастию, не заказывали заупокойных

служб и этим существенно сокращали доходы церкви. Надо полагать, что отрицание церкви не было только пассивным отходом от церковности — стригольники обличали.

У стригольнических общин были свои «учителя», «добрые пастыри», своя литература, обряды, моленные, реквизит, свои художники и писцы. Стригольники создали мировоззрение, основанное на активном противостоянии злу, и собственную концепцию искусства. Возможно, что за полтораста лет существования стригольничества в нем обозначилось как более умеренное крыло, довольствовавшееся молитвой «в своей келье» (о чем говорят малоформатные иконостасы домовых церквей), так и неистовое крыло, представители которого выходили на городские площади и насмехались над официальной церковью.

Прогрессивность стригольнического движения состояла, во-первых, в активной борьбе против феодальной церкви, ее продажности, лицемерия и ханжества, а во-вторых — в провозглашении гуманистических идей. Стригольники вели борьбу с церковниками во имя личности и человеческого достоинства.

* * *

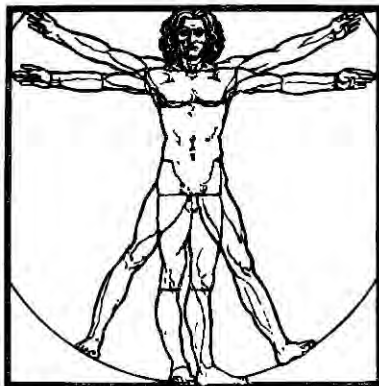
¹ Памятники литературы Древней Руси. XIII век. М., 1981, с. 74.

² Цит. по: *Татищев В. Н.* История российская в семи томах. Т. V, М.—Л., 1965, с. 72.

³ См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 7, с. 361.

ГЛАВА 4

СВОБОДОМЫСЛИЕ И АТЕИЗМ В ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНИЯ



Возрождение было эпохой революционного штурма феодализма, временем острой борьбы за смену устаревшей социально-экономической формации новой, капиталистической, для того периода более прогрессивной. «Капитализм есть зло по отношению к социализму. Капитализм есть благо по отношению к средневековью, по отношению к мелкому производству...»¹ — писал В. И. Ленин. Отрыв от средневековья, подрыв его рутинных мелкотоварных форм, создание раннекапиталистических мануфактур, развитие общеевропейской, а после открытия Нового Света и мировой торговли и мореходства привели и к новому мироощущению. «Это была величайшая из революций, какие до тех пор пережила Земля»², — писал Ф. Энгельс.

Возрождение Ф. Энгельс рассматривал как общеевропейский, а не только итальянский процесс, поэтому содержание этой «величайшей из революций» можно понять, только учитывая этот широкий фон. В своих заметках «Из области истории» он пишет о Возрождении как о грандиозной эпохе, когда горожане подорвали мощь феодализма, на арену классовой борьбы выступило

крестьянство, а за ним и предшественники пролетариата³. Действительно, в XVI веке — веке позднего Возрождения — произошла первая буржуазная революция в Европе — Великая крестьянская война в Германии, а за ней и вторая буржуазная революция — в Нидерландах, завершившаяся победой нового строя.

Революция в культуре была частью острого и разно-стороннего процесса смены формаций. В каждой стране он имел свои формы и свой характер. Для Италии решающей была революция в культуре, выросшая на почве существенных сдвигов социально-экономического порядка. Несмотря на разнообразие своих проявлений, в целом итальянское Возрождение носило раннебуржуазный характер, хотя оно немало черпало и из такого источника, как народность.

Итальянское Возрождение оказало прогрессивное воздействие на другие страны Европы — Францию, Германию, Испанию, Англию. Это влияние было закономерным в условиях общеевропейской революционной ситуации смены формаций, так же как и воздействие немецкой Реформации на Италию.

Возрождение было общеевропейским явлением, но прежде всего и больше всего итальянским. Итальянское Возрождение — классическое проявление революции в культуре периода зарождения и развития раннебуржуазных отношений. В то же время было бы неисторичным, а значит, и неискренним искать подобные явления во всех уголках земного шара и во все времена, открывать процесс кочующего с Востока на Запад «мирового» Возрождения.

XVI век для Италии — период блестящего расцвета культуры Возрождения, породивший таких титанов мысли, как Леонардо да Винчи и Макьявелли, Микеланджело и Гвиччардини. Они — активные участники борьбы за новую культуру и искусство, за смелые открытия мысли, «борются кто словом и пером, кто мечом...»⁴. Но это был период и сложных драматических коллизий.

Однако итальянское Возрождение не ограничивается только XVI в., а охватывает три столетия и проходит три больших периода: раннее Возрождение (XIV в.), зрелое Возрождение (XV в.) и позднее Возрождение (XVI в.). Причинами такого явления, как Возрождение, были раннее социально-экономическое развитие Италии и особые условия ее культурного развития. Италия была страной городов и высокой городской культуры. Еще К. Маркс отмечал наличие в Италии множества городов, «сохра-

нившихся по большей части еще от римской эпохи»⁵. Натуральные отношения не стали в Италии всеобъемлющими, в итальянской деревне рано начали проявляться элементы товарных отношений, а с середины IX в. появилась денежная рента. В городах, которых насчитывалось более 300, сохранялись элементы муниципальных порядков, что было важно для организации средневековых коммун уже с X—XI вв.

В конце XII в., после победы городов над полчищами немецких феодалов, пытавшихся подчинить себе Италию, коммуну получили полную автономию, ускорившую их политическое, хозяйственное и культурное развитие. Это привело к раннему, начавшемуся еще в XIII в., процессу ликвидации крепостного права, проводившемуся по инициативе городов, которые нуждались в свободной рабочей силе. Уже в XIV в. в передовых центрах Италии наблюдается, впервые в Европе, зарождение раннекапиталистических отношений.

Большую роль в подготовке Возрождения сыграли глубокие истоки античных языческих цивилизаций — этрусской, греческой и древнеримской — как в техническом плане, так и в области идеологии и искусства, в сложном сочетании с истоками христианскими и восточными. В целом в феодальную эпоху все было пронизано религиозным духом и выступало «под религиозной оболочкой»⁶.

Однако внешнее религиозное проявление претерпевало существенные изменения, рано отразившиеся в идеологическом арсенале Италии. Раннехристианские воззрения формировались в условиях изживания и переработки античного философского наследия: еще Августин Блаженный, обращаясь к пифагорейскому и неоплатоническому учениям, в которых исходной и высшей точкой истины провозглашалась идея, объявил таковой бога⁷.

В Италии в XII—XIII вв. в рамках религиозной практики появились элементы языческого, мистико-реалистического восприятия действительности в учении Франциска Ассизского⁸. Эти новые элементы проникают даже в творения теологов XIII в.: если раннее ортодоксальное средневековое мировоззрение отрицало язычество, признавая лишь сверхчувственные восприятия, то в учении Фомы Аквинского появляется признание чувственного начала в восприятии мира. Все это еще являлось богословским теоретизированием, но в то же время и далеким предвестником Возрождения, подводящим к тому этапу, который условно может быть назван Предвозрождением⁹.

ПРЕДВОЗРОЖДЕНИЕ

Наиболее ярким представителем этого периода был Данте Алигьери (1265—1321 гг.), которого Ф. Энгельс образно охарактеризовал как «последнего поэта средневековья и вместе с тем первого поэта нового времени»¹⁰. Уже в раннем произведении «Новая жизнь» проявилась естественная для того периода двойственность его мышления — сочетание абстрактных средневековых аллегорий, символики с глубокими человеческими чувствами, что характерно и для его главного произведения — «Комедии», названной впоследствии Боккаччо божественной за высокие философские и поэтические качества. «Комедия» включает в себе идею: греховный человек, как и весь человеческий род, должен пройти через ад и чистилище, достигнув рая при полном торжестве христианской церкви, символом которой является Беатриче.

Данте не отвергает догматов христианства, но избирает свой путь при рассмотрении проблемы соотношения двух начал — божественного и природного. Признавая акт творения, он использует античную идею неоплатоников о постепенном нисхождении божественного света, который пронизывает весь мир, что приводит к оправданию природного начала, к отказу от противопоставления божественного и природного начал¹¹.

У Данте появляются тезисы, утверждающие не сверхчувственные, а природные истоки жизни и творчества, основанные не столько на божественной идее, сколько на жизненном восприятии человека. Новым, питающим истоки Возрождения, является в «Божественной комедии» скульптурно выраженная в стихах реальность мира, живого человека, его чувства и действия.

Уже в «Новой жизни» Данте, несмотря на традиционное преувеличение поэтических образов, показаны духовные переживания человека, его внутренний мир¹².

Обращаясь к человеку, Данте стремится освободить личность от старых, феодальных правил, настаивая на самостоятельности человеческих призваний, справедливости его стремлений к совершенству, возвышению природного до божественного. Все это не приносится в жертву потустороннему блаженству, хотя и не противоречит ему. В трактате «Пир» Данте прославляет человеческое благородство, пролагая дорогу к новому гуманистическому идеалу¹³.

В литературе, особенно авторы католического толка,

рассматривают «Божественную комедию» как поэтическую иллюстрацию учения Фомы Аквинского, что аргументированно опровергнуто советскими исследователями¹⁴. Данте испытал на себе влияние аверроизма: в «Пире» он сомневается в создании богом первоначальной материи, в «Божественной комедии» приходит к мысли о характере «божественного разума» как совокупности естественных причин¹⁵. В трактате Данте «Монархия» также присутствуют идеи аверроизма о разграничении сфер человеческого разума и божественного откровения, что вызвало резкое противодействие церкви: в 1329 г. было приказано сжечь этот трактат, а в 1554 г. он был включен в «Индекс запрещенных книг». Далеким от догматических положений католицизма был и тезис Данте, изложенный им в «Пире», о расторгимости знания и веры. В «Монархии» он выступает в качестве сторонника светской власти, бросая вызов теократическим притязаниям папства и противоестественному сочетанию власти светской и духовной¹⁶. В возрождении мировой империи он видел возможность объединения и усиления Италии, чему препятствовало папство. Данте бичует такие пороки церкви, как роскошь, продажа должностей, сочетание власти меча и креста, сребролюбие. Не случайно в «Божественной комедии» он помещает папу Николая III в ад, а еще не умершего тогда папу Бонифация VIII называет достойным занять его место в огнедышащей яме.

Не будучи еще писателем Возрождения, Данте представляет собой цельную фигуру, не лишенную противоречий Предвозрождения, подобную Джотто в живописи. Они были первыми, кто сменил язык средневековой культуры¹⁷ на язык новой эпохи.

Не только новая культурная среда, но и породившие ее социально-экономические истоки были водоразделом, который свидетельствовал об изживании в Италии устаревшего Средневековья и его идейного арсенала. Не случайно Ф. Энгельс связал имя Данте с началом новой исторической эры и концом феодального Средневековья¹⁸.

Предвозрождение принесло принципиально новые, отличные от средневековых формы свободомыслия. Социально-экономическим фоном Предвозрождения — второй половины XIII в. (Дученто) — были ликвидация крепостничества, появление антифеодальных городских конституций, накопление торгово-купеческих капиталов.

Ранний этап Возрождения — XIV в. (Треченто) — эпоха пополанской демократии городов-государств, появления мануфактур, раннекапиталистической эксплуатации

и вызванных ею острых классовых схваток предпролетариата с ранней буржуазией. Это эпоха новой, жизнеутверждающей литературы.

К XV в. (Кватроченто) — ограниченная пополанская демократия сменяется олигархическим правлением, а затем тиранией. Это этап зрелого Возрождения, проявляющегося прежде всего в расцвете искусства и новой, антишколастической философии.

Позднее Возрождение — XVI в. (Чинквеченто) — и начало XVII столетия — эпоха великих потрясений, небывалого расцвета искусства и смелых открытий передовой мысли. Образование региональных абсолютистских государств и дальнейшая эволюция раннекапиталистической экономики являются социально-экономическим фоном этой эпохи.

2

РАННЕЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ

Раннее Возрождение открывает Франческо Петрарка (1304—1374 гг.) — великий поэт, выдающийся философ и политический деятель.

Первый итальянский гуманист, Петрарка любовно и внимательно прислушивается к тончайшим человеческим переживаниям, они становятся темой его сонетов, начинающихся словами:

Вы, кто слушает рассеянные в стихах звуки вздохов,
Которыми я питал сердце,
Потревоженное первыми ошибками моей юности,
Когда я был несколько иным человеком, чем сейчас,—
Мои столь противоречивые мысли и рыдания,
Рожденные тщетными надеждами и неясными печальями,
В которые погружается каждый, на опыте познающий любовь,
Помните, он надеется найти сострадание,
А не лишиться сего¹⁹.

В этом призыве звучит голос человека Возрождения, обращенный как к современникам, так и к потомкам. Герой Петрарки — человек с его противоречиями внутренней жизни, чувствами и мышлением.

Петрарку питают античные языческие истоки, созвучные новой, рождающейся культуре Возрождения, хотя они и проходят через призму христианства. Он не отрицает божественной воли, но считает ее источником переделки человека, более того — создания человека новой эпохи²⁰. Важным открытием Петрарки был человек: люди удивляются высоте гор, писал он, морским волнам, бесконечности

океана, движению звезд, но не удивляются самим себе. Ничему не следует удивляться более, чем человеческой душе, с величием которой ничто не может сравниться. Обращение к душе стало у Петрарки утверждением ценности человека и реальной действительности. Это не приводило его к разрыву с религиозным сознанием, но оно получило новое направление: от бога — к человеку, от средневековой схоластики и аскетизма — к жизнерадостному свободомыслию Возрождения²¹.

Петрарка первым провозгласил тезис о различии путей теологии и поэзии, о том, что поэзия имеет свой объект в отличие от теологии, которая обращена к проблеме бога. Тем самым он полемизировал с богословами, утверждая революционную идею.

Петрарка, открыв человека, отвоевал его у средневекового бога, отделил область познания от теологии²². Новый человек Петрарки — живая, противоречивая личность. Это больше всего проявилось в его сочинении-диалоге «Тайна», где ведут беседу Августин, автор «О граде божьем», и Петрарка под латинизированным именем Франциск. Августин нередко изобличает Франциска с позиций средневекового аскетизма, Франциск выступает в защиту человека: человек — одаренное разумом и смертное животное, считает Петрарка. Спор между главными персонажами «Тайны» идет по важнейшим вопросам той эпохи, и прежде всего о человеке. Августин, исходя из средневекового рационализма, требует, чтобы человек наложил на свою душу узду разума и отказался от мирских радостей. Франциск отклоняет такие требования и считает их бесчеловечными. Его доводы направлены не столько на критику теологического рационализма, сколько на раскрытие сложной, противоречивой сущности человека. Эти противоречия настолько тесно переплетаются, что в новом человеке — гуманисте времен Петрарки и в нем самом обнаруживаются оба мировоззрения — и Августина и Франциска, ведущие между собой внутреннюю психологическую и идеологическую борьбу. Таким образом, Петрарка показывал динамику борьбы и рождения нового человека эпохи Возрождения²³.

Нет ничего менее исторического, чем миф о человеке Возрождения как спокойной, гармоничной личности, не подверженной сомнениям и колебаниям, — миф, рисующий его в виде воскресшего языческого бога, легко отбросившего христианские догмы, обряды, идеи.

Деятели и мыслители эпохи Возрождения «не были в полном мире ни с собою, ни с окружающим... Они были

беспокойны, потому что окружающий их порядок становился пошлым и нелепым, а внутренний был потрясен... Таким людям... не дается великий талант счастливо и спокойно жить в среде, прямо противоположной их убеждениям»²⁴. Творческое уединение, гармоническое сочетание с природой являлось идеалом человека Возрождения, а на практике была внутренняя драматическая душевная борьба, участие в политических коллизиях, стремление к земным благам, славе, творческому бессмертию. Смерть рассматривалась Петраркой вопреки религиозному мировоззрению не как переход к вечной жизни, а как тяжелая необходимость расставания с земными благами — любимым творчеством, природой, любовью.

Если у Данте обнаруживается влияние аверроизма, то Петрарка его осуждает, особенно в трактате «О своем и чужом невежестве». В «Письмах без адреса» он называл Аверроэса бешеным псом, который лает на католическую веру. Это позволило итальянскому буржуазному историку Дж. Гоффанину и его последователям отождествлять позиции гуманистов с воинствующим католицизмом, в то время как выступления Петрарки против аверроизма весьма далеки от критики этого учения Фомой Аквинским и его единомышленниками. Петрарка выступал против аверроистов, против элементов материализма в их учении, но не с позиций средневековых ортодоксальных мыслителей, а как гуманист, не приемлющий всю систему средневековой учености²⁵.

Полемика с аверроистами, как и попытки примирить теории античных философов с христианскими, исходила из стремлений, хотя и не осознанных, первого гуманиста и первого поэта Возрождения соединить новое, национальное мировоззрение с народными традициями современной ему Италии²⁶. В то же время он беспощадно высмеивал теологов-схоластов, которые «лгут столь же беззастенчиво, как и языческие натурфилософы; одни желают навязать законы собственного наглого невежества богу, который смеется над ними, другие же рассуждают о тайнах природы так, словно бы они только что сошли с небес, где присутствовали на совете всемогущего бога»²⁷. Поэтому Петрарка признавал, что бог не может быть предметом науки и философии, так как он находится за пределами, доступными человеческому разуму. Объектом философии, считал первый гуманист, может быть только человек, а ее методом — внутренний опыт личности и опыт, исходящий из соприкосновения человека с приро-

дой, обществом и историей. Петрарка был первым, кто противопоставил Платона средневековому христианизированному Аристотелю, что на следующих этапах Возрождения привело к неоплатонизму, ставшему одной из форм нового мировоззрения.

Канонизированному Аристотелю Петрарка противопоставил не только Платона, но и античную философию Цицерона²⁸. Такого рода синкретизм был характерной чертой мышления гуманистов, пытавшихся согласовать «Цицерона с Христом», рационалистические доводы с авторитетом Библии²⁹. Так, принимая христианский тезис о первородном грехе, Петрарка не считал, что этот грех сделал человеческую природу безнадежно извращенной³⁰.

Франческо Петрарка, Колюччо Салютати и другие гуманисты раннего Возрождения стремились оправдать человека как часть природы, отходя тем самым от средневековой позиции. Так, у Салютати связь тела и души, интеллекта, воли подтверждается медицинскими данными. Петрарка ссылается на собственный опыт. Сущность взаимосвязи тела и души по-новому рассматривается мыслителями раннего Возрождения при обращении к христианскому тезису о бессмертии души. Салютати, признавая, что душа бессмертна, мыслит невозможным ее совершенство, если она не соединяется с телом, хотя это единство находится в постоянном противоборстве³¹.

Петрарка считал себя добрым католиком и даже защитником католической веры. Поэтому в антиклерикальных «Письмах без адреса» он выступал, подобно представителям народно-религиозных движений, за очищение современной ему церкви и авиньонского папства от злых пороков:

Источник скорби, бешенства обитель,
храм ереси, в недавнем прошлом — Рим,
ты Вавилоном сделался вторым,
где обречен слезам несчастный житель³².

Он обвинял папскую курию в богоотступничестве и распутстве, отказе от раннехристианских принципов бедности. Разделяя антицерковные положения францисканцев и иоахитов, он был далек от современных ему еретиков³³.

Религиозное сознание у Петрарки можно назвать гуманистическим, хотя и христианским, но далеко не догматическим, что в целом характерно для мыслителей раннего Возрождения. «Я,— писал Петрарка,— один из

тех, кто склонен идти дорогой древних, но не всегда по их следам... туда, куда мне нравится, а иногда пойти дальше и испытать еще неизведанные пути»³⁴.

Своей дорогой идет и другой выдающийся писатель раннего Возрождения — Джованни Боккаччо: герои его «Декамерона» не боятся воздаяния за грехи и почти равнодушны к вопросам веры³⁵.

Гуманистические мыслители Возрождения обращаются к тем же моральным и богословским проблемам эпохи, что и христианские, но решают их иначе³⁶ — толкуют их не по-средневековому, не схоластически, а с большой долей веротерпимости.

Возрождение, ядром которого стала гуманистическая культура, открыло эру борьбы с религиозной философией на принципах веротерпимости и свободомыслия. Такое направление мышления было продолжением народных традиций Предвозрождения.

3

ЗРЕЛОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ

На втором этапе Возрождения, который можно характеризовать как зрелый, более четко проявляются черты свободомыслия. Мыслители этого периода не ограничиваются традиционными проблемами и нередко посвящают свои сочинения вопросам устройства государства, его прославлению, а также идее и практике гражданственности. Наиболее характерным в этом плане можно считать Леонардо Бруни Аретино, гражданский гуманизм которого выражался в создании концепции республиканизма, согласно которой демократия и свобода являются естественной формой человеческой общности, а служение обществу, родине, государству — важнейшим долгом человека-гражданина. Бруни не противопоставляет открыто античную философию католической доктрине, признает сходство языческой этики с христианской, подчеркивая различия в понимании ими цели жизни: у христианских писателей это проблема потустороннего существования, а у языческих — счастье земного бытия³⁷.

Гражданский гуманизм был одним из существенных течений итальянского Возрождения периода его зрелости. Социальные проблемы, выдвигавшиеся представителями этого течения, расширили характеристику человека и его достоинств, что способствовало усилению и более глубокой аргументации идей свободомыслия.

Лоренцо Валла Одним из ярких мыслителей XV в. был Лоренцо Валла (1405 или 1407—1457 гг.), выдающийся борец против средневекового ортодоксального христианского мировоззрения. В основе его учения лежали идеи Эпикура и Лукреция Кара. В средние века Эпикур был под запретом, а эпикурейцев считали свободомыслящими. Только в эпоху Возрождения, начиная с Петрарки и Боккаччо, его идеи получают широкое развитие. Особенно они используются после открытия в начале XV в. сочинения Лукреция Кара «О природе вещей», которое являлось стихотворным изложением эпикурейской философии, лишенной средневековых искажений. Материалистическое учение Эпикура было отвергнуто церковью, как в корне противоречащее христианству.

Античная этика Эпикура была первоклассным материалом для гуманистических теорий. Эпикур видел счастье в отсутствии телесных и духовных страданий, в спокойствии и безмятежности духа. Валла, как и другой эпикуреец XV в.— Козимо Раймонди, расширяет понятие счастья и наслаждения, переходя на открыто натуралистические позиции: по отношению к наслаждению добродетель играет подчиненную роль. Смысл их идей — защита права человека на земное счастье. Об этом говорится в раннем трактате Валлы «О наслаждении», переработанном затем в сочинение «Об истинном и ложном благе». В диспуте сталкиваются стоик, эпикуреец и христианин. Фактически стоик отражает идеалы средневекового аскетизма. Христианин выступает за отказ от крайностей эпикурейца, порицая его за отрицание бессмертия души. Основываясь на учении Эпикура о достоверности чувственных восприятий, Валла рассматривает их как процесс воздействия внешней среды на органы чувств человека³⁸. Валла отказывается от пассивного принципа Эпикура избегать страданий и призывает к активному стремлению к наслаждению, обосновывая тем самым положение о полном восприятии мира. Наслаждение, считает Валла, полезно человеку, и тот должен стремиться к максимальному наслаждению; главным жизненным стимулом является личный интерес, польза для себя. Теория полезности соответствовала периоду раннекапиталистических отношений в Италии и будет развита буржуазными философами последующих столетий — Локком, Гельвецием и др.

Валла выдвигает положение о благожелательном и любовном отношении людей друг к другу, исходя из

принципов взаимопользовности: взаимоотношения людей в мастерской, школе, семье, государстве должны строиться на основе пользы. Эта теория подрывала устойчивость средневековой христианской ханжеской морали. В этическом учении Валлы нет места нравственным принципам официального христианства и церкви, проводящей их в жизнь: Валла отбрасывает феодально-христианский принцип общения с богом в качестве конечной цели человека, так как эта цель, согласно его учению, состоит в наслаждении. Несмотря на попытки примирить свое этическое учение с христианством, Валла фактически исключает бога из человеческой морали, сохраняя за ним лишь функцию создателя благ: бог должен быть любим не сам по себе, а как источник благ.

Такое ярко выраженное свободомыслие вело к критике церкви и религии. Особенно это прозвучало в трактате Валлы «Рассуждение о подложности так называемой дарственной грамоты Константина», много веков служившей официальным подтверждением прав папства на светскую власть в Италии и во всей Западной Европе. Разоблачение «Константинова дара» было сделано в интересах неаполитанского двора, но выросло в критику основ светской власти папства. Для доказательств Валла пользуется методами исторической и филологической критики, вскрывая грубые ошибки и нелепости, а также обороты речи, не свойственные временам Константина. Валла выступил с требованием отказа папы от светской власти. «Можем ли мы признать законной самую основу папской власти, если мы видим, что папская власть является причиной столь страшных преступлений, столь громадных и столь разнообразных бедствий?.. Деньги, гнусным образом похищенные у порядочных людей, он тратит еще более гнусным образом... Нигде нет ни веры, ни святости, ни страха божьего... Папа и его приближенные являются пример всяческих злодеяний...»³⁹ За этот и другие антицерковные трактаты Валла был отдан под суд неаполитанской инквизиции, и лишь заступничество короля спасло его от наказания.

Альберти Однако свободомыслие в XV в. приобретало формы не только резкого и открытого протеста, но и спокойного, гармоничного обоснования нового мировоззрения, не менее опасного для ортодоксального средневекового христианства. Об этом свидетельствует творчество Леона Баттисты Альберти (1404—1472 гг.) — выдающегося деятеля науки и искусства. В отличие от многих гуманистов Альберти писал

свои трактаты не на латыни, а на итальянском языке. Основываясь на античной философии, он выдвигает учение о человеке и его месте в мире. Отказываясь от понятий схоластики, Альберти разрабатывает проблему детерминированности человеческой воли и его действий, естественных закономерностей в природе. Природа, т. е. бог, считает он, создала человека и божественным и смертным, она дала ему ум и память — эти божественные свойства. Разумное начало, по его убеждению, составляет отличительную черту человека, гармонически сочетающего в себе земное и небесное.

Проблему свободы воли человека Альберти трактует по-новому, не на основе христианской традиции. Все люди, писал он, созданы природой для сохранения лучших человеческих качеств, которые являются не чем иным, как хорошо организованной природой. Человек способен противостать судьбе, и силы для этого ему дают здравый смысл, воля и разум. Надеяться на всевышнего не стоит, говорит он в диалоге «Религия», так как ему не приличествует изменять свою божественную волю, к тому же боги заняты более важными делами и им некогда разбираться с мелочными людскими мольбами, поэтому надо полагаться на себя.

Альберти создает теорию гармонии, сочетания в человеке души и тела, которые являются главной собственностью человека. Он может достигнуть счастья путем полезной деятельности, добродетельной жизни и угодности богу. Такое положение, казалось бы, не расходится с христианской доктриной, но у Альберти фактически речь идет о земном счастье. Он призывает к активному творчеству, труду. «Искусство жить постигается в делах!» — провозглашает он. Человек рожден, чтобы быть полезным себе и другим; главной для Альберти является проблема земного существования, бытия.

Бог, в рассуждениях Альберти, — это потусторонний абстрактный идеал человеческих стремлений к совершенству, поэтому, кто заслужил за свои действия похвалу людей, угоден и богу. Идеи Альберти оказали значительное влияние на искусство Возрождения. Его свободомыслие по своей сути противоположно христианской морали, оно основано на вере в безграничные способности и творческую силу человека⁴⁰.

**Возрожденческий
неоплатонизм** Перелом в мышлении эпохи Возрождения отмечен обращением к Платону и отказом от Аристотеля, что наметилось еще на раннем этапе Возрождения, у Петрарки. Во второй

половине XV в. этот поворот приводит к созданию нового мировоззрения — возрожденческого неоплатонизма, отличного как от античного, так и от средневекового. Его основоположником был Марсилио Фичино (1433—1499 гг.), глава флорентийской Платоновской академии, который перевел с греческого на латинский язык многие сочинения Платона и неоплатоников. Свою «Платоновскую теологию» он посвятил коренным вопросам бытия, создавая общую картину мира, отличную от официальной католической доктрины⁴¹. Бог — это всеобщая природа вещей, считал Фичино. Материю он рассматривал как одну из ступеней бытия, обладающую свойственными ей силой и качеством, хотя главной категорией его иерархической структуры бытия является душа, которая движет всем и дарует жизнь телам. Мировая душа — главное обозначение природы у Фичино. Его иерархическая структура бытия отображает естественный порядок вселенной, хотя Фичино и не дошел в своей теории до пантеизма, так как у него не бог растворяется в мире, а мир в боге. Гармония Фичино также еще не достигает диалектического единства противоположностей даже в той форме, которая была открыта в его время. Неоплатонизм Фичино признавал не только обожествление мира, но и человека, которое достигается в его творчестве. В трактате «О христианской религии» он пытался примирить христианство со своим неоплатоническим гуманизмом и пришел к идее всеобщей религии, в которой христианство представляет лишь одну из ее форм, хотя, как он считал, и высшую. Это приводило к узаконению веротерпимости, к признанию других религиозных культов как выражения истины. Всеобщая религия сводилась к всеобщей мудрости, что давало повод для оправдания и античной философии. Теория флорентийского неоплатонизма подрывала официальную католическую религию.

С флорентийской Платоновской академией была связана и философия Джованни Пико делла Мирандолы (1463—1494 гг.), не лишенная средневековых истоков. Пико считал, что все не сотворено богом, а лишь происходит от бога, а это уже было отступлением от ортодоксального христианства. Бог, считал он, произвел лишь бестелесное начало мира, его образ, а мир вещей возник из хаоса, из материи. Он так же, как и Фичино, признает гармонический прекрасный мир, но уже более реальный, не лишенный противоречий. Красота, считал он, — это дружественная вражда и согласный раздор. Бог у Пико — это мир в его совершенстве, и в нем особое место занимает

человек, достоинство которого не столько в способностях к славным деяниям, сколько в свободе выбора. Тезис о том, что человек создан богом по своему образу и подобию, получает у Пико своеобразный оборот: бог поставил человека в центре вселенной, где он находит место при помощи собственного деяния и сознательного выбора⁴².

Человек, согласно Пико, — свободный творец собственной природы, он и создан богом для того, чтобы было кому оценить смысл большой работы мастера — бога и восхититься ее размахом. Это приводит к подрыву ортодоксальной веры: в своем учении о счастье человека Пико настаивает на том, что его поведение на пути к высшей цели определяет не вера, а философия⁴³. «О, высшее и восхитительное счастье человека, которому дано владеть тем, что пожелает, и быть тем, чем хочет!»⁴⁴ — провозглашал Пико.

Неоплатонизм Фичино и Пико привел к перетолкованию христианского идеала, который был переосмыслен и переработан, утратив свой ортодоксальный средневековый смысл. Идеи неоплатонизма оказали значительное влияние на развитие гуманистической мысли и художественного творчества позднего Возрождения.

Возрождение в других странах Европы Как уже отмечалось, Возрождение было общеевропейским явлением, хотя Италия и была главным регионом его проявления, а итальянское свободомыслие — наиболее ярким его выражением. Не только влияние Италии на другие страны Европы, но и взаимовлияние разных европейских стран этого периода было характерно для эпохи Возрождения, которая привела к образованию общеевропейской возрожденческой интеллигенции. Примером может служить немецкое Возрождение, подарившее плеяду гуманистов-свободомыслящих в XIV — XV вв.

В XIV в. в Германии возникло одно из оппозиционных католицизму течений, возглавленное обвиненным в ереси Мейстером Экхартом (1260—1327 гг.). Его учение о двух истинах было направлено не только против католической ортодоксии, но и против различных средневековых схоластических представлений. Он считал, что душа — это форма тела, что ее божественная часть — это искра души. Данный тезис свидетельствовал о его пантеистической концепции. Кроме того, Экхарт говорил о высокой роли человека, в котором бог не только нуждается, но и служит ему. Такой антропоцентризм его воззрений приводил к отрицанию им традиционного христианского представления о ничтожестве человека перед богом. Его последо-

ватель Иоганн Таулер (ок. 1300—1361 гг.), формально выступивший в рамках католической ортодоксии, развил идеи Экхарта. Свое учение он посвятил самосовершенствованию человека, который может непосредственно общаться с богом, что противоречило посреднической роли церкви между богом и человеком.

Для этого времени характерна и фигура нидерландца Яна Рейсбрука, который, отодвигая бога в иную категорию высшего принципа, считал, что он стоит над всем и частью его не может быть ничто и никто. Таким образом, и душа, согласно Рейсбруку, не может быть частью бога, а лишь его отражением, зеркалом.

Некоторые немецкие мыслители XIV в., например Герт Грооте, в стремлении укрепить авторитет церкви выступали с резкой критикой священников, обвиняя их в развращенности и забвении заветов истинной церкви⁴⁵.

Наиболее значительным немецким мыслителем XV в. был Николай Кузанский, в миру Кребс (1401—1464 гг.), творческое наследие которого имело общеевропейское значение. Некоторые его сочинения могут рассматриваться как шедевры гуманистической философии, а его труды по математике и астрономии — как первоклассные трактаты для своего времени.

В трактате «О всеобщем согласии» Николай Кузанский выдвигает тезис о единстве противоположностей. Он выступает с крайне опасной для папства теорией, согласно которой император является общим отцом вслед за богом и наместником его на земле. Главными пороками церкви он объявляет ее посягательства на власть, отказ от христианского смирения, стремление к земным богатствам. Как и Лоренцо Валла, с которым он был связан многолетней дружбой, он считает «Константинов дар» фальшивым документом и великим заблуждением. Николай Кузанский выступает против продажи духовных должностей, папского nepотизма и незаконных браков священников.

Николай Кузанский развивал представление о божественной природе души, которую можно и нужно совершенствовать. Он считал, что вера дополняет знание и основана на знании, что простой человек имеет право на самостоятельное мнение по теологическим вопросам, а это впоследствии приведет к мирской теологии реформационного периода. Хотя и недостаточно последовательно, он пришел к пантеистическому утверждению единства бога и Вселенной, к положению о великой, хотя и ограниченной, силе человеческого разума. Первый гуманист зааль-

пийской Европы, Николай Кузанский был предтечей Галилея и Леонардо да Винчи.

В отличие от Николая Кузанского его современник Родольф Агрикола (Гюйсман) считал, что посредством огромного напряжения человеческого мышления, разума можно в полной мере познать мир. Философию он рассматривал как высшую науку, без которой богословие не имеет перспективы. Теории Агриколы достигают уровня Пико делла Мирандолы.

Созданию международной атмосферы свободомыслия способствовал такой гуманист, как Эразм Роттердамский (1469—1536 гг.), автор знаменитой «Похвалы глупости», «Разговоров запросто», создавшего также в своей поэзии новую, гуманистическую систему мировоззрения, в которой главное — человек. Эразма нельзя назвать только нидерландским мыслителем не только потому, что его деятельность протекала в Нидерландах, Англии, Германии, Швейцарии, Италии, но главным образом из-за широкого диапазона его влияния на европейское мышление XVI в. Восстановление им подлинных текстов Нового завета и сочинений «отцов церкви» оказало огромное влияние на научную критику Библии, что имело большое значение для возрожденческого свободомыслия в масштабах всей Европы. Рассматривая христианскую религию как этап развития человечества, Эразм указывал на ее античные истоки. В своих сатирах он беспощадно бичевал богословов, критиковал обрядовую сторону католической церкви, хотя и был противником Реформации.

4

ПОЗДНЕЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ

Возрождение и Реформация	Третий этап — позднее Возрождение — насыщен чрезвычайно богатым содержанием как в области искусства, так и в области мышления. Несмотря на специфические черты в процессе таких явлений, как Возрождение и Реформация, на определенных этапах они имели точки соприкосновения в области свободомыслия. В этом плане можно говорить и о некоторых аспектах свободомыслия таких различных деятелей XVI в., как Мартин Лютер (1483—1546 гг.), Томас Мюнцер (ок. 1490—1525 гг.), Томас Мор (1478—1535 гг.).
-------------------------------------	---

В обстановке острых социальных противоречий в Германии критика гуманистами богословских положений,

резкое выступление Лютера против католической церкви были подобны «удару молнии в бочку пороха»⁴⁶.

Посетив Рим, Лютер столкнулся со всеми отрицательными сторонами папства и, вернувшись на родину, на основе самостоятельного анализа священного писания пришел к убеждению, что для ниспослания божьей благодати достаточно внутреннего убеждения без посредства церкви, что грехи должны отпускаться не за деньги, а за праведность и раскаяние. Его тезисы 1517 г., направленные против индульгенций, выходили за рамки богословских споров и подрывали основы католической догматики и церкви. В тезисах говорилось о ненужности духовенства и всей церкви как посредника между богом и человеком, отрицалась непогрешимость папы и соборов.

Открытое свободомыслие Лютера оказало огромное влияние на идеологическую жизнь всей Европы, мышление многих представителей Возрождения. Свободомыслие Лютера на первом, прогрессивном этапе его деятельности дало свои плоды. Не случайно великий немецкий художник и гуманист Альбрехт Дюрер сравнивал раннего Лютера с Эразмом Роттердамским⁴⁷. Однако после создания официальной лютеранской церкви, когда Лютер «разбил веру в авторитет, восстановив авторитет веры»⁴⁸, выступил за подавление крестьянского восстания, а протестанство в целом нанесло удар по немецкому Возрождению, реформатор Лютер и гуманист Дюрер пошли разными дорогами. Лютер отверг возрожденческое решение проблемы религии и культуры. Вначале его антикатолическое свободомыслие нанесло мощный удар по папству и ортодоксальной догматике, но после того, как лютеранство стало орудием княжеского абсолютизма, со свободомыслием было покончено.

Если свободомыслие Лютера было ограниченным и сыграло свою роль в начальный период Реформации и Крестьянской войны, то тезисы Томаса Мюнцера — главы народной Реформации — достигли уровня, близкого к атеизму. Лютер считал веру пассивным внутренним состоянием, Мюнцер — активным действием. Лютер рассматривал благодать как потусторонний источник веры, Мюнцер полагал, что благодать — это разум, доступный всем, и прежде всего обладающим здравым смыслом крестьянам и бедным горожанам. Он выступал не только против католической церкви, но и против всякой государственной церкви, отрицал бессмертие души и потусторонний мир, проявлял явную веротерпимость, считая, что и турки и язычники имеют право верить в своего бо-

га и вообще вопрос о том, во что верить, не имеет принципиального значения⁴⁹.

Томас Мор Противником Лютера и Реформации в целом был английский гуманист и политический деятель Томас Мор. Подобно Эразму Роттердамскому, он считал, что папство должно быть не упразднено, а улучшено: отказ от богатств, земных почестей и реализация своей миссии миротворчества. Эразм, Мор и другие гуманисты вели не богословско-догматический спор с Лютером. Спасение одной верой, считали они, ведет к полному отказу от человеческого начала, к уничтожению принципа разумного решения вопроса и утверждению божественного начала, к ликвидации ответственности людей за свои дела. Таков был христианский гуманизм Мора. Он не стремился защищать католицизм, а пытался улучшить его и установить христианские справедливость и мир, что и изобразил на созданном силой его фантазии острове Утопия. Проблема нового государства и места в нем религии была предметом философских размышлений мыслителей разных стран и направлений периода позднего Возрождения.

Гуманисты Франции Оригинальные мыслители-вольнодумцы XVI в. составили целую плеяду гуманистов, выросших во Франции в условиях общеевропейской обстановки Возрождения. Тесная связь Франции с Италией, политическая и культурная, способствовала развитию там гуманизма, однако не только итальянское влияние было его истоком. Экономический и политический подъем самой Франции был естественной почвой для идеологии Возрождения. Этому способствовала и борьба с римской курией за независимость французской католической церкви.

Блестящим представителем французского гуманизма является Франсуа Рабле (1494—1553 гг.). Бывший монах-францисканец стал знатоком не только медицины, зоологии, ботаники, но и античной филологии и литературы. «Полагая, что учатся мыслить у древних, они начинали мыслить по-своему. Вот что такое Возрождение... Жизнь Рабле тесно связана с великой эпохой Возрождения и Реформации — той эпохой, когда возникла современная человеческая мысль»⁵⁰.

Характерной чертой его мышления была свобода критики как социальных порядков, так и идейных условностей эпохи. Его острейшим оружием был сарказм, беспощадное осмеяние догматов и обрядов церкви, поведения священнослужителей, и особенно монахов и схоластов — про-

тивников свободной мысли, проповедников лицемерной христианской морали.

Несмотря на эзопов язык и сказочную циклопичность образов, в его сочинениях явно проступала критика любой религии, но прежде всего католической и кальвинистской.

Идеалом Рабле было своего рода утопическое государство, представляющее собой гуманистическую общину — Телемскую обитель, где все имеют высокое и многогранное образование, говорят на пяти-шести языках. Государство Рабле, нарисованное им в философском сатирическом романе «Гаргантюа и Пантагрюэль», состоит из граждан, которые живут в условиях истинной свободы и пользуются всеми благами жизни. Сочинение Рабле — это блестящий памфлет, воспевающий духовную свободу человека, лишённую религиозной морали, это гимн свободомыслию.

Младшим современником Рабле был известный французский мыслитель Пьер Рамус (1515—1572 гг.). Сын плотника, получивший высшее образование, он стал ярким противником средневекового схоластического аристотелизма — главной теоретической опоры богословия. Это смелое выступление привело к ожесточенным преследованиям, отстранению от преподавания и сожжению его книг. Отказ от католицизма и переход в кальвинизм усилили гонения на Рамуса, а во время Варфоломеевской ночи он был убит подосланными людьми.

Одним из выдающихся мыслителей французской плеяды гуманистов был ученый и поэт Бонавентура Деперье (ок. 1500 — ок. 1544 г.), автор книги «Кимвал мира», в которой наряду с мифологическими персонажами присутствуют современники автора вроде Лютера. Весьма туманные аллегории Деперье практически сводились к провозглашению бесосновательности всемогущества бога, которое аргументировано лишь священным писанием, т. е. книгой, созданной человеком; следовательно, всемогущество бога — плод человеческого ума. К тому же все религиозные верования — обман, так как они утверждают то, чего никто не знает, а все новые религиозные учения ведут в итоге к созданию собственной веры у каждого человека. А главное, считал он, опыт показывает, что никакая вера не могла спасти человечество от зол. Единственным источником мудрости является природа.

Весь кружок свободомыслящих дворян, собиравшийся вокруг королевы, подвергся немилости, Деперье дошел до нищеты и погиб при невыясненных обстоятельствах, а его издатель чудом избежал сожжения.

Опираясь на творчество представителей французского свободомыслия, создал свое оригинальное учение о мире и человеке один из самых выдающихся мыслителей Возрождения — Мишель Монтень (1533—1592 гг.). Он отвергал религиозный фанатизм, выступая в условиях ожесточенной борьбы католиков и гугенотов за веротерпимость и восстановление гражданского мира. Книгу своей жизни «Опыты» он фактически посвятил одной проблеме — человеку, хотя в ней можно найти и рассуждения о боге и природе, о мире и политике. Ссылки на Плутарха и Горация, Цицерона и Сенеку используются им для иллюстрации собственных мыслей. Авторитетом для Монтеня является реальный опыт человека, поэтому он выступает как враг тирании мысли, схоластики. Все требует проверки разумом, особенно проблемы соотношения веры и разума и сама религия в целом.

Разум не может дать доказательств истин веры, но другого пути познания, кроме рационалистического, нет. Человек, считал он, не является предметом забот бога, который не имеет никакого отношения к делам людей. Религия — это их измышление, она может использоваться как обычай, полезный для укрепления общества, а не в силу ее истинности. Понимание религии Монтенем близко к аверроистским традициям таких итальянских представителей свободомыслия, как Помпонаци.

**Гуманисты
Испании**

Общеввропейский характер Возрождения находит свое подтверждение и в творчестве гуманистов Испании, прежде всего таких, как Хуан Луис Вивес (1492—1540 гг.) и Хуан Уарте (ок. 1530—1592 гг.). В условиях католической реакции Вивес формально вынужден был признавать бессмертие души, духовную субстанцию. В основном его сочинении «О жизни и душе» говорится о необходимости исследования явлений природы в их взаимозависимости посредством опыта. Вивес настаивал на том, что природа существует независимо от души. В своих педагогических работах он выступал против схоластического обучения, за расширение круга обучаемых, в том числе женщин.

Хуан Уарте осуждал тупость схоластов и бесплодность их трудов, рассматривая, подобно Вивесу, природу как главный объект философии. Естественные предметы должны изучаться при помощи пяти естественных органов чувств человека, которые сотворены природой. Несмотря на относительную сдержанность его критики религии, он не смог избежать преследований со стороны инквизиции.

**Итальянское
свободомыслие** Одним из остроумных и оригиналь-
ных итальянских мыслителей этой
эпохи был Никколо Макьявелли (1469—1527 гг.), кото-
рого среди немногих других Ф. Энгельс назвал титаном
Возрождения⁵¹.

Обращаясь к проблеме потустороннего мира, Макья-
велли считал рай одним из ненавистных ему призраков,
в котором человеческая фантазия видит священную рези-
денцию блаженных. Он говорил, что этот призрак играет
отрицательную роль, воздействуя на человека как миф,
искажающий реальность, как великий обман. Саркасти-
чески относится он и к мифу об аде: «В аду столько хоро-
ших людей! Разве тебе стыдно туда попасть?» Религию он
рассматривал как явление, имеющее отношение к реаль-
ному миру человека и его мышлению, миропониманию, она
составляет часть культуры, идеологии, более того — иде-
ологического арсенала государства.

Такое светское восприятие религии свидетельствует
о возникновении в Италии эпохи позднего Возрождения
нового, антифеодалного восприятия ценностей христи-
анства, об отказе от богословского их понимания. Циви-
лизация, идеология меняются от эпохи к эпохе, меняется
и религия как их составная часть. «Различные формы ре-
лигиозных учений в течение последних пяти — шести ты-
сяч лет сменились два-три раза,— писал Макьявелли
в «Рассуждениях на первую декаду Тита Ливия».—Ког-
да возникает новая религия, ее первым делом является
для укрепления своей репутации уничтожить старую.
С каким ожесточением отцы христианской церкви пре-
следовали любое воспоминание о древности, сжигая стихи
поэтов и сочинения историков, разрушая изображения
старых кумиров!»⁵²

В политической практике государства религия занима-
ет важное место как часть его идеологии; она полезна, если
способствует укреплению любви к родине и стремлению
к ее защите, считал Макьявелли. Поэтому он искал пути
к созданию эффективной и полезной для государства ре-
лигии, исходящей из идей языческой античной эпохи.
Христианская религия, считал он, видит высшее благо
в смирении, в презрении к мирскому, в отречении от жиз-
ни, тогда как языческая находила его в величии души,
в силе тела, во всем, что делает человека могущественным.
Макьявелли стремился к здоровой, полезной для госу-
дарства идеологической концепции, практически имея
в виду общество, где место религии будет занимать раци-
оналистическая и оптимистическая философия возрож-

денческого направления, прославляющая и утверждающая духовные и физические силы человека. Создание такой новой религии означало бы ликвидацию всех разновидностей христианской религии.

Макьявелли — противник суеверий, но признает наличие и силу судьбы-фортуны, под которой он понимает обстоятельства и обстановку, влияющие на поведение человека. Но судьба лишь частично властна над человеком, который может и должен бороться с ней, т. е. сопротивляться окружающим его обстоятельствам. Итог борьбы зависит от энергии и таланта человека.

Не менее блестящим и выразительным антиклерикалом был современник Макьявелли, тоже флорентиец, Франческо Гвиччардини (1483—1540 гг.). Человек был в центре внимания этого философа, историка, крупного политического деятеля. Именно ему посвятил Гвиччардини свои «Заметки», представляющие энциклопедию человеческой жизни. Будучи на службе у римской курии, он близко наблюдал ее и поэтому ненавидел. Три вещи, писал он, хотел бы я видеть: хорошо устроенную республику, Италию, освобожденную от всех варваров-иноземцев, и мир, избавленный от злодеев попов. Философия Гвиччардини была продолжением теории взаимопользости Лоренцо Валлы, осуществлению которой на практике помогает ум и опыт.

Реалистический подход к жизни сказался и на его отношении к различным сверхъестественным явлениям. Чудеса, считал Гвиччардини, — это тайна природы, до объяснения которых человек еще не дошел и находится как бы впотьмах. Богословы, полагал он, пишущие о сверхъестественных вещах, говорят нелепости.

В отличие от Макьявелли Гвиччардини отрицал научность астрологии, используемой для предсказания будущего: безумие — говорить об астрологии, т. е. о знании будущего; астрологи не знают, что говорят, и их догадки оправдываются только случайно.

В связи с вопросом о чудесах Гвиччардини говорит о христианской религии в целом, подчеркивая, что в этом плане она ничуть не лучше религии язычников. Деяния святых — не истинная действительность, а человеческое мнение о них. Он считает бессмысленным бороться с религией, так как слишком сильна власть такого слова, как бог, над умами глупцов, верить — значит не что иное, как иметь твердое мнение о неразумных вещах. Более того, слишком большое благочестие калечит мир, вводит людей в заблуждение и отвращает их от благородных дел, требуя-

щих мужества. Проповеди о догматах веры и предопределении Гвиччардини считает безумством, требующим от человека верить в недоказуемое.

Отношение к духовенству, папе, курии, церкви у Гвиччардини резко отрицательное: честолюбие, жадность, изнеженность — характерные черты духовенства, которое он именует шайкой злодеев.

В своей «Истории Италии» он посвящает очерк папству и папам, которых называет свирепыми государями, а не первосвященниками. Говоря о смысле религии, Гвиччардини предлагает заменить ее мировоззрением, основывающимся на отношениях добра и взаимной пользы.

Таким образом, и Макьявелли и Гвиччардини — противники не только христианской, но и всякой религии, вместо которой они предлагают светские идеологические учения. В этом по сути можно усматривать первые в мышлении позднего Возрождения элементы атеистического подхода к проблемам религии.

Усилению критики христианских религиозных догм и расширению элементов атеизма в ней способствовало открытие в середине XVI в. великим польским астрономом Николаем Коперником гелиоцентрической системы мира. Мимо его открытия, ставшего новым мировосприятием, не мог пройти ни один мыслитель эпохи позднего Возрождения. Пример тому — Томмазо Кампанелла (1568—1639 гг.), который, несмотря на свою сложившуюся натурфилософскую систему мышления, положительно отнесся к гипотезе Коперника.

Гипотеза Коперника была закономерным открытием эпохи позднего Возрождения. Так, Леонардо да Винчи считал, что Солнце не движется, и если это его лаконичное замечание еще не дает оснований назвать его сторонником гелиоцентрических представлений, то общая направленность его размышлений вела к отрицанию геоцентризма и к полицентризму космоса.

Атеизм Ванини Коперниканская революция в науке способствовала возникновению атеистических систем мышления в эпоху позднего Возрождения. Одним из наиболее ярких философов этого плана был Джулио Чезаре Ванини (1585—1619 гг.). Еретические высказывания Ванини заставили его покинуть Италию. В Лондоне он в торжественной обстановке официально отрекся от католичества, что духовные пастыри англиканской церкви рассматривали как победу их религии. Однако вместо прославления англиканства Ванини начал выступать с проповедями о веротерпимости, за что

его лишили всякой материальной поддержки, а затем отдали под суд, обвинив в приверженности вольнодумной теории Макьявелли. Суд присудил его к смертной казни. Только покровительство высокопоставленных лиц спасает его от казни. Ванини возвращается на континент, живет в Италии, Франции, где читает лекции и создает философские труды. Они были написаны в своеобразной манере, о которой А. И. Герцен писал: «Гонимые, скитальцы из страны в страну, окруженные опасностями, они не зарыли из благоразумного страха истины, о которой были призваны свидетельствовать; они высказывали ее везде; где не могли высказать прямо — одевали ее в маскарадное платье, облекали аллегориями, прятали под условными знаками, прикрывали тонким флёром, который для зоркого, для желающего ничего не скрывал, но скрывал от врага: любовь догадливее и пронизательнее ненависти. Иногда они это делали, чтоб не испугать робкие души современников; иногда — чтоб не тотчас попасть на костер»⁵³.

Первая большая работа Ванини вышла в Лионе в 1615 г. Уже ее название свидетельствовало об эзоповом языке, скрытой атеистической направленности: «Амфитеатр вечного провидения, божественно-магического, христианско-физического, астролого-католического. Против древних философов, атеистов, эпикурийцев, перипатетиков и стоиков». В обращении к читателю Ванини говорил об атеистах, которых становится все больше не только в Японии, Китае, Индии, России, но и в католической Европе. В этом сочинении атеистическая сущность была так скрыта, что церковники не сразу ее обнаружили. Ванини умело скрывал свои мысли от врага, давая возможность понять их людям мыслящим и бросая семена сомнения в души верующих. Ванини заботился о том, чтобы не оттолкнуть верующих открытым атеизмом: внезапный свет больно ударяет в глаза тем, кто долго оставался в потемках, говорил он. Ванини, писал о нем Маркс, «провозглашая атеизм, весьма старательно и красноречиво развивает при этом все аргументы, говорящие против атеизма...»⁵⁴. Формально его тезисы направлены в защиту ортодоксального христианства, фактически — против. Например, он пишет, что мнения теологов соответствуют правде, но они неудовлетворительны. Он цитирует античных и прогрессивных возрожденческих авторов; приводя доводы своих учителей Помпонаци и Кардано против учения религии о бессмертии души, он объявляет, что не

может их опровергнуть, так как не мог достать сочинений этих философов на книжных рынках.

«Амфитеатр» Ванини — это хрестоматия атеизма. В ней он говорит о боге и божественном провидении, о сотворении земли и неба, о примирении веры с разумом. Здесь много приводится отрывков из сочинений Цицерона, Диагора — ученика Демокрита, Эпикура. В 1616 г. он создает новую книгу в форме диалогов — «О чудесных тайнах природы, царицы и богини смертных». В ней говорится о происхождении человека, о сновидениях, о воздухе, о болезнях; пересказываются теории и гениальные догадки Эпикура, Аверроэса, Авиценны, Галена. Эта книга была в еще большей степени атеистична. В 1620 г. обе книги Ванини были конфискованы, запрещены и сожжены «за опасный и отвратительный атеизм».

Несмотря на некоторую бессистемность его сочинений и свойственную его эпохе противоречивость, мировоззрение Ванини не только было натуралистическим, но и приближалось к материализму. Он считал мир вечным и не сотворенным богом, а создавшимся, как учили Демокрит и Эпикур, благодаря сочетанию атомов. Если бог не создал мира, как же он может им руководить — задает он вопрос, используя мысль Скалигера. Все в мире материально, в том числе и небо, к тому же материя неба не выше материи земли, более того, материя человека выше и благороднее материи небес, так как человек обладает разумом. Дух не может дать толчок материи, а душа — телу, наоборот, материя дает импульс и жизнь духу, а тело — душе.

Он не только признает вечность и приоритет материи, но и развивает тезис о вечности процесса развития, хотя и в своеобразной форме — в виде движения по замкнутому кругу.

Подобно Помпонаци и Кардано, Ванини отрицает бессмертие души. Если бы душа была вечной, считал он, бог не преминул бы вернуть хотя бы одну из них для того, чтобы опровергнуть атеизм. Поэтому человеку нечего надеяться на потусторонний мир.

Ванини выступает против веры в чудеса и видения, в деяния святых. Все удивительные вещи проистекают из естественных причин. Сновидения он объяснял тем, что мозг человека активен и во сне и он порождает мысли.

Все религии, писал Ванини, имеют свое начало и свой конец, к тому же сущность религии одинакова — она служит правителям, чтобы держать народ в повиновении. Подтверждение этому он искал у Макьявелли.

Ванини возродил теории античных атеистов-материалистов — Эпикура и Лукреция Кара, согласно которым веру в богов породил страх перед неизведанными силами природы. Тем самым Ванини стал первым из мыслителей позднего Возрождения, кто отвергал тезис о врожденности религиозных представлений. Поскольку Ванини был приверженцем астрологических учений, он считал причиной появления, изменения и исчезновения религий влияния небесных тел, рассматривая их как естественные явления природы. Для своего времени это была смелая попытка решения вопроса вне богословских схем. Вместе с тем он не признавал мистического значения светил: если бог может действовать только через посредство небесных тел, следовательно, он несовершенен, значит, бог не выше природы.

Природа и есть бог, считал Ванини и уточнял: субстанцию, сотворившую мир, мы называем богом; природа создала небо и землю — такова была пантеистическая гипотеза Ванини, эта своеобразная форма атеизма. Несмотря на недомолвки и непоследовательность, он в целом отрицает бога, бога — творца мира, творца человека, управителя мира. Если бог не мог предупредить и пресечь зло и преступления, рассуждает Ванини, значит, сила дьявола выше силы бога, а если он не всемогущий, значит, он не бог.

Перед казнью Ванини заявил: «Нет ни бога, ни дьявола, так как, если бы был бог, я попросил бы его поразить молнией суд, как совершенно несправедливый и неправедный; если бы был дьявол, я попросил бы его также, чтобы он поглотил этот суд, отправив его в ад; но, так как нет ни одного, ни другого, я ничего этого не делаю»⁵⁵.

Бог, говорил Ванини, в ответе за все, ибо он, как вездесущий, присутствует при всех событиях, значит, он творец греха и убийца. Таков христианский бог, как и бог любой религии. Поэтому, считал Ванини, ни бог, ни религия не достойны веры. Верить можно лишь в вечно развивающуюся природу, изучая ее законы. Поскольку бог не является вершителем судеб человека, человек сам должен заботиться об улучшении природы и общества.

Атеист Ванини был не только разрушителем фальшивых идей, но творцом нового мира. Он беспощадно критиковал современные ему социальные порядки, советуя изъять из общества паразитические элементы, которые, подобно мертвым деревьям в лесу, надо вырубать, чтобы дать жизнь тем, которые обещают расти и развиваться. Исправление погрешностей природы следует ждать не от

бога, а от разумной философии, от науки, которые могут превратить бесплодные поля и деревья в цветущую землю; этому могут способствовать умелая обработка и прилежный труд.

Человеческое тело, считал Ванини, не менее благородно, чем небесное, так как оно подчинено божественной материи — разуму. Это дает человеку преимущества в его предназначении и его месте в мире. Я, говорил Ванини, не побоялся бы поместить человека выше небес.

Пантеизм Не менее смелой, чем у Ванини, была пантеистическая философская система **Джордано Бруно** (1548—1600 гг.). Она явилась самым высшим итогом развития философской мысли позднего Возрождения. Ему принадлежит заслуга раскрытия философского значения открытия Коперника и углубления этого учения. Вселенная Бруно вечна, ее бесчисленные миры рождаются и умирают. Он выдвинул гипотезу о существовании планет в солнечной системе, впоследствии нашедшую подтверждение. Его учение о физическом единстве солнечной системы привело Бруно к мысли о возможности разумной жизни на других небесных телах.

Вселенная, согласно учению Бруно, бесконечна и вечна, она не сотворена богом. В ней самой происходит постоянное изменение, движение и развитие. Его космология бесконечности Вселенной не оставляла места католическому богословию, которое утверждало бесконечность как исключительный атрибут бога. Бесконечное пространство и бесконечная масса материи — истинное могущество, поэтому, считал Бруно, она равна богу вопреки ортодоксальному богословию. Вселенная у Бруно исключает бога-творца, бог, совпадающий с природой, заключен в самом материальном мире, в природе. Бог — это природа с присущими ей законами движения и развития. Пантеизм Бруно не оставляет места христианскому богу, он носит натуралистический, близкий к материализму характер.

Дж. Бруно отрицает религиозное самопожертвование, но прославляет героический энтузиазм ради высокой цели. В этом он видел естественное стремление человека к высшей ступени познания природы и высшую ступень его совершенства. Ради великой идеи человек бесстрашно идет на гибель, что Бруно и совершил.

Резкая и аргументированная критика католической церкви, ее обрядов, традиций, христианских догматов исходила из его убеждения в пагубности воздействия религии на сознание человека, науку, философию, обществен-

ные отношения. В своем «Изгнании торжествующего зверя» он бичует противоестественность религиозных учений, невежество, воспекает разум, науку. «Святой ослиностью» называл он деяния и учения «отцов церкви» и богословов. Однако религия нужна для наставления и управления народами, считал Бруно. И это было проявлением социальной ограниченности критики религии в свободомыслии и атеизме Возрождения не только у Джордано Бруно.

Эпоха Возрождения по времени совпадает с Реформацией, если учесть и ее ранние формы, и первых ее деятелей XV в.— Яна Гуса в Чехии, Джироламо Савонаролу в Италии. Иногда в научной литературе смешивают антиклерикальные элементы Возрождения с антикатолическими течениями Реформации, окрашивая их в единый цвет свободомыслия. Неверным было бы выводить и Возрождение и Реформацию из еретических течений средневековья, как и протестантизм из гуманизма. Но это не исключает рассмотрения прогрессивных гуманистических черт в Реформации раннего периода.

Из общих для Возрождения и Реформации черт можно отметить усиление новой, раннебуржуазной идеологии, использование античных традиций и языков наряду с возрастанием значения языков национальных, создание сочинений антиклерикального направления, иногда на фоне народных движений. Однако качественная сторона этих явлений неодинакова. Критика церкви в трудах гуманистов способствовала выступлениям против папства деятелей Реформации, хотя цели и итог этих выступлений были разными: использование античных традиций деятелями Возрождения приводило к усилению языческих антиклерикальных сторон культуры. Сторонники Реформации прибегали к древним языкам для опровержения старых и утверждения новых религиозных норм.

Специфика Германии привела к совмещению Реформации и народного движения. В Италии также можно наблюдать реформационные теории и вспышки народных движений, но не такого размаха, как Крестьянская война в Германии. Так, в Южной Италии в 30-х годах XVI в. орден театинцев по поручению римской курии преследует протестантов. В 40-х годах там происходит массовое осуждение еретиков, близких по взглядам к лютеранам; в 60-х годах было уничтожено несколько тысяч бежавших в горы горожан — последователей еретической секты вальденсов, сжигаются запрещенные книги, разгоняются

гуманистические кружки. Гонениям подвергаются как деятели Реформации, так и мыслители Возрождения. Однако считать эти явления родственными нельзя, хотя такие попытки предпринимаются некоторыми учеными католического направления. Более того, в буржуазной историографии появилась теория о процессе обновления католической церкви, якобы происходившем независимо от реформационной борьбы и возрожденческой критики религии и церкви. Контрреформацию с ее инквизицией и кострами они объявляют католической Реформацией и даже католическим Возрождением. Перестройка католицизма, доказывают буржуазные идеологи, происходила как процесс внутреннего обновления церкви, который предшествовал Реформации и шел независимо от нее.

В прогрессивной историографии справедливо показан реакционный характер контрреформации — эпохи, наступившей после Возрождения с его свободомыслием и первыми атеистическими системами. Контрреформация была не в силах навсегда погасить светлую мысль Возрождения. Свободомыслие и атеизм Возрождения явились предшественниками атеизма Нового времени.

* * *

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 43, с. 229.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 508.

³ См. там же.

⁴ Там же, с. 347.

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 728.

⁶ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 7, с. 360.

⁷ Svoboda K. L'esthétique de St. Augustine et ses sources. Brno, 1933.

⁸ Pepe G. Francesco d'Assisi tra Medioevo e Rinascimento. Toronto, 1965; Francesco d'Assisi. Storia e Arte. Milano, 1982.

⁹ См.: Лазарев В. Н. Происхождение итальянского Возрождения, в трех томах, т. I. М., 1965.

¹⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 22, с. 382.

¹¹ См.: Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. М., 1980, с. 18.

¹² См.: Елина Н. Г. Проза «Новой Жизни». — Дантовские чтения. 1973. М., 1973, с. 185.

¹³ См.: Горфункель А. Х. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М., 1977, с. 62—63.

¹⁴ См.: Горфункель А. Х. Данте и философия его времени. — Вопросы философии, 1966, № 3, с. 87—97.

¹⁵ См.: Кузнецов Б. Г. Идеи и образы Возрождения (наука XIV — XVI вв. в свете современной науки). М., 1979, с. 72.

¹⁶ См.: Брагина Л. М. Итальянский гуманизм. Этические учения XIV — XV веков. М., 1977, с. 68, 69.

¹⁷ См.: Горфункель А. Х. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения, с. 78.

¹⁸ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 22, с. 382.

¹⁹ Petrarca F. Le Rime. Firenze, 1905, p. 1.

- ²⁰ *Saitta G.* Il pensiero italiano nell'umanesimo e nel Rinascimento, vol. 1, p. 82—86.
- ²¹ См.: *Хлодовский Р. И.* Франческо Петрарка. Поэзия гуманизма. М., 1974, с. 60—61.
- ²² См. там же, с. 60—61, 75.
- ²³ См. там же, с. 62—66.
- ²⁴ *Герцен А. И.* Собр. соч. в 30-ти томах, т. III, М., 1954, с. 229.
- ²⁵ См.: *Горфункель А. Х.* Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения, с. 65—67.
- ²⁶ См.: *Хлодовский Р. И.* Франческо Петрарка. Поэзия гуманизма, с. 135—136.
- ²⁷ Цит. там же, с. 139.
- ²⁸ См. там же, с. 140.
- ²⁹ См.: *Ревякина Н. В.* Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV — первой половины XV в. М., 1977, с. 17—18.
- ³⁰ См.: *Корелин М. С.* Очерк из истории философской мысли в эпоху Возрождения. Мирозерцание Франческо Петрарки. М., 1899, с. 60—61.
- ³¹ См.: *Ревякина Н. В.* Проблема человека в итальянском гуманизме второй половины XIV — первой половины XV в., с. 29—33.
- ³² См.: *Хлодовский Р. И.* Франческо Петрарка. Поэзия гуманизма, с. 141.
- ³³ См. там же, с. 141—143.
- ³⁴ *Petrarca F.* Le familiari, vol. IV. Firenze, 1942, p. 108.
- ³⁵ См.: *Брагина Л. М.* Итальянский гуманизм. Этические учения XIV—XV веков, с. 94.
- ³⁶ *Garin E.* Umanesimo italiano. Bari, 1958, p. 64.
- ³⁷ См.: *Брагина Л. М.* Итальянский гуманизм. Этические учения XIV — XV веков, с. 118—130.
- ³⁸ См.: *Ревякина Н. В.* Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV — первой половины XV в., с. 190—198.
- ³⁹ *Валла Л.* Рассуждение о подложности так называемой Дарственной грамоты Константина.— Итальянские гуманисты XV века о церкви и религии. М., 1963, с. 214—215.
- ⁴⁰ См. об этом: *Брагина Л. М.* Итальянский гуманизм. Этические учения XIV — XV веков, с. 151—202.
- ⁴¹ См. там же, с. 218.
- ⁴² См.: *Горфункель А. Х.* Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения, с. 111—114.
- ⁴³ См.: *Брагина Л. М.* Итальянский гуманизм. Этические учения XIV — XV веков, с. 224—228.
- ⁴⁴ *Пико дела Мирандола Дж.* Речь о достоинстве человека.— История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли в пяти томах, т. I, М., 1962, с. 508.
- ⁴⁵ См.: *Немилов А. Н.* Немецкие гуманисты XV века. Л., 1979, с. 27—33, 41—43.
- ⁴⁶ См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 7, с. 392.
- ⁴⁷ См.: *Дюрер А.* Дневники, письма, трактаты, т. I. Л.— М., 1957, с. 152—153.
- ⁴⁸ См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 422.
- ⁴⁹ См.: *Смирин М. М.* Народная Реформация Томаса Мюнцера и Великая крестьянская война. М., 1955.
- ⁵⁰ *Франс А.* Собр. соч. в 8-ми томах, т. 7. М., 1959, с. 694, 687.
- ⁵¹ См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 346.
- ⁵² *Machiavelli N.* Discorsi. Milano, 1968, p. 293.
- ⁵³ *Герцен А. И.* Собр. соч. в 30-ти томах, т. III, с. 229.
- ⁵⁴ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 178.
- ⁵⁵ *Mercure François,* anno 1619, t. V, p. 64.



Изображение воина. 3-е тысячелетие до н. э.

Гильгамеш. VIII в. до н. э.

Полет Этаны.

Оттиск цилиндрической печати. XXIII в. до н. э.

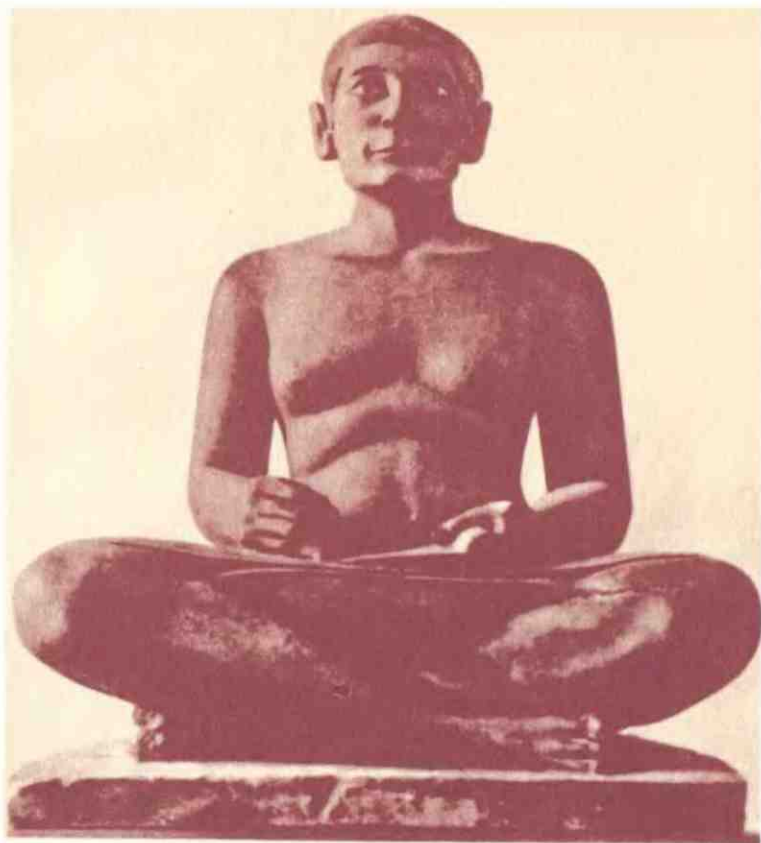


Господин и раб
(с так называемого
шандарта из Ура).
Около 2600 г. до н. э.

Психостасия на суде
Осириса. Рисунок
папируса XXI династии

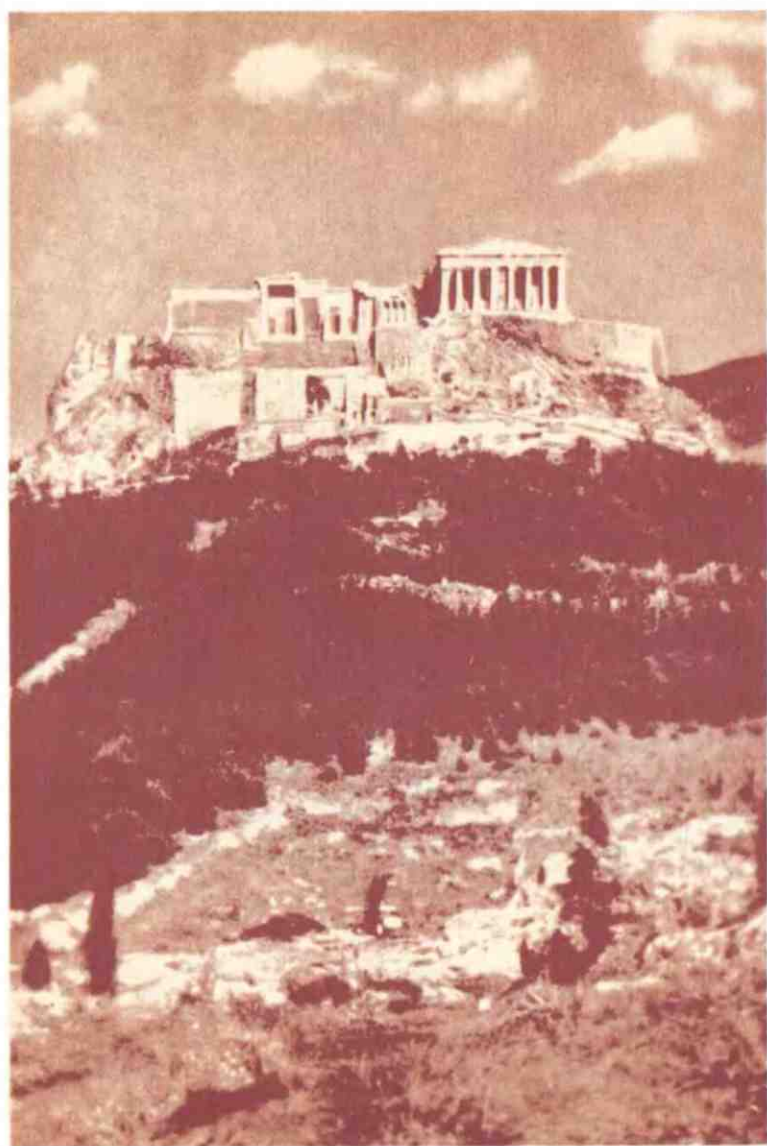
Волки и кошки пасут
коз и гусей.
Сатирический рисунок



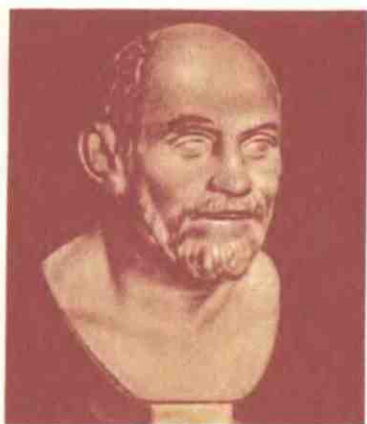
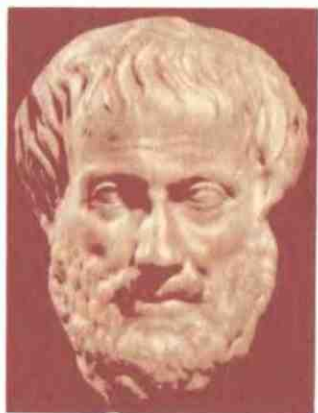
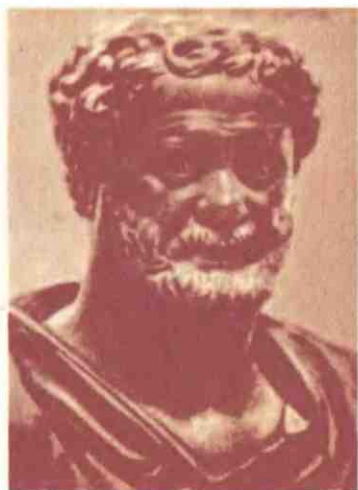
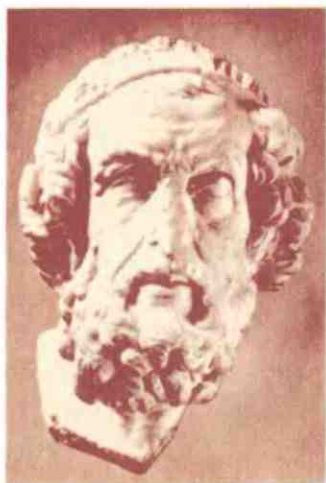


Статуя царского писца
Каи. Середина
3-го тысячелетия до н. э.

Рельеф из гробницы
Паатонемхеба с текстом
«Песни арфиста».
XIV в. до н. э.



Акрополь в Афинах

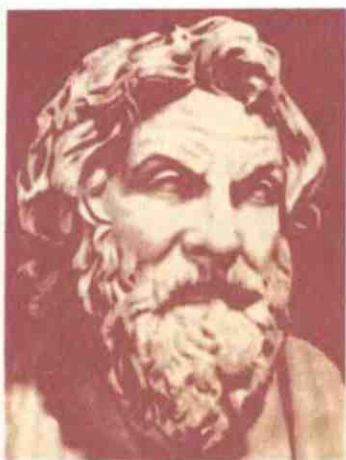
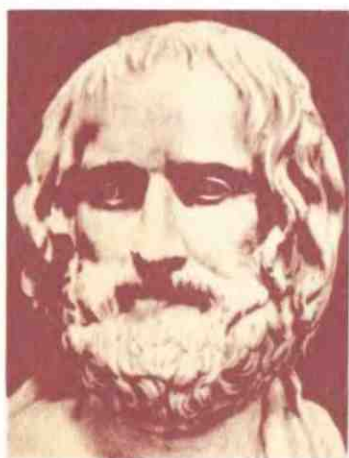


Гомер

Гераклит

Аристотель

Демокрит



Эврипид

Эпикур

Тит Лукреций Кар

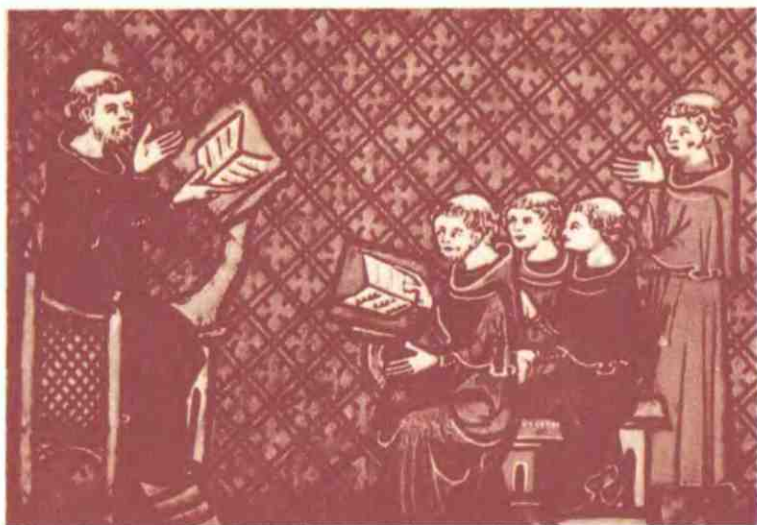
Антисфен



Ван Чун

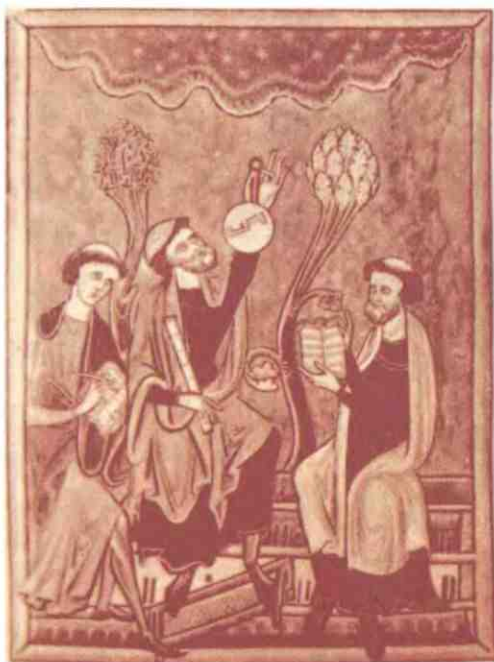


Крестьянский труд.
Миниатюра XII в.

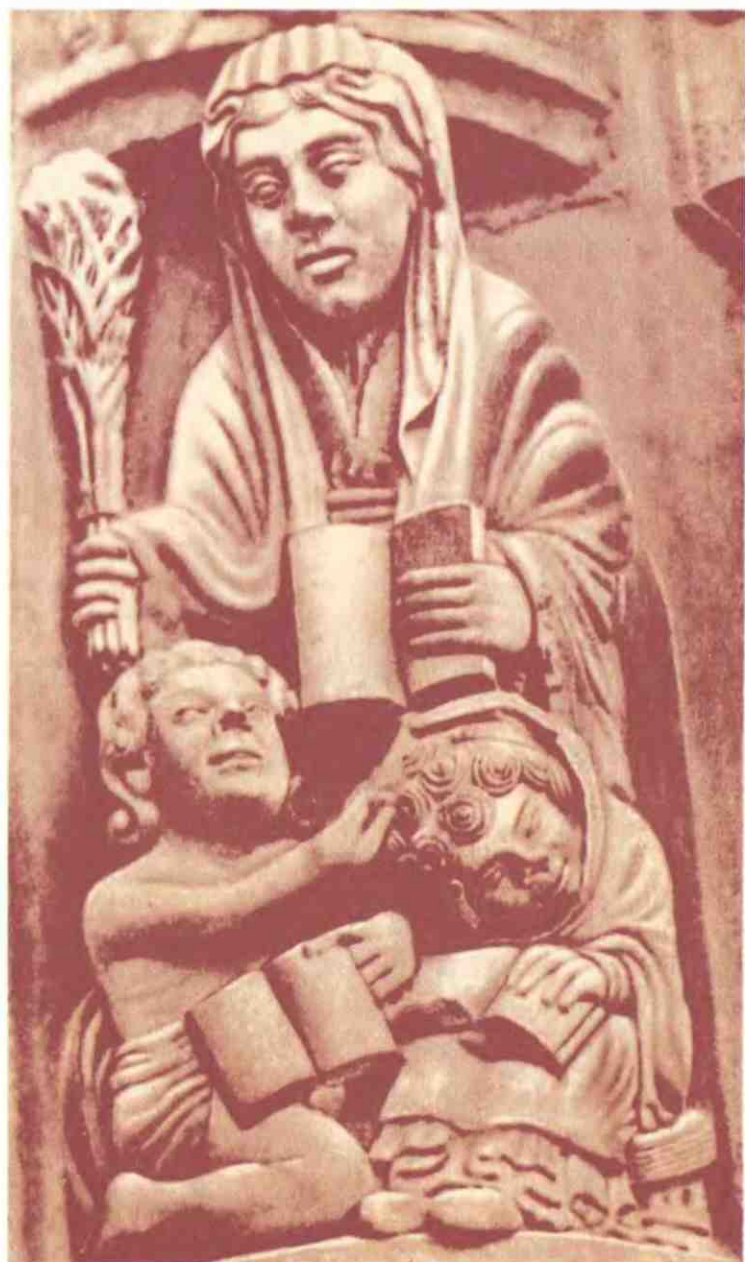


Урок.
Миниатюра
начала XIV в.

Переписчик
рукописей,
астроном
и вычислитель.
Миниатюра
из Парижской
псалтыри XIII в.



Аллегория
Грамматики.
Скульптура собора
в Шартре. XII в.

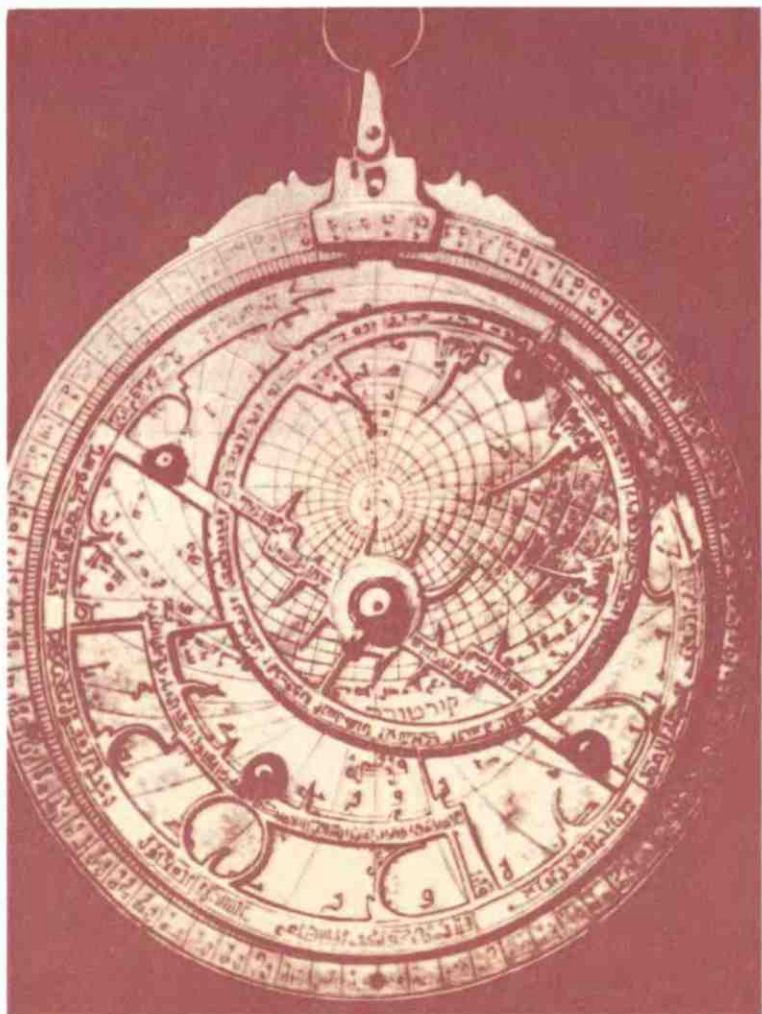




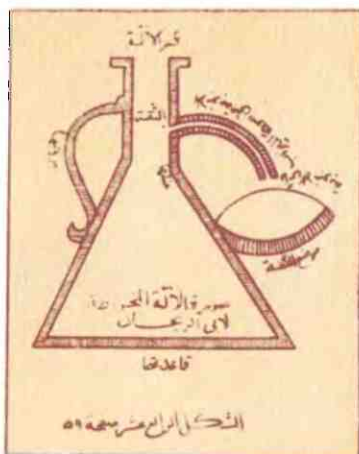
Роджер Бэкон

Мечеть Омейядов
в Кордове.
Внутренний вид.
VIII—X вв.





Арабская астрлябия.
Толедо. XI в.



Писец. Арабская миниатюра из рукописи «Послания «чистых братьев»». XIII в.

Прибор аль-Бируни для определения удельного веса вещества

Учитель и ученик. Арабская миниатюра. XIII в.



Ибн Сина

Данте

Пико делла Мирандола

Никколо Макьявелли



Леонардо да Винчи. Автопортрет
Джордано Бруно
Джулио Чезаре Ваннини
Николай Коперник

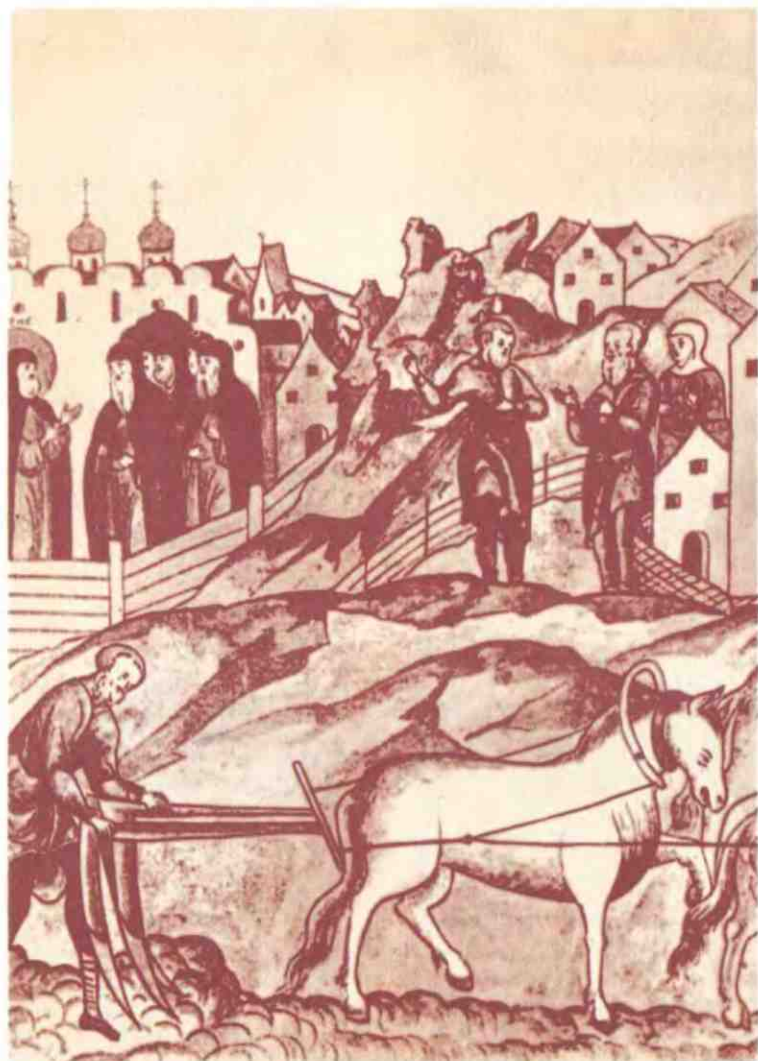


Томас Мор

Мишель Монтень

Томас Мюнцер

Мартин Лютер



Работа на пашне
перед Сергиевым монастырем.
Миниатюра
из «Жития Сергия»

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

3

ГЛАВА 1. ОБЩИЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ СВОБОДОМЫСЛИЯ И АТЕИЗМА

1. ИСТОРИЧЕСКИЕ ФОРМЫ КРИТИЧЕСКОГО
ОТНОШЕНИЯ К РЕЛИГИИ

5

2. СВОБОДОМЫСЛИЕ И АТЕИЗМ В РАЗЛИЧНЫХ
СФЕРАХ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ И ЗНАНИЯ

29

ГЛАВА 2. СВОБОДОМЫСЛИЕ И АТЕИЗМ В ДРЕВНОСТИ

1. СКЕПТИЦИЗМ В ДРЕВНЕМ ЕГИПТЕ

38

2. СВОБОДОМЫСЛИЕ В ДРЕВНЕЙ МЕСОПОТАМИИ

48

3. ОТРИЦАНИЕ ВЕДИЙСКОГО РИТУАЛА
И БОГА-ТВОРЦА В ДРЕВНЕИНДИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

57

4. СВОБОДОМЫСЛИЕ И АТЕИЗМ В ДРЕВНЕМ КИТАЕ

80

5. АНТИЧНОЕ СВОБОДОМЫСЛИЕ И АТЕИЗМ

104

ГЛАВА 3. СРЕДНЕВЕКОВОЕ ВОЛЬНОДУМСТВО

151

1. СВОБОДОМЫСЛИЕ
МУСУЛЬМАНСКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

152

2. ВОЛЬНОДУМСТВО В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ

211

3. РУССКИЕ СРЕДНЕВЕКОВЫЕ ВОЛЬНОДУМЦЫ

236

284

**ГЛАВА 4. СВОБОДОМЫСЛИЕ
И АТЕИЗМ В ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНИЯ**

253

1. ПРЕДВОЗРОЖДЕНИЕ

256

2. РАННЕЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ

258

3. ЗРЕЛОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ

262

4. ПОЗДНЕЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ

269

СВОБОДОМЫСЛИЕ И АТЕИЗМ В ДРЕВНОСТИ, СРЕДНИЕ ВЕКА И В ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНИЯ



Заведующий редакцией
Ю. И. Аверьянов

Редакторы
Ю. И. Аверьянов, Л. Н. Колтырева

Младший редактор
Л. М. Михайлова

Оформление художника
В. В. Яковлева

Художественный редактор
А. В. Кузнецов

Технический редактор
Т. Г. Сергеева

Корректор
Т. М. Шпиленко

ИБ № 2865

Сдано в набор 05.10.85. Подписано в печать 10.02.86. А 08822. Формат 84×108¹/₃₂. Бумага типографская № 1. Литературная гарнитура. Высокая печать. Усл. печатных листов 15,96 с вкл. Усл. кр.-отт. 17,22. Учетно-издательских листов 17,28 с вкл. Тираж 50 000 экз. Заказ № 121. Цена 1 р. 60 к.

Издательство «Мысль». 117071,
Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Ордена Октябрьской Революции, ордена Трудового Красного Знамени Ленинградское производственно-техническое объединение «Печатный Двор» имени А. М. Горького Союзполиграфпрома при Государственном комитете СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. 197136, Ленинград, П-136, Чкаловский пр., 15.