

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
Институт всеобщей истории

ИСТОРИЯ СОЦИАЛИСТИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ 1985

Сборник статей

МОСКВА
«НАУКА»
1985



Сборник посвящен актуальным проблемам истории социалистических и утопическо-коммунистических идей в Западной Европе и Америке в XVI—XIX вв. Особое внимание обращено на изучение теоретической разработки Энгельсом вопросов, связанных с указанной проблематикой. Ряд статей посвящен истории утопического социализма XIX в. (распространению идей Сен-Симона в России, утопии Т. Сквидмора, социалистическим идеям в чартизме). В сборнике содержатся материалы по историографии утопического социализма, помещен раздел публикаций.

Редакционная коллегия:

Л. С. ЧИКОЛИНИ (ответственный редактор),
В. М. ВОЛОДАРСКИЙ (ответственный секретарь),
Н. Ю. КОЛПИНСКИЙ, В. А. МАЛИНИН, Т. А. ПАВЛОВА,
Н. Б. ТЕР-АКОПЯН, А. Э. ШТЕКЛИ

Веб-публикация: *Vive Liberta, 2011-2013*

СТАТЬИ И СООБЩЕНИЯ

| | | |
|-------------------|---|------------|
| В. В. Галкин | Идеи социализма в чартистском движении (конец 40-х — начало 50-х годов XIX в.) | 3 |
| А. Э. Штекли | Подготовительные работы к «Анти-Дюрингу» и вопрос о начале утопического социализма | 29 |
| Г. С. Кучеренко | Некоторые сведения об отношении к Сен-Симону и сенсимонистам в России (XIX — начало XX в.) | 45 |
| М. Н. Соколова | Сюдр — историк утопического социализма | 67 |
| К. Э. Кирова | Итальянские умеренные и французский утопический социализм и коммунизм (30—40-е годы XIX в.) | 81 |
| К. М. Андерсон | Томас Сквидмор: отголоски просвещения или ростки американской утопии? | 107 |
| В. В. Карева | «Утопия» Томаса Мора в издании М. де Керлона | 138 |
| Т. А. Павлова | Идеал человека в произведениях Джерарда Уинстэнли | 145 |
| И. Н. Осинковский | «Утопия» Томаса Мора в Англии XVII в. | 163 |
| Л. С. Чиколини | «Рассказ о собственных книгах» Кампанеллы | 190 |
| В. М. Володарский | Социальная утопия Теофраста Парцельса | 211 |
| ПУБЛИКАЦИИ | | |
| Е. М. Кожокин | Из истории утопического социализма во Франции в 30—40-е годы XIX в. Вступ. ст., публ. и пер. с фр. | 234 |
| В. Д. Балакин | Из социальной утопии Иоганна Валентина Андреэ Вступ. ст., публ., пер. с латин. и коммент. Комментарии | 249 267 |

Раздел библиотеки
История идей: "от утопии к науке"
<http://istmat.info/node/29200>

Основные общественные противоречия эпохи Реформации, которые обусловили самое крупное в истории Германии восстание крестьян, оставались питательной почвой для оппозиционных настроений и после его поражения. Несмотря на полицейский террор властей, ужесточение их идеологического контроля над обществом и беспощадное преследование инакомыслящих, силы феодальной реакции оказались не в состоянии полностью искоренить идеи «нового преобразования» существующих порядков, социального равенства и справедливости. Они продолжали жить в утопическом проекте автора «мятежной книжечки» Ганса Гергота из Нюрнберга, в проповедях Ганса Гута, В. Рейблина, М. Заттлера и других наиболее радикальных лидеров анабаптизма, в программных документах Мюнстерской коммуны и попытках «моравских братьев» реализовать на практике общность имуществ, в оценке Себастьяном Франком частной собственности как главной причины всех бед.

Освещая эти характерные проявления антифеодальных настроений второй половины 1520-х—1530-х годов, советские исследователи уже отмечали своеобразную двойственность происходивших тогда идеологических процессов: оппозиционная общественная мысль сохраняла преемственную связь с идейным наследием народной реформации предшествующего периода, но вместе с тем шло и его перетолкование, внесение существенных поправок в духе безусловного отказа от насильственных методов борьбы или признания их только самой крайней мерой самообороны. Вновь усилились хилиастические надежды и мечтания, свойственные средневековым ересям, распространились различные формы сектантства, дробившего анабаптистское движение на множество групп.

В этих условиях и возникла одна из интереснейших социальных утопий реформационного времени, созданная выдающимся врачом, алхимиком и натурфилософом Теофрастом Парацельсом (1493—1541).

Его обширное и многогранное творческое наследие недостаточно изучено в советской науке. В трудах по истории медицины, химии, биологии отмечаются его крупные заслуги и противоречивые искания нового, но специальных исследований о них нет. В философской литературе освещено только понятие материи у Парацельса, хотя его учение и само по себе, и в скорректированной последователями форме парацельсизма было одним из значительных явлений духовной жизни XVI—XVII вв. О социально-политических воззрениях Парацельса в отечественной историографии существует лишь

одна небольшая статья¹. В работах по истории утопических идей и изображений идеального общественного строя имя Парацельса не упоминается.

Задача данной статьи — основываясь на анализе произведений Парацельса первой половины 1530-х годов, поры расцвета его сравнительно недолгого творчества, выяснить своеобразие и значение его представлений о социальных, хозяйственных и политических порядках, которые, как он считал, должны быть установлены при «блаженной жизни». Обращение к основной теме предваряется некоторыми сведениями, необходимыми для понимания личности Парацельса, мировоззренческих основ его подхода к решению общественно-политических вопросов и сложной судьбы идейного наследия мыслителя.

Настоящее имя Парацельса — Филипп Теофраст Бомбаст фон Гогенхейм. Он родился в 1493 г. в Эйзидельне (Швейцария) в семье врача, выходца из Швабии, принадлежавшего к древнему, но обедневшему дворянскому роду.

Новое имя, под которым Парацельс вошел в историю, требует специального объяснения. «Парацельс» — вольный греко-латинский перевод немецкого названия «Гогенхейм» — места, долгое время связанного с жизнью одной из ветвей рода Бомбастов. Такие антиквизирующие переделки получили широкое распространение в образованных кругах под влиянием гуманизма. В то же время составное слово «Парацельс» имеет и второе смысловое значение. Греческая приставка «пара» не раз использовалась Парацельсом в сочетании с латинскими понятиями в названиях его работ («Парагранум», «Парамирум»), но всегда в необычном значении «над», «сверх», «выше». Здесь она связана с именем Цельса, римского врача и ученого-энциклопедиста, жившего ровно за полторы тысячи лет до Парацельса. Его сочинение «О медицине» было найдено в период расцвета гуманизма в Италии, неоднократно переиздавалось в конце XV—XVI в., в том числе и за Альпами, и утвердило за Цельсом славу «Цицерона медиков», признанного авторитета античной культуры. Таким образом, «Парацельс» означает еще и «стоящий превыше Цельса» — лаконичная декларация превосходства над античной медициной и языческой мудростью. Вопреки утверждению самого Парацельса, что новое имя — прозвище, полученное от «афинян» в признание его заслуг, большинство современных исследователей считают, что «Парацельс» — программный псевдоним, самохарактеристика, а упоминание афинян — мистификация.

Юные годы Парацельса прошли в Каринтии, в Виллахе, куда он переехал с отцом (мать рано умерла). Под руководством отца он изучал медицину и «тайные искусства» алхимии и магии. Постоянное общение с деревенской природой, в каждом явлении которой его приучали видеть знаки, указующие на скрытые силы, сочеталось с алхимическими опытами в металлургической мастерской Зигмун-

¹ *Левен В. Г.* Общественно-политическая мысль Германии в XVI веке (Теофраст Парацельс). — Ученые записки Рязанского государственного педагогического института, 1961, т. 29, с. 143—153.

да Фюгера. Парацельса обучали также епископы и аббаты, в том числе церковные эрудиты с энциклопедическим кругом познаний в средневековых науках. Они могли познакомить его также и с постановкой религиозно-философских вопросов в духе раннего немецкого гуманизма, хотя вряд ли отступали в своих ответах на них от ортодоксального благочестия.

Свое образование юноша продолжал в Италии, на медицинском факультете университета в Ферраре, крупном центре гуманизма. Он слушал лекции врача и философа Никколо Леоничено, знакомившего студентов с античным медицинским наследием и в то же время остро критиковавшего Галена и «заблуждения Плиния». Здесь Парацельс получил степень доктора обоих видов медицины — по внутренним болезням и хирургии. Скорее всего, именно в Италии, будучи знаком со средневековым неоплатонизмом, он обращался также к неоплатонизму флорентийскому².

В частности, он хорошо знал работу Марсилио Фичино «О тройной жизни», а его представления о месте человека в мире и его возможностях перекликаются (при ином обосновании) с конценцией «Речи о достоинстве человека» Джованни Пико делла Мирандола. Гуманистом, однако, Парацельс не стал. В своей жизни он не раз шел рядом с ними, решая сходные проблемы, а порой пользуясь гуманистической терминологией, но он избрал свой особый путь и выработал собственные мировоззренческие позиции. Они не были идентичны идеологии гуманизма, хотя и впитали элементы его опыта — в основном через освоение Парацельсом идей ранней реформации, которая многим была обязана гуманизму.

Очевидно, около 1517 г. началась полоса непрерывных странствий Парацельса по Европе в поисках новых знаний и практического врачебного опыта. В скупых автобиографических экскурсах в своих работах он сообщает, что учился не только в итальянских, но и во французских и немецких высших школах, участвовал в качестве медика в трех войнах и побывал до 1524 г. в Португалии, Испании, Франции, Англии, Шотландии, Нидерландах, Швеции, Дании, Пруссии «и всех немецких землях», Литве, Польше, Венгрии, Семиградье, Кroatии, Валахии, в Италии — всей, от Венеции до Неаполя, в Сицилии, Далмации, на острове Родос. Существуют версии и других его путешествий — в Алжир, Александрию, Палестину, Константинополь, Москву, причем большинство из них основано на легендах второй половины XVI в. о приобщении Парацельса к «тайнам египетским», получении философского камня от

² Воздействие средневекового и флорентийского неоплатонизма на Парацельса убедительно показал В. Пагель. К. Гольдаммер преувеличивает степень близости Парацельса к гуманизму, в то время как Х. Гайдн впадает в другую крайность, резко противопоставляя гуманизму натурфилософию и естествознание XVI в., связанное с магией и алхимией, и истолковывая Парацельса как одного из крупнейших выразителей этого «контрренессанса». См.: *Pagel W. Paracelsus: An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance.* Basel; New York, 1958; *Goldammer K. Paracelsus, Humanisten und Humanismus.* Wien, 1964; *Haydn H. The Counter-Renaissance.* Gloucester (Mass.), 1966.

адептов учения царя Соломона, пребывании «в плену у татар», где он якобы был посвящен в высшие тайны буддистами, сидевшими в той же тюрьме, и т. д. Сам Парацельс ни о чем подобном не упоминает. Он высоко оценивал практические знания, полученные в годы страстий, и утверждал: «Кто хочет проникнуть в природу, тот должен вступить в ее книги ногами. Писание изучается чрез буквы, природа же — страна за страной: что ни страна, то лист. Таков кодекс природы, так должно листать ее страницы»³.

В 1524 г., в канун Крестьянской войны, он появился и менее чем на год поселился в Зальцбурге. К тому времени относятся первые дошедшие до нас произведения Парацельса — зрелого человека, которому шел 31-й год. Наряду с работами по медицине он создает теологические произведения, в которых намечены первые черты его идеала «блаженной жизни» — обоснованных Евангелием справедливых порядков, противопоставленных порядкам существующим. В тоне глубокого уважения он обращается с письмом к Лютеру и Меланхтону. В Зальцбурге, где казнили лютеранских проповедников, он выступает в своей неопубликованной работе против смертной казни. По своему обыкновению Парацельс ведет религиозные дискуссии в харчевнях и на постоянных дворах, где в ту пору собирались на трапезы за одним столом до нескольких десятков человек. Его арестовали по подозрению в связях с мятежными крестьянами, но выпустили за отсутствием улик. Сочувствие Парацельса народным низам и реформационным идеям не вызывает сомнений, но причислять его к участникам Крестьянской войны неправомерно — он никогда не одобрял насильственные методы решения социальных проблем, да и бежал из Зальцбурга, опасаясь дальнейших преследований властей, незадолго до того, как повстанцы заняли город. Начальный этап маршрута Парацельса неизвестен, но остальная часть проходит вдали от районов, где шло и было подавлено крестьянское восстание.

В 1526 г. он купил право бюргера в Страсбурге, но уже в 1527 г., после того как он избавил знаменитого книгоиздателя Фробена от предписанной ему светилами медицины ампутации ноги, он благодаря его покровительству назначается городским врачом Базеля и преподает врачебное искусство в университете — впервые не на латыни, а на немецком языке. Его друзьями становятся гуманисты братья Амербахи, он поражает Эразма Роттердамского своей проникательностью: увидев Эразма, он по одному облику точно определил его давние внутренние болезни. Конфликт с влиятельными врачами и аптекарями, которых Парацельс обвинял в сговоре для выманивания денег за дорогие лекарства, проведенное им публичное сожжение трактатов средневековых схоластических комментаторов медицины, за которое католические противники немедленно окрестили его «медицинским Лютером», — все это в конечном счете привело к конфликту с властями города, и в 1528 г. Парацельс бежал в Кольмар.

³ *Paracelsus. Das Licht der Natur: Philosophische Schriften.* Leipzig, 1973, S. 47.

После очередного странствия он поселился в 1529 г. в Нюрнберге, где дописывал одни и начинал другие книги по медицине, а также впервые приступил к своему циклу политико-астрологических предсказаний, в которых резко критиковал социальное неравенство, дворянство и духовенство, объявлял только крестьян носителями праведной жизни и пророчил грядущий «золотой век» человечества. В начале 1530 г. он живет в заброшенном в глуши Лабертала замке в Бератцхаузене и заканчивает одну из лучших своих работ — «Парагранум». Отсюда он отправляется в Аугсбург, Регенсбург, в начале 1531 г. останавливается в цвинглианском Сен-Галлене и завершает многолетний труд над «Парамирумом», книгой о происхождении болезней, часть которой посвящена видному цвинглианскому церковному деятелю и врачу И. Вадриану. Он пишет в Цюрихе близкому к Цвингли проповеднику Лео Юду, называя уже не Лютера и его окружение, а Цвингли и Юда «поборниками истины». Пройдет лишь небольшой срок после гибели Цвингли в октябре 1531 г., и Парацельс будет сравнивать римского папу и Лютера, Цвингли и сектантов с четырьмя парами штанов из одного и того же сукна. Лютер, Цвингли, Бупер — «дети тех, кто проливал кровь пророков»; «кто идет против них и говорит правду, должен умереть... и сколько тысяч они удушили за недолгие годы»⁴.

Почти полтора года он странствует как полунциий врач-апостол где-то в горном районе Аппенцеля, проповедует, лечит бедноту, создает работы, в которых обосновывается идеал «блаженной жизни», предупреждая своих друзей, что написанное им не предназначено для глаз попов и должно храниться в тайне от них.

Лишь со второй половины 1533 г. снова прослеживаются бесконечные переезды Парацельса по горным районам Австрии, Швейцарии, южной Германии, в Вену, Аугсбург, Мюнхен, в Чехию и, наконец, в Каринтию, где более 30 лет врачевал в Виллахе, никуда не уезжая, его отец, к тому времени уже умерший. Здесь Парацельс пишет «Лабиринт заблуждающихся медиков», «Хронику Каринтии» и другие работы. В последние годы жизни он завершил тома своей «Философии», «Тайной философии» и «Великой астрономии» («Проницательной философии»). Уже больным и бесконечно усталым, таким же одиноким, как он прожил всю жизнь, он поселяется снова в Зальцбурге. Он умер в сентябре 1541 г., видимо, от цирроза печени и нефрита, вызванных частыми отравлениями во время алхимических опытов. Свое имущество он завещал бедным.

Общие оценки Парацельса в историографии крайне противоречивы. Единодушно признавался всегда лишь масштаб его яркой, оригинальной личности. Приведем только некоторые из характерных суждений о Парацельсе разного времени: «знаменитый врач-алхимик, современная фармацевтика обязана ему всем»; «шарлатан — искатель философского камня»; «гностически-неоплатонический маг»; «библейско-христианский апологет натурфилософии»; «легиональный простак»; «характер Парацельса представляет оригиналь-

⁴ *Strunz F. Theophrastus Paracelsus.* Leipzig, 1903, S. 61—62.

ную смесь благородства и наглости, светлого ума и грубейшего суеверия. Понимать его сочинения крайне трудно. Его так называемая система представляет сочетание мистического сумбура с отдельными светлыми мыслями, облеченными в схоластико-кабалистическую форму»⁵.

Каковы же реальные заслуги Парацельса, на чем основана его известность?

Сблизив медицину и химию, Парацельс своими открытиями в фармакологии положил начало новому этапу в ее истории и утвердил основы практического врачевания химическими медикаментами. Он внес новаторский вклад в изучение внутренних, нервных и других болезней, в хирургию и бальнеологию, в зарождавшееся исследование профессиональных заболеваний рабочих, в том числе туберкулеза у горняков и металлургов, который стал массовым бедствием в районах горных промыслов. Широко применяя нетрадиционные методы терапии, Парацельс пытался обратиться также к опыту народной медицины, что дало двойственные результаты: наряду с обогащением фармакопеи в практику Парацельса вошли магические приемы целения болезней. Ему принадлежат ценные наблюдения в области ботаники и минералогии, первая попытка химического истолкования процессов, происходящих в живом организме, важная для будущей биохимии. В своей этике Парацельс обосновывал гуманные цели науки, утверждал социальные функции врача как самозабвенный апостолат в обществе, прежде всего среди бедняков, призывал алхимиков переориентировать их занятия, искать не золото, а средства исцеления людей.

В историю философии XVI в. Парацельс вошел в числе главных поборников «исследования природы вещей». Придавая важное значение языку знаков и символов, он считал, что все видимое человеком полно внутренней динамики, взаимодействия и борьбы незримых сил. Он одухотворял природу, наделял ее антропоморфными признаками — «скрытым дыханием», «пульсом», но зато и подчеркивал единство мироздания, необходимость рассматривать каждое природное явление в неразрывной связи с ее целым. Он разработывал учение о соответствии между макрокосмом (природой) и микрокосмом (человеком) и способствовал развитию пантеистических тенденций в космологии и антропологии, преодолению средневековых представлений о иерархии строения природы. Парацельс выступал за органическую связь теории с опытом, утверждал значение эксперимента и сыграл видную роль в процессе выработки индуктивного метода изучения природы. Он решительно отвергал представления о знаниях как сословной привилегии, развивал своеобразную концепцию прогресса наук и искусств, которые должны «по-

селиться в каждом уголке», чтобы «все были научены» от источника истины и могли способствовать дальнейшему постижению мудрости. Он считал, что человек призван совершенствоваться и завершать дело природы, проявлять неутомимую творческую активность в постижении ее тайн, «света натуры». Культ «нового», «открытый» стал характерной чертой учения Парацельса. Залог успеха всех видов деятельности людей он видел не в счастье или несчастье, а в опоре на триединый принцип — «мочь, знать, уметь».

Разумеется, его творчество, как и у других крупнейших представителей натурфилософии и естествознания того времени, было противоречиво. Глубокие наблюдения, рациональные идеи, замечательные интуитивные прозрения причудливо сплетались с мистифицированными формами отражения действительности — от религиозно-философских представлений о животворящей роли особого спиритического начала — «архея» до народной веры в духов, «нежная плоть» которых способна проходить сквозь стены, или в нимф, силфов, пигмеев, саламандр, живущих в своих обиталищах — «хаосах» воды, воздуха, земли и огня. Фантастика и добытое в экспериментах точное знание, поэзия и правда сочетались у него в комбинациях, на которые был способен только XVI век, лишь приуготовлявший рождение научного метода и новой науки. И все же основное направление деятельности Парацельса лежало в русле передовых исканий эпохи Возрождения. Не случайно он подвергал тотальной критике крупнейшие авторитеты не только схоластики, но и античной мудрости, видя их общий коренной недостаток в недооценке значения эмпирических знаний, чрезмерном доверии к абстрактным построениям собственного разума, что привело к засилью в изучении природы «химер и фантазий». Парацельс выступал, таким образом, как представитель нового этапа научной мысли Возрождения, на котором завоевания в гуманитарных отраслях знания были дополнены и успехами в природоведении. Сам Парацельс, однако, пришел к новым рубежам не через гуманизм, а через периферию средневековой науки, где меньше сказывалось давление схоластики, в первую очередь через экспериментаторство алхимии. Он взламывал средневековые традиции изнутри, сохраняя еще неизбежные связи с почвой, на которой сформировался.

Известность Парацельса обусловлена не только его научными и философскими достижениями. Незаурядность его личности, необычная, полная загадок судьба «вечного странника», энциклопедическая эрудиция в «сокровенных тайнах» алхимии и магии, породив множество легенд еще в XVI в., будили воображение и позже — у поэтов и писателей в пору «Бури и натиска» в Германии, затем в эпоху расцвета европейского романтизма. Произведения Парацельса и легенды о нем вдохновляли Гёте при создании образа Фауста; в свою очередь, после появления его трагедии в литературе о Парацельсе прочно закрепилась традиция характеристики его как «натуры фаустовского типа».

Необычной оказалась и жизнь в веках его идейного наследия. Сам Парацельс сумел опубликовать лишь малую часть своих тру-

⁵ Констатируя положение в современной западной историографии, Х. Рудольф (ФРГ) отмечает, что, несмотря на все усилия, не удалось добиться «никакого решающего результата» в попытках преодолеть полярность оценок Парацельса. Рудольф пытается черпать оптимизм в том, что хотя бы «спектр идентификаций стал гораздо более узким» по сравнению с предшествующими десятилетиями. См.: Paracelsus in der Tradition. Wien, 1978, S. 32—33.

дов, но посулил противникам своей медицины, писавшим доносы на него властям и препятствовавшим изданию его книг, что сумеет победить «и без тела». Он оказался прав — уже через полвека после его кончины существовало около двухсот различных изданий работ Парацельса и вышло в свет десятитомное Собрание его сочинений по медицине, естествознанию, натурфилософии, тщательно подготовленное И. Гусером

В начале XVII в. его дополнил фолиант «Хирургических книг и произведений» Парацельса. Круг сочинений, входивших в оба эти издания, на три столетия определил представления о Парацельсе. До конца XIX в. его социально-политические взгляды не привлекали внимания исследователей: «теологические» работы оставались неизвестными, к трудам, входившим в гусеровское издание, обращались в XIX в. преимущественно историки науки, а опубликованные политико-астрологические предсказания никого давно не интересовали, за исключением, правда, одной попытки доказать, что Парацельс в своей «темной речи» пророчески якобы предвидел появление Наполеона.

Открытие видным немецким историком медицины К. Зудгофом огромного нового материала источников — десятков рукописей с множеством неизвестных сочинений Парацельса — изменило ситуацию⁶. Хотя подавляющее большинство работ, найденных Зудгофом, а позже и другими исследователями⁷, имело теологический и религиозно-философский характер, Парацельс предстал в них также как социальный критик и автор проектов справедливого устройства жизни. При внимательном перечитывании и опубликованных трудов Парацельса оказалось, что в них тоже можно найти немало ценного для понимания его общественно-политических позиций, но все же главное давали в этом отношении новые тексты.

Публикация их, однако, надолго затянулась — началась в критическом издании всего наследия Парацельса в 1920-е годы, прервалась и была возобновлена лишь в 1957 г.⁸ Это наложило отпечаток и на историографию: хотя к интересующей нас проблематике обратились авторы первых же книг о Парацельсе, написанных после открытия Зудгофа, наиболее интенсивная ее разработка шла уже после второй мировой войны.

⁶ *Sudhoff K. Versuch einer Kritik der Echtheit der Paracelsischen Schriften. I. Teil. Bibliographia Paracelsica. B., 1894; II. Teil. Paracelsushandschriften. B., 1899.*

⁷ *Weimann K.-H. Paracelsus-Bibliographie, 1932—1960: Mit einem Verzeichnis neu entdeckter Paracelsus Handschriften (1900—1960). Wiesbaden, 1963; *Eis G. Vor und nach Paracelsus. Stuttgart, 1965, S. 24.**

⁸ *Theophrast von Hohenheim gen. Paracelsus. Sämtliche Werke. I. Abteilung. Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften/Hrsg. von K. Sudhoff. München; Berlin, 1922—1933. Bd. 1—14; II. Abteilungen. Die theologischen und religionsphilosophischen Schriften/Hrsg. von W. Matthiessen. München, 1923. Bd. 1. (Далее первый том второй серии: SW, Abt. II, Bd. 1).* Новейшая часть публикации (вторая серия рассчитана на 10 томов) была нам недоступна, и мы используем из включенных в ее состав произведений социально-политического содержания те работы, которые вошли также в сборник философских трудов Парацельса, изданный в ГДР. О нем см. ниже.

Еще в монографии Р. Гартмана, появившейся в 1904 г., справедливо отмечались «сильные социальные тенденции» творчества Парацельса⁹. Гартман трактует его как моралиста-филантропа, стремившегося к социальному миру и потому вызывавшего к отказу от «злоупотреблений» по отношению к бедным. В изображении Гартмана Парацельс прибегает к своеобразной профилактике совести современников и потому должен занять почетное место в истории «деятельной христианской любви». Его идеал экономических порядков «братства» и высказывания о роли императора в намечаемом земельном переделе в интерпретации Гартмана лишаются остроты, предстают лишь как отдельные, не имеющие взаимосвязи, примеры, служащие характеристике религиозного благочестия и «истинно немецкой» проимператорской настроенности Парацельса.

Основы господствующего ныне в буржуазной историографии понимания социально-утопических идей Парацельса как выражения «духа христианского гуманизма» заложил Ф. Штрунц¹⁰. В своей ранней работе он использовал общую концепцию В. Дильтея о приметах зарождавшейся идеологии нового времени и представления Л. Келлера о широчайшей распространенности «христианского гуманизма» — от вальденсов и францисканцев, мистиков XIV в. и гуманистов Возрождения, С. Франка и Я. А. Коменского до деятелей Просвещения.

Штрунц находит у Парацельса не только черты универсалистского теизма, новой теологии, новой самооценки человека, но и новое отношение к обществу, новый жизненный идеал. Не разбирая специально его проекты преобразований, Штрунц ставит целью выяснить его «общий образ». Он верно подмечает специфику «внецерковного христианства» Парацельса и считает его родственным по взглядам С. Франку, убедительно характеризует воздействие натурфилософских идей мыслителя на его представления о будущем новом состоянии общества «уже здесь», «на земле» — оно «приходит совершенно естественно». Штрунц справедливо утверждает, что у него идеал «братства», гуманность и вопросы народного воспитания «связаны воедино». В целом, однако, он, как и Гартман, делает акцент не на социальном значении намеченных Парацельсом преобразований, а на методах их обоснования. Различие проявляется в том, что благочестие Парацельса характеризуется не как реформационное, «евангелическое», противостоящее католицизму (позиция Гартмана), а как «христианско-гуманистическое». Его идеал признается новым, но и оказывается прочно укорененным в традиции средневековых монастырских представлений о «святой бедности».

В.-Е. Пойкерт особенно подчеркивал своеобразие Парацельса как крупной личности, избравшей необычный путь в межконфессиональной борьбе и острых социальных конфликтах времени. Он отметил «иоакхимитский тон» представлений Парацельса о будущем и моменты, сближающие его взгляды то с С. Франком, то с Губмайе-

⁹ *Hartmann R. Theophrast von Hohenheim. Stuttgart; Berlin, 1904, S. 112.*

¹⁰ *Strunz F. Op. cit.*

ром и другими анабаптистами. И все же Парацельс, по мнению Пойкерта, всегда стоит особняком. Он говорит «нет» и гуманизму с его филологическим возрождением, и «капиталистическим формам новой жизни», но он не проповедник старого мира против нового — он просто ни с теми, ни с другими. От Фуггеров и других богачей он идет к «простому человеку». Его идеал — «это христианский коммунизм и все же нечто большее. Это новое анахоретство в миру»¹¹. В конечном счете Пойкерт решительно настаивает на особой, «духовной близости» Парацельса к анабаптистам, от которых он отвернулся лишь в самые последние годы жизни¹².

Своеобразие современного этапа изучения Парацельса в зарубежной науке в значительной мере определили работы К. Гольдаммера. Он является автором большого цикла исследований о теологии, космологии, антропологии Парацельса, но также о его подходе к проблемам общественной жизни и социальной этики, идеях мира и терпимости, отношениях с гуманистами и гуманизмом¹³. Для него Парацельс — «христианский социальный теоретик» и «предшественник современного пацифизма», выразитель духа гуманистического синтеза, который, по Гольдаммеру, определял различные идеи реформы христианства и потому не требует «противопоставления католического евангелическому». Он трактует взгляды Парацельса как вариант «вечного» в христианстве обращения к важным мирским делам людей на основе идеалов Священного писания¹⁴. Отсюда, на взгляд Гольдаммера, актуальность идей Парацельса в XX в., когда «социальное христианство», религиозно окрашенная каждодневная практическая деятельность «играет исключительную роль».

Гольдаммер считает, что по содержанию и рационалистической окраске «гуманистическое» у Парацельса особенно ясно выступает в его политических произведениях. Парацельс «почти в анархистском духе» настроен против светских и духовных властей и близок «социально-революционным» стремлениям крестьян 1525 г. и анабаптистов. Он предлагает новый социальный, экономический, политический порядок «почти коммунистического характера». Правда, подчеркивает Гольдаммер, у него «все остается в теории». Исследователь ставит вопрос, можно ли Парацельса считать одним из вели-

ких утопистов, и решительно отвечает — нет! Парацельс вообще «не утопист», потому что его предложения, при всех следах мечтательности и наивности, конструктивны и детализированы, ибо он «стоял на почве действительности и видел границы возможного». Для Гольдаммера представления об утопии неотделимы от фантастики и даже чего-то плутовского, связанного с игрой духа и «тайным смехом». Вряд ли можно согласиться с подобным подходом, при котором мерка «классической» утопии Ренессанса (например «Утопии» Томаса Мора) прилагается к иным разновидностям утопизма, да и сама «классика» трактуется по единому образцу — с обязательностью «плутовского» начала. Гольдаммер сравнивает идеал «блаженной жизни» Парацельса и с теми утопическими представлениями, которые, на его взгляд, связаны со средневековыми традициями ересей и монашества и продолжены в анабаптизме. Он утверждает, что их эсхатологические чаяния отличаются от взглядов Парацельса. Как и Пойкерт, Гольдаммер считает его выразителем неповторимо-индивидуального идейного синтеза, но в то же время и типичным представителем «христианско-социальных» теоретиков.

При точности отдельных наблюдений Гольдаммера для его концепции характерны попытки сгладить различия между идеалами ересей и монашества, протестантизма и католической реформы. Он «медиевизирует» гуманизм, затушевывает светскую направленность его исканий, а затем на такой сконструированной основе, естественно ему уже удается сблизить с ним Парацельса. Другая характерная черта его методологии — стремление «осовременить» Парацельса. Обе тенденции, как и главная общая оценка Гольдаммером Парацельса, получили распространение в работах и ряда других зарубежных специалистов.

Марксистская историография по интересующей нас теме сделала лишь первые шаги. В ГДР издана ценная публикация автобиографических свидетельств Парацельса, позволяющая уточнить спорные вопросы его жизненного пути. Другое издание — тщательно подобранный и откомментированный сборник философских трудов Парацельса, включивший ряд произведений, наиболее важных для изучения его социальной утопии¹⁵.

Авторы вступительной статьи к сборнику Р. Летер и З. Вольгагст справедливо отмечают, что Парацельс не ограничился умозрительными построениями, но перешел к критике конкретного состояния общества и «набросал программу его нового устройства»¹⁶. По их мнению, Парацельс исходил из «примитивного христианско-утопического коммунизма равенства», при котором не все равно богаты, но все равно бедны¹⁷. Авторы по существу суммируют в своей статье наблюдения Гольдаммера, лишь кое-где внося в них коррективы. Однако их общая оценка Парацельса принципиально

¹¹ Peuckert W.-E. Theophrastus Paracelsus. Stuttgart; Berlin, 1943, S. 304.

¹² Ibid., S. 420.

¹³ К. Гольдаммер — марбургский профессор, возглавивший дальнейшее издание «теологической» серии сочинений Парацельса, которые он использовал в своих трудах еще до выхода в свет ее томов. Он является президентом Международного парацельсовского общества с центром в Зальцбурге (Австрия), которое созывает ежегодные научные конференции, имеет периодический печатный орган, издает новые и переиздает старые труды о Парацельсе. Оно тесно сотрудничает с национальными парацельсовскими обществами в ФРГ и Швейцарии. Кроме специалистов этих стран и Австрии, в работе Международного общества активно участвуют ученые из США, Англии и Канады.

¹⁴ Paracelsus. Sozialethische und sozialpolitische Schriften / Hrsg. von K. Goldammer. Tübingen, 1952; Goldammer K. Paracelsus-Studien. Klagenfurt, 1954; Idem. Paracelsus, Humanisten und Humanismus.

¹⁵ Paracelsus. Leben und Lebensweisheit in Selbstzeugnissen. Leipzig, 1956; Idem. Das Licht der Natur...

¹⁶ Paracelsus. Das Licht der Natur..., S. 5.

¹⁷ Ibid., S. 18.

иния: Р. Летер и З. Вольгаст считают Парацельса представителем «левого крыла» Реформации, а его социальную утопию — рожденной чаяниями антифеодальной плебейско-крестьянской оппозиции¹⁸.

Единственная работа в советской науке о социально-политических взглядах Парацельса — статья В. Г. Левена¹⁹. В ней кратко характеризуются мысли Парацельса о должном строе общества. К сожалению, В. Г. Левен крайне радикализировал Парацельса и сгладил противоречия его мировоззрения. Парацельс не настаивал на введении в Германии республиканского принципа управления, не считал, что в основе развития общества лежат техника и промышленный труд, не ставил знак равенства между богом и природой и т. д. Нельзя согласиться и с утверждением В. Г. Левена о непосредственном воздействии идей Мюнцера на Парацельса, который якобы развил его мысли и сделал из них практические выводы. Однако в той высокой оценке, которую В. Г. Левен дает Парацельсу как критику общества и мыслителю, утверждавшему идеи социального равенства, он, на наш взгляд, прав.

Основными источниками для данной работы послужили сочинения Парацельса 1530—1534 гг., из которых датировка только одного трактата колеблется между 1530 и 1536 гг. Хронологическая близость этих произведений позволяет практически не учитывать проблему эволюции взглядов Парацельса внутри рассматриваемого нами периода. Специфика социальной утопии Парацельса — обоснование ее не в одном произведении, а в целой «цепочке» работ, связанных друг с другом единством идеала, который обоснован почти исключительно Новым заветом. Проблематика, лишь намеченная в одном из сочинений, подхватывается и подробно разбирается в другом, от него линия ведет к следующему и т. д. Все произведения пронизаны единой настроенностью и содержат устойчивое ядро излюбленных, постоянно повторяемых главных идей и аргументов. Нами были использованы сочинения Парацельса «Книга пролога к блаженной жизни», «О достоинстве человека», «О порядке дара», «Книга об обоих честных богатствах», «Книга о плодоносном даянии», сохранившийся фрагмент из «Книги о надменных и гордых», одно из центральных произведений всего цикла — проповедь «Отдавайте кесарю кесарево, богу божье» и др.

Название «книга» не должно вводить в заблуждение. Все это небольшие по объему трактаты, построенные на принципе контрастов должного и сущего, полярных социально-этических понятий: труд — праздность, смирение — высокомерие, милосердие — жадность и т. д. — либо афористичных тезисов и аптитезисов. Комментируя их, Парацельс как раз и выдвигает свои конкретные предложения о преобразовании общества, которые порой разрастаются и оттесняют первоначальные тезисы. Всюду широко использованы евангельская лексика и образность, нет ни одной ссылки ни на богословские, ни на античные авторитеты.

¹⁸ *Ibid.*, S. 23.

¹⁹ Левен В. Г. Указ. соч., с. 143—153.

В больших по объему трудах Парацельса его мысль часто разбивается резкими изломами, автор постоянно отвлекается от основного содержания, нередко даже несоответствия заглавия и обычно четкой преамбулы многим крупным разделам текста. Этой специфически парацельсовской прихотливости значительно меньше в исследуемых трактатах. Их объем не позволяет Парацельсу далеко отклоняться от главной темы, мысли «уложены» особенно плотно, работы изобилуют афоризмами. И по содержанию, и по форме трактаты напоминают скорее проповеди для народа. Парацельс оперирует здесь четкими аргументами, ссылками на Священное писание и жизненный опыт, причем рационалистичный строй речи сочетается с неизменной сердечностью интонации — все напоминает доверительную беседу отца со взрослыми детьми, наставника с любимыми учениками. Простой, глубоко серьезный тон резко отличал Парацельса от «народных проповедников» католической церкви, нередко обращавшихся к нагромождению натуралистических описаний загробных ужасов, ждущих грешников, к патетике восхвалений примера святых либо к сатирическим образам, вставным бытовым новеллам и даже к анекдотам.

Ряд основных идей, получивших развитие и конкретизацию в цикле сочинений первой половины 1530-х годов, в краткой форме уже был высказан Парацельсом в предшествующих произведениях, особенно в политико-астрологических предсказаниях 1529—1530 гг. Таковы его критика богатства и праздности, привилегий дворянства и духовенства, апологетика крестьянской жизни, осуждение римской церкви «от начала до конца» как основанной «на корне пфеннига» и утверждение, что протестантские церкви также стоят на той же «линии зла». Здесь он выдвигал и идею «одной стране — один государь». Особо надо отметить его позицию по отношению к дворянству и духовенству: в отличие от более решительного отрицания их в трактатах, в его «пророчествах» говорилось лишь о необходимости сокращения этих двух сословий до минимума — «чем меньше их будет, тем лучше». Возможно, причина различий не в эволюции взглядов Парацельса, а в том, что политико-астрологические работы предназначались для печати, подвергнутой жесточайшей цензуре, тогда как сочинения о блаженной жизни первой половины 1530-х годов создавались без надежды на их издание, по крайней мере в обозримом будущем.

Говоря о справедливом строе «блаженной жизни», Парацельс утверждал, что излагает «учение о христианском порядке, писанное не для язычников»²⁰, т. е. не для тех, кто живет по правилу «мера за меру» и предан своекорыстным интересам, порокам гордыни и стяжательства, а для тех, кто готов все это отринуть во имя любви к ближнему как к самому себе. «Кто хочет жить блаженно на земле», пишет Парацельс, тот должен основываться на установлениях Христа, руководствоваться «общей пользой». Это характерная для реформационной эпохи аргументация, на почве которой

²⁰ SW, Abt. II, Bd. 1, S. 84.

Парацельс развивает свою социальную трактовку евангелизма. Он ставит диагноз болезням современного общества, предлагает свой метод его лечения и дает прогноз возможного в виде нормы здорового «организма», которой и является его идеал «блаженной жизни».

Вслед за Лютером он утверждает, что делает блаженным «только вера», но подчеркивает необходимость сознательности самой веры — процесса развития разума и деятельной любви в человеке, «различения добра и зла», которое в его трактовке имеет начальным пунктом крещение, а затем совершенствуется на протяжении всей жизни человека. Без разума и любви к ближнему невозможно ясно определить, какие порядки ложны, какие верны. Сама возможность разобраться в них — от бога: он «дал каждому человеку понятие о том, к чему надо стремиться и чего избегать»²¹. Это врожденное, основанное на природном разуме понимание обретает новое, высшее качество благодаря вере, которая направляет человека на истинный путь, требует не потакать «скоту в пас», а быть подлинно человеком. Хотя, подобно Лютеру, Парацельс и заявляет, что по отношению к вере «разум ничто и заслуги его ничто», он вместе с тем постоянно подчеркивает: «вера требует разума», «верующий должен быть разумен и понятлив», «человек должен знать, во что верует и что есть вера, каковы ее силы». «Без этого нет веры»²². Таким образом, при всей противоречивости концепции Парацельса, разум оказывается практически практически автономным в своем суждении о содержании веры, в истолковании Священного писания, которое понимается как единственный источник христианского вероучения, наконец, в представлениях о том, каков же истинно праведный порядок жизни.

С этой позиции раскрытия разума и сил деятельной любви в человеке на основе веры — концепции, напоминающей в главных чертах идеи Мюнцера, — Парацельс утверждает, что все современное общественно-политическое устройство никуда не годится и должно быть преобразовано. «Против бога» ныне все сословия и правления, все власти «ошибочны», а потому и нет «ничего устойчивого». Необходимо их новое состояние, «и если будет на земле, как на небе, — будут отвергнуты князья, господа, епископы, города»²³. Именно тогда установится «блаженный порядок» (*selige rolize*)²⁴. Отбросив все, что служит гордыне, жадности, самоублажению, люди будут жить «в высшем благе», наслаждением на земле будет считаться не удовлетворение своих страстей, но то, что связано с «необходимостью»²⁵.

В своих трактатах Парацельс отмечает недопустимый для «блаженной жизни», но укоренившийся в современном обществе контраст между положением тружеников, прежде всего бедняков, и положением праздных богачей, погрязшего в роскоши дворянства,

никчемного и преданного безделью духовенства. Вся вина за это возлагается на тех, кто предался порокам гордыни и жадности, закоснел сердцем по отношению к бедным и страждущим, забыл об общей пользе во имя собственной выгоды, не соблюдает заповедь делиться с ближним, с беднотой своим состоянием.

Устранить эти пороки, как считает Парацельс, необходимо восстановлением равенства, идущего от бога, всеобщей обязанностью трудиться, справедливым «братским» распределением земных благ, в том числе новым перераспределением земель.

Парацельс энергично выступает против социального неравенства, используя вековую народную аргументацию. Он основывает свою критику на идее равенства сынов божьих: сотворив людей, бог сделал всех равными, он любит всех одинаково, как солнце светит всем. «Мы все из Адама, один, как и другой»²⁶; «разве мы не должны быть равны, один, как другой? Это касается и дворянства, и других сословий: разве не все мы из брюха Евы?»²⁷ Используются и социально-этическая аргументация: «Что есть гордыня как не желание возвыситься над другим?». Где есть этот великий грех — гибнет все доброе. Пастырь увещивает себя золотом и драгоценными камнями. Что ж, «перлы прекрасны, ты — нет», посему оставь золото и самоцветы аптекаря, который найдет им полезное применение в лекарствах. Рыцарь похвально золотой цепью на шее. Разве в этом истинное благородство души? А что же говорить о монахах — разве не гордыня считать один орден лучше другого? Пастырем должен быть «совершенный человек в смирении». Единственный образец — Христос.

Парацельс делает вывод: поскольку мы люди нового рождения, то «дворянство ничто и власть тоже ничто»; «бог не хочет никакой гордыни, поэтому не должно быть ни должностей, ни сословий, ни [монашеских] орденов, ни тому подобного». Он поясняет: вообще «надо отказаться от всего», что ставит одного над другим²⁸. Это одна из самых простых, но и самых решительных деклараций социального равенства и устранения сословных привилегий в XVI в.

Общественное равенство Парацельс стремится распространить и на имущественные отношения. Здесь мы снова встречаемся с характерной для него религиозно-этической аргументацией. Бог дал людям дары на земле и каждого оделил способностью уразуметь, «как можно и как должно их употреблять не ради собственной выгоды». Подчеркивается, таким образом, что природные богатства являются общим достоянием людей. Из этого тезиса, важного для Парацельса, он делает несколько радикальных выводов.

Надо хорошо вдуматься, пишет Парацельс, чтобы заповедь божья «была выполнена полностью», чтобы во имя богатства, гордыни, прочих пороков «не была разрушена общая польза»²⁹. Свое-

²¹ *Paracelsus. Das Licht der Natur...*, S. 62.

²² *SW, Abt. II, Bd. 1, S. 324.*

²³ *Paracelsus. Das Licht der Natur...*, S. 145.

²⁴ *SW, Abt. II, Bd. 1, S. 85.*

²⁵ *Ibid.*, S. 123.

²⁶ *Ibid.*, S. 164.

²⁷ *Paracelsus. Das Licht der Natur...*, S. 65.

²⁸ *Ibid.*, S. 66.

²⁹ *Ibid.*, S. 74.

корыстные интересы не имеют права вторгаться в праведную жизнь. Контраст «общей пользы» и своекорыстия (*eigen Nutz*) выступает здесь особенно резко. В трактате «О высшем и вечном благе» Парацельс дополняет свою аргументацию обоснованием «от Евангелия»: раз христиане равны, «то также равно должны быть разделены блага земли, в таком виде, чтобы они были наши, а не одно одного, другое другого. А раз они наши, то и должны мы их иметь поровну, а не неравно»³⁰. Парацельс не употребляет знаменитого принципа «все общее», но его высказывание равнозначно этой формуле. Важно, однако, как она конкретизируется. Пример Парацельса ясно показывает, что в тех случаях, когда она употребляется, преждевременно спешить с радикальными выводами, не проследив реальное смысловое наполнение лаконичной, но многозначной фразы.

Первое следствие, которое выводит Парацельс из общности земных благ, — резкая критика богатства. Он выступает против строительства роскошных городских ратуш и княжеских дворцов, по соседству с которыми стоят в дожде и ветре лачуги бедноты. Он отвергает отражающие сословные привилегии контрасты бедности и богатства во внешнем облике, в одежде. Богачи должны одеваться так же, как беднота. Кто много имеет, должен по примеру Христа раздать все сверх необходимого. И чем больше имеет богатый, тем больше он должен отдать, «чтоб он не жрал все один». Парацельс подробно характеризует понятие «жадность», тесно связывая его с двумя другими: «богатство» и «кража», так что все они оказываются нерасторжимо сплетены друг с другом. Христос завещал милосердие, любовь к ближнему. Противоположное — жадность. Это значит: «никому ничего не давать, все тащить себе одному, никому ничего не делать даром, все считать только мерой за меру»³¹. Жадность идет рука об руку с завистью и неверностью, и все они, как василиски, пускают сами в себя яд. Жадность — своекорыстие, она неотделима от богатства, а «богат тот, чей бог — брюхо»³². Жадность «очень мало отлична от кражи». Бог заповедал — не укради. Это значит — не отнимай и обманом. Но в таком случае откуда же богатство? Ведь «не должно ко мне прийти никаким путем имущество, которое добыто не моим трудом»³³. И «что есть кража, как не пропитание без труда»?³⁴ Истинное пропитание — это то, в чем нет богатства, «одна только необходимость». Напоминая о божьей каре, Парацельс восклицает: «Горе вам, богачи!».

Общество «блаженной жизни» Парацельса — это общество всеобщего труда, всех без исключения, притом в обязательном порядке. Высказывания Парацельса о роли труда и его этике особенно многочисленны: «Труд — добродетель, приращенная нам в блажен-

ной жизни»; «блаженный путь пропитания — только в труде»³⁵. Это касается и людей науки и искусства. Труд врача — «твое искусство, оно и есть твои руки, которые должны тебя прокормить и больных». Характерна для Парацельса оговорка: «но так, чтобы их пропитание не ослабло».

Кто не трудится, тот не может обеспечить свое пропитание, значит, занимается кражей у ближнего. Парацельс дает впечатляющий перечень тех, кто крадет у бедняков и тружеников. Прежде всего это духовенство. Крадут попы, которые «любят богатство юльше, чем бога»³⁶. Крадут монахи («а ведь ты силен, молод, учен, глуп и способен к работе»). По какому праву? Ведь это все фальшивые апостолы, фальшивые христиане, алчные волки, которых узнают, как дурное древо по его плодам. Парацельс отвергает свое положение духовенства, а потому и таинство священства, отделяющее духовных лиц от мирян. Мы все в священстве Христом — верой и крещением, а это высшее священство. Он отрицает любые установления церкви, не основанные на Евангелии, и задает вопрос — откуда же взялись духовные лица, наносящие непоправимый ущерб народу, «ибо каков поп, таков и народ». В Евангелии нет им обоснования, а раз неясно, «откуда они пришли», раз нельзя найти происхождение сословия или секты попов и монахов»³⁷, им не должно быть места в «блаженной жизни».

Народ, однако, по мнению Парацельса, «не может сам себя держать» без высшего голоса. Его могут учить либо апостолы, либо те, кто из святого духа говорит и учит»³⁸. Особого сословия священников быть не должно, и ныне, когда уже нет апостолов, провозглашать божье слово может любой ученый, разумный, благочестивый человек, обязательно женатый. Парацельс еще раз подчеркивает: не поп, не монах, но мирянин и притом женатый. Его деятельность — это «служба» учения, он должен быть примером для народа своими добрыми делами»³⁹. Эти взгляды Парацельса — одно из общих мест реформационной идеологии. Трудно усмотреть в упоминании «святого духа», которым должен быть жив проповедник, какой-то особый намек на связь с анабаптизмом или «пророчествами» так называемых «мечтателей» — по крайней мере в известных нам работах Парацельса нет дальнейшего раскрытия этой темы, а его формулировка достаточно абстрактна, в таком виде она встречается и у Лютера.

Второе сословие бездельников и грабителей, которому нет места в «блаженной жизни», — дворянство. Дворяне преданы «только собственному богатству, строительству крепостей и всяческой военщине, чтобы они могли противостоять благочестивым, которые раскусили их шельмовство». Критика этого сословия у Парацельса дополняется еще и нотами, связанными с его пацифистской позицией,

³⁰ SW, Abt. II, Bd. 1, S. 121.

³¹ *Paracelsus. Das Licht der Natur...*, S. 66

³² SW, Abt. II, Bd. 1, S. 194.

³³ *Paracelsus. Das Licht der Natur...*, S. 66.

³⁴ *Ibid.*, S. 95.

³⁵ *Ibid.*, S. 71; SW, Abt. II, Bd. 1, S. 241.

³⁶ SW, Abt. II, Bd. 1, S. 84.

³⁷ *Ibid.*, S. 234.

³⁸ *Ibid.*, S. 226.

³⁹ *Ibid.*, S. 230.

убеждением в том, что в обществе «блаженной жизни» будут исключены не только религиозные и междоусобные войны, которые он гневно осуждал, но и вообще оружие станет непужным. Пацифистские мотивы сближали Парацельса с анабаптистами.

Третий вид тунеядцев, которые несоместимы со строем «блаженной жизни», — крупные купцы со своими бухгалтерами и факторами. Они «все бездельники», к тому же «чем искуснее купец, тем больший он обманщик»⁴⁰. Вредоносные пороки, которые рождает жадность, тут особенно наглядны — не зря «купец купцу враг». Кроме крупных купцов, которых подвергали критике в эпоху Реформации самые широкие оппозиционные круги, в «блаженной жизни» не должно быть также всех, кто безбожно кормится от чужого пропитания: перекупщиков, мытарей, ростовщиков, старьевщиков, к которым Парацельс в другом месте добавляет профессиональных нищих, способных, но не желающих работать.

Таким образом, идеальное общество Парацельса — общество сплошь трудовое. Те, кто ему противостоит, также имеют общие интересы — они в совместной защите богатства и тунеядства. Не случайно он отмечает, что крупные купцы «смешались с дворянством», они любимцы князей, своей ненужной торговлей пряностями и шелком они вносят роскошь и разврат, в то время как иные, честные купцы (их Парацельс не исключает из идеальных порядков), прежде всего должны думать, чем помочь, чтобы «обеспечить необходимое». С другой стороны, те же крупные купцы связаны общими интересами с духовенством: попы и монахи «дают за пару пфеннигов отпущение в грехах за то, что купец накрал за целый год. Собака живет праведнее»⁴¹. Все это грабительство защищают к тому же писцы и юристы, прислужники богачей.

На критике Парацельсом современного права мы не будем останавливаться, укажем лишь, что К. Гольдаммер, занимавшийся этой проблемой, считает, что понимание Парацельсом применения права богачами в целях подчинения и эксплуатации бедняков сходно с тем, как этот вопрос ставится в марксизме⁴². Здесь еще раз сказались типичная попытка «модернизировать» Парацельса, но верно само по себе наблюдение Гольдаммера о сути взглядов Парацельса на использование права в интересах тунеядцев.

В конечном счете Парацельс обращается к читателю с призывом поразмыслить: «Столько грабителей — кому от этого польза?»⁴³. Между тем, когда все полностью откажутся от безделья, расцветут добродетели, «которые в нас всех от природы»⁴⁴. Именно всеобщий труд оказывается главным и обязательным условием разумной и высоко нравственной жизни. По Парацельсу, обязаны трудиться и женщины, тогда в труде они «расцветут как виноградная лоза»⁴⁵.

Детей, по малолетству еще не способных, как взрослые, трудиться сознательно (а Парацельс настаивает на таком отношении), надо приучать к нему «необходимостью». Учитывая общий смысл, это место у Парацельса можно понять, как требование воспитывать детей по правилу — поработаешь, будешь накормлен.

Представления о «необходимости» занимают важное место в социальных взглядах Парацельса. Он утверждал, что все живое в природе, пользуясь дарами природы, довольствуется лишь тем, что является для него «необходимостью»⁴⁶. Труд человека, осваивая и дополняя земные блага, тоже должен обеспечивать «необходимое»: давать пропитание, позволяя «поддерживать жизнь», не «роскошествуя». Парацельс напоминает: «Наше пропитание на земле невелико, и природа сохраняется малым». Тем более никто не должен говорить, что ему много нужно для жизни или может понадобиться в будущем. Мету потребностей человека Парацельс определяет по аналогии с дозой лекарств: ничего лишнего. Он утверждает, что «мы имеем в себе природную добродетель ничего не употреблять сверх меры»⁴⁷. Мера нужна в еде, питье («кто шатается от кабака к кабаку, тот с дьяволом жрет»). Мера пужна в браке («жена тебе разрешена для брачного дела, а не для роскошествования»).

Отказ от расточительности, соблюдение «необходимости» всем обществом по примеру тружеников-бедняков в сочетании с всеобщим обязательным трудом, более равномерно распределенным, могли бы дать, считает Парацельс, исключительные результаты. Было бы гарантировано избавление многих людей от излишней работы по воскресным и праздничным дням, вызванной нуждой, можно было бы сократить рабочую неделю до четырех дней, а оставшееся время высвободить для полноценного отдыха тружеников и заполненного духовными занятиями досуга⁴⁸. Ведь человек живет и трудится отнюдь «не только ради хлеба». Так проясняется еще один аспект уравнилельных тенденций социальной утопии Парацельса: за счет вовлечения в трудовую деятельность «праздных монахов, попов, монахинь, дворян, бюргеров, докторов, писцов» он хочет облегчить участь трудовой бедноты. «Если бы мы все выполняли равный труд, — писал Парацельс, — а не все возлагали на одного, то у нас выросло бы равенство в пропитании»⁴⁹.

Обеспечение равенства должны были служить предложенные Парацельсом новые хозяйственные установления. В трактате «О порядке дара», посвященном должному распределению благ, он выдвигает проект «братской» организации взаимопомощи «четырех сословий» (Парацельс выделяет их в соответствии с «четырьмя дарами» бога на Земле). Старая терминология — «сословия» — здесь наполнена новым смыслом, речь идет у Парацельса о четырех областях занятий людей, ни о каких жестких сословных разграничениях правового толка или о привилегиях нет и речи. Четыре со-

⁴⁰ *Paracelsus. Das Licht der Natur...*, S. 85.

⁴¹ *Ibid.*, S. 86.

⁴² *Goldammer K. Paracelsus-Studien*, S. 85—86.

⁴³ *Paracelsus. Das Licht der Natur...*, S. 134.

⁴⁴ *Ibid.*, S. 72.

⁴⁵ *Ibid.*, S. 101.

⁴⁶ *Ibid.*, S. 69.

⁴⁷ *Ibid.*, S. 68.

⁴⁸ *Goldammer K. Paracelsus-Studien*, S. 88.

⁴⁹ *Paracelsus. Das Licht der Natur...*, S. 17.

слова — это земледелие, ремесло, «свободное искусство и науки», а также «власти»⁵⁰. Вместе они образуют «одно тело», но каждая часть трудится на свой лад, выполняя особые функции в едином организме, и все они полезны друг другу, никто не живет только для себя.

На примере виноградарства, полеводства и ремесла Парацельс показывает, как он понимает «братство». Все произведенное, например, виноградарями «каждой земли» должно быть оценено по одинаковой таксе за одинаковую меру и продано. Общие расходы следует суммировать, вычесть их из всего полученного от продажи, а что останется — разделить поровну между участниками этого своеобразного братского объединения. Характерно, что у Парацельса принцип дележа совершенно иной, чем, например, в широко распространенных в ту пору предпринимательских «товариществах на паях», где прибыль зависела от количества и размеров паев. Парацельс предлагает рассматривать виноградники и отдельные земель и целой страны как некий единый виноградник, и даже если лепта кого-то в общий трудовой вклад была «хуже», все равно он получает такую же долю, как и другие⁵¹. Здесь раскрываются характерные черты уравниательства Парацельса, и недаром он подчеркивает: «кто имеет много, приходит на помощь малоимущему», чтобы «ни один не был богаче, чем другой». То же самое делается в пределах целой страны — если в одной земле неурожай, ей помогают другие. Таковы законы «общего братства». Если же по какой-либо причине в упадок начинает приходиться целое «сословие», например ремесло, ему помогают «земледелие» или «искусства и науки». Как это происходит конкретно, Парацельс не уточняет, ему важно утвердить лишь главный принцип взаимопомощи и социальной ответственности каждой части за благо целого.

В проповеди «Отдавайте кесарю кесарево, а богу богово» Парацельс особенно подробно останавливается на том, как должны быть перестроены на основе идеалов «блаженной жизни» порядки в земледелии и государственная власть. Он утверждает, что есть лишь одна власть, идущая от бога, — власть императора, и ему одному принадлежит верховное право владеть землей. Она дана людям для того, чтобы человек от нее смог «прокормиться своим трудом». Только труд обрабатывает землю и дает пользу от нее. Парацельс выдвигает важное положение: «Труд работающих свободен и как труд никому ничего не должен»⁵². Таким образом, земля — императора, а труд — людей. Поэтому земля должна быть получена тружениками — крестьянами от императора, деятельность которого рассматривается как некая «божья служба» распорядителя. Он получил землю от бога даром и даром же должен делить и одалживать ее в соответствии с тем, как много есть народа, — «и никому не оставлять ничего собственного»⁵³. Никто не должен говорить: «Это

поле мое». «Поле — императора, он мне одолжил, чтобы меня прокормить, но за счет моего труда». Снова мы сталкиваемся с представлениями Парацельса, направленными против слова «мое», «собственное». Порядок распределения земли в обществе «блаженной жизни» как бы вытекает из того, что бог дал богатства земли во владение всем людям. Если их число в стране возросло, император обязан опять совершить передел.

В трактате «О порядке дара» поясняется, что земля должна делиться равными частями, кто бы ее ни получал — богатый или бедный. Надел нельзя покупать, нельзя допускать и того, чтобы владелец лишился его каким-либо образом. Уже сами эти формулировки показывают, чем озабочен Парацельс, — практикой захвата имущества бедноты богачами. Отсюда и ограничения, которыми он как бы «подстраховывает» порядок «блаженной жизни».

Таким образом, главное, что предлагает Парацельс в земледелии, — это всеобщий уравнительный земельный передел, притом осуществляемый без выкупа земли крестьянами. Эта земля, являющаяся фактически не собственностью императора, а общественным фондом, при котором он существует как распорядитель, раздается во владение обрабатывающих ее. От передела до передела, проводимых в интересах всего общества, крестьянин на практике является полновластным хозяином земли — никто не может ее у него отобрать или купить.

Необходимо добавить, что эта радикальная земельная реформа неотделима в концепции Парацельса от его идей устранения дворянства и духовенства. Парацельс в своей мечте расчистил почву для заветных крестьянских чаяний: «на небе — бог, на земле — император, а земля — крестьянская». Единственный платеж, которым крестьянин обязан за получаемые им условия хозяйствования, — чинш императору, только ему и больше никому — ни дворянам, ни духовенству, ни бюргерам. Это Парацельс повторяет многократно, подчеркивая, что не существует в «блаженной жизни» и никаких других обременений крестьянина. Дворянство сохраняет только свое название, превращаясь в платных служащих императора, которым он отчисляет деньги из собственного чинша. «От бога нет дворянства, — пишет Парацельс, — от бога — труд и император. Ты будешь знатью не дольше, чем этого захочет император... Господь ничего не знает о твоём дворянстве, вольностях, власти, щите и шлеме»⁵⁴. Не признавая никаких наследственных прав дворянства, в том числе на землю, и никаких его сословных привилегий, Парацельс низводит дворянство до уровня рядовых служащих общества, которых оно «кормит» через императора и даже по-прежнему величает теперь уже пустым титулом лишь в той мере и до тех пор, пока дворяне служат «общей пользе».

С духовенством в своей утопии Парацельс расправляется еще беспощаднее. Он требует полностью упразднить любые виды платежей церкви, любые формы ее владения имуществом: «Все следует

⁵⁰ Ibid., S. 75.

⁵¹ Ibid., S. 79.

⁵² Ibid., S. 136.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid., S. 137—138.

стменить, все церковные имения, чинш, десятину, подаяние», — все это «не апостольское» и делает к тому же императора слабым. Парацельс приходит к лаконичному выводу: «Попам ничего не остается»⁵⁵.

Каковы размеры чинша, который платят крестьяне императору? Парацельс этого не конкретизирует, но намечает общий принцип: платить «по необходимости», поскольку в разное время — разная необходимость. В других работах он разъясняет, что размеры платежей определяются не запросами власти, а тем, что действительно нужно, т. е. и здесь ограничивает, по крайней мере в теории, возможный ущерб массе тружеников. Достаточно сравнить чаяния Парацельса с реальным положением крестьян его времени, чтобы оценить резкую антифеодальную направленность его утопии.

Нам остается кратко осветить лишь еще один вопрос — о функциях власти императора в «блаженной жизни». Он не только делит и «одаживает» землю, но и чеканит единую монету (это только его право), сам заботится о своем содержании от чинша и об оплате из него служащих государства, только ему принадлежит право суда и наказания, но главная его задача не карательная, а воспитательная, функция «предохранителя». Он должен «наставлять и учить», чтобы не пришлось «вешать и колесовать». Императора с детских лет должны обучать правильно властвовать. Он не имеет права подрывать единство и централизацию страны раздачей земель и областей князьям любого вида.

Идеал просвещенного и гуманного властителя сочетается у Парацельса с идеалом единого централизованного государства с единой монетой, единым судом, единым аппаратом управления. Как и новый социальный порядок «блаженной жизни», политическое устройство страны в утопии Парацельса противопоставлено существовавшей в Германии реальности. В условиях упрочения системы княжеского мелкочеркования политическая концепция Парацельса принадлежала к самым ярким проявлениям передовой оппозиционной мысли.

В чем же значение утопии Парацельса? Сопоставление его позиций с представлениями других мыслителей — утопистов эпохи Возрождения и Реформации, прежде всего с немецкими утопиями, должно, на наш взгляд, явиться предметом особого исследования. Здесь же необходимо отметить главное. При всей противоречивости взглядов Парацельса, неизменном отрицании насильственных методов борьбы против современного социально-политического строя, при полной фантастичности его надежд на реализацию намеченных планов переустройства общественной жизни ему принадлежит важная историческая заслуга создания одной из радикальнейших утопий XVI в., ставшей эхом антифеодальных настроений и чаяний народных низов.

Парацельсовские идеи социального равенства, уравнивательных тенденций в имущественных отношениях, предложенные им проек-

ты земельного передела и политической централизации страны, как и его неизменная высочайшая оценка роли труда и своеобразный культ тружеников, бедноты, крестьянства, позволяют видеть в его социальной утопии выражение идей народной реформации на новом этапе истории страны, в условиях, определявшихся торжеством феодальной реакции. Несмотря на отказ от революционных способов борьбы с ней, позиция Парацельса не только не исключала, но и предполагала как некое обязательное условие постоянное внутреннее противостояние «неправедной власти». Это внутреннее сопротивление, ставшее парацельсовской нормой антиконформизма, он называл «послушанием без веры». Он подчеркивал, что «шельмовство» господ и властей, как и всех их прислужников, этой «волчьей и лисьей породы», в народе уже успели раскусить.

Утопия Парацельса может рассматриваться не только как своеобразный итог предшествующего развития, синтез антифеодальных и антицерковных идей, уравнивательных идеалов и политических мечтаний, характерных для различных еретических и крестьянских движений средневековья. В ней появляются новые качества, свойственные утопической мысли на новой фазе ее эволюции, в эпоху Возрождения и Реформации. Нарастает конкретизация образа идеального общества, начинают тесно увязываться друг с другом проблемы нового хозяйственного, политического, социального устройства и вопросы воспитания человека, взаимосвязи труда и досуга, способствующего духовному развитию личности. Традиционная народная аргументация дополняется новыми религиозно-этическими обоснованиями, рационалистическими по характеру. Намечается тенденция к оформлению комплекса утопических идей в систему, становится возможной соизмеримость утопии Парацельса с структурно четкими «классическими» утопиями Возрождения, которые возникли на основе гуманизма, но выдвигали социальные цели, перерастающие его рамки.

Вместе с тем по своему содержанию утопия Парацельса принадлежит, на наш взгляд, к утопиям иного, реформационного типа, своеобразие которых впервые ясно выявилось в Германии XVI в. Не наилучшее устройство города-государства, в котором господство частной собственности устранено на всей подвластной ему территории, а прежде всего деревенский мир с его интересами и чаяниями находился здесь в центре внимания выразителей социального протеста народных масс. В логике развития социально-утопических представлений эпохи Возрождения и Реформации эта линия связывает ряд немецких утопий 1520-х — 1530-х годов (в том числе и Парацельса) с взглядами Д. Уинстэнли — одного из крупнейших утопистов периода Английской буржуазной революции.

⁵⁵ Ibid., S. 142.