

ПРОГРЕССИВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ МЮНЦЕРОВСКОГО ПАНТЕИЗМА

(К 450-летию ВЕЛИКОЙ КРЕСТЬЯНСКОЙ ВОЙНЫ В ГЕРМАНИИ)

М. М. Смирин

В исторической литературе СССР, ГДР и других социалистических стран утвердился взгляд на Томаса Мюнцера как на идеолога народной Реформации, идеолога революционных народных низов, ставших наиболее активной силой в многообразном и бурном общественном движении, охватившем германские земли накануне и в первые годы Реформации, и понимавших самое реформационное движение и выдвинутые им лозунги в духе своих социально-политических требований. Особенности этих требований заключались в том, что, будучи по существу антифеодальными, они отражали уже по общей радикальной форме своего выражения более далекие чаяния народных масс, стремившихся к полному социальному и политическому освобождению. Такая трактовка Мюнцера берет начало в трудах Ф. Энгельса, который вместе с тем обратил внимание на то, что идеи Мюнцера, опередившие свое время, выходили далеко за рамки реформационной идеологии. Изучение произведений, переписки и выступлений Мюнцера в ходе его революционной деятельности не оставляет сомнений в том, что при всей своей мистической форме его учение содержало в себе новое, положительное начало, которое не оставалось в стороне от общего умственного движения того времени.

То, что Мюнцер с самого начала шел в реформационном движении своим собственным путем впереди М. Лютера и независимо от него, подчеркнуто было уже Ф. Энгельсом на основании имевшихся у него отрывочных данных. Это подтверждает и один из новейших биографов Мюнцера, М. Бензинг¹. Из писем и некоторых других материалов Мюнцера от 1519—1520 гг. видно, что в то время он был усиленно занят изучением источников и полемической литературы, необходимых ему для теоретического обоснования своего особого пути в Реформации. Занимая тогда должность духовника в женском монастыре Бейдиц у Вейсенфельда (на Заале, южнее Галле), Мюнцер после лейпцигского диспута 1519 г. приступил к углубленным занятиям. В письме к видному стороннику Лютера Ф. Гюнтеру от 1 января 1520 г. Мюнцер выражал удовлетворение своей должностью в указанном монастыре. Я вынужден, писал он, ограничиваться скудными средствами, но радуюсь тому, что у меня остается много времени для ученых занятий. Сообщая о том, что снова читал Августина «до его шестой части» и просмотрел разные книги по истории, Мюнцер пишет, что очень страдает, ибо не может достать «большую часть необходимых ему авторов»².

Представление о характере его исследовательских занятий в начале

¹ M. B e n s i n g, Thomas Müntzer. Leipzig. 1965, S. 28 ff.

² «Thomas Müntzers Briefwechsel». Hrsg. von H. Bohmer und P. Kirn. Leipzig — В. 1931, S. 6, № 7 (далее — ВВ).

1520 г. и о том, какие авторы его тогда интересовали в столь сильной степени, можно получить из его переписки с книгопродавцем из Лейпцига А. Глором. Мюнцер ждал получения хроник Евсевия и Иосифа Флавия, справлялся о стоимости полного собрания сочинений Иеронима, изданного в Базеле И. Фробеном в девяти томах под редакцией Эразма, опубликованных актов Констанцского и Базельского соборов, материалов лейпцигского диспута и другой полемической литературы³. Очевидно, список 75 книжных новинок, составленный для Мюнцера в конце 1520 г. и найденный среди его бумаг, находится в связи с его поисками произведений «крайне необходимых ему авторов»⁴. Нельзя не обратить внимания на то место, которое занимают в этом списке виднейшие, незадолго перед этим появившиеся или переизданные произведения известных гуманистов, в которых трактовались наиболее острые и актуальные тогда философские и политические проблемы. Здесь и трактаты Лоренцо Валлы «*De libero arbitrio*» и «*De voluptate*», и трактаты Эразма «*Antibarbarorum liber*», «*De institutione principum*», «*Cathonis precepta*», «*Paraclesis*», и сборник писем Эразма, и его «Апологии», и сочинение Й. Рейхлина «*Virogum illustrium epistulae*», и письма, и некоторые произведения Ульриха фон Гуттена, и произведения Рудольфа Агриколы, и речи Ф. Меланхтона для молодежи, и элегии Конрада Цельтиса, и переводы античных авторов с комментариями В. Пиркгеймера и Й. Эколампедия. Характерны также названия других произведений античных авторов и издания полемической литературы, отражавшие борьбу Лютера со своими противниками.

В обстановке развернувшейся бурной идеологической борьбы Мюнцер, определяя свою позицию в реформационном движении, усердно изучал не только произведения немецкой мистики XIV века. Занятый теоретическими изысканиями, он известное время оставался пассивным практически⁵. Основное положение мюнцеровской этики, сформулированное им в итоге периода теоретических поисков, сводится к тому, что все вещи и все явления мира, сами по себе разрозненные и лишенные разумной цели, могут быть поняты и оценены только в свете реализуемого в них общего процесса. Первые наброски этой мысли у Мюнцера относятся к июню 1521 г.— до того, как он в первый раз отправился в Чехию: «В целом содержится начало наилучшего понимания всех творений. Ибо знание творения рук его, когда они воспринимаются в целом, так же похвально, как знание бога. Впрочем, возведенное к богу знание вещей представляется наилучшим»⁶. Это лаконично сформулированное положение аргументируется рядом эмпирических примеров и разъяснениями, смысл которых сводится к тому, что рассмотрение частичных явлений в системе целого означает, что стихийное движение природы вещей (в том числе и действия людей) должно направляться волевой активностью, исходящей от целого, которое у Мюнцера отождествляется с понятием «бог». Эта мистическая форма разъяснения сущности «целого» углубляется еще и его требованием от совершенных людей «душевной горечи», понимаемой как освобождение души от всего частного и особенного, чтобы она могла наполняться богом. Без бога же, подчеркивает Мюнцер в этой связи, сам по себе порядок вещей так устроен, чтобы «вещи» (или «креатуры», то есть конкретные явления) не исчезали совершенно⁷.

Здесь повторяется известное положение мистиков XIV в. М. Экхардта и Й. Таулера о том, что «слияние человеческой души с пребывающей

³ Ibid., S. 7—8, № 8, 9.

⁴ Ibid., S. 131—135, Anhang 3.

⁵ М. Бензинг обращает внимание на непонятную с первого взгляда сдержанность Мюнцера во время лейпцигского диспута летом 1519 г., на котором он присутствовал, но вопреки своей боевой натуре воздерживался от активного участия (см. там же, стр. 30).

⁶ BW, S. 24.

⁷ Ibid., p. 25.

в ее основе божественной искрой» возможно только после освобождения души от всего, что не связано с этой целью. Однако, как видно из мюнцеровских записей, это мистическое положение не связано по существу с содержащейся в них мыслью. Имеющимися в этих записях эмпирическими примерами Мюнцер иллюстрирует свой основополагающий тезис о том, что разбираться в многообразных и противоречивых друг другу явлениях природы, руководствуясь наблюдаемым слепым объективным ходом вещей, нельзя. Он указывает здесь на необходимость постоянно иметь в виду проявляющееся в творениях действие целого, представляющее здесь как целенаправленная волевая активность. При этом подчеркивается, что из понимания в этом духе связи творений с целым следует очень важный нравственный вывод, который должен рассматриваться как общий руководящий принцип в действительной жизни⁸. Это принцип подчинения всего временного и случайного вечному и главному. Неразрывная связь идеи служения высшему с волевой активностью, направленной на ее реализацию, составляет отличительную черту мюнцеровской этики.

Не мистический характер этих сформулированных в мистических выражениях положений Мюнцера виден уже из того, что они составлены были им непосредственно перед его первым посещением Чехии, той страны, которую он считал наиболее подходящей служить исходным пунктом реализации плана социального переворота⁹. В первом варианте «Пражского воззвания» Мюнцер, упрекая монахов, теологов и священников в непонимании практического смысла христианской веры, писал: «Никогда я не слышал ни от одного ученого о божьем порядке, вносимом во все творения. О том, что целое является единственным путем для познания всех частей, я не ощущал ни у одного из тех, которые претендуют на то, что они христиане»¹⁰. Признание действенного значения этического принципа о подчинении всего временного и частичного главному и субстанциальному выдвигалось в учении Мюнцера как начало реализации его революционного плана и вместе с тем как критерий принадлежности к христианской вере, раскрывающий сущность самой веры в его понимании.

Важнейшей чертой мюнцеровской этики является ее действенная основа, связанная с его пониманием человеческого разума. Сознание человеком необходимости на деле отстаивать утверждение высших нравственных принципов рассматривалось Мюнцером как проявление действия целого (бога) в самом человеке, как раскрытие в человеческом разуме исходящей от целого волевой активности. В первом варианте «Пражского воззвания» Мюнцера говорится, что «божьим избранником» должен считать себя каждый человек, обладающий разумом, открывающим ему непосредственно подлинную мудрость¹¹. Раскрывающимся в нем разумом человек осознает свою общность с целым и тем самым свое место и значение в мире. В этом именно заключается смысл отстаиваемой Мюнцером в его полемике с Лютером и Меланхтоном идеи о «живом» боге, о «непосредственном разговоре» с богом. В разуме «нравственно совершенного человека», то есть того, который чувствует себя как часть целого, раскрывается реализующаяся в мире и проявляющаяся во всех частях целенаправленная волевая активность целого, раскрывается с полной убежденностью его собственная роль как части целого в происходящем в мире общем процессе. «В том, что людям открывается их разум, — говорится в указанном первом варианте «Пражского воззвания», — проявляется изначальное действие бога в его избранных, чтобы

⁸ Ibid.

⁹ Ibid., S. 150.

¹⁰ Ibid., S. 140.

¹¹ Ibid.

они имели не сомнительное, а непоколебимое доказательство... нашему духу в том, что мы божьи дети»¹².

Разумно аргументированная уверенность человека выдвигается Мюнцером как надежный критерий правильности его представления о происходящем в мире процессе и его роли в нем. В письме же Меланхтону от 27 марта 1522 г. Мюнцер, определяя свое понимание непосредственного общения с «живым богом», указал на связь верности заключений разума не только с нравственным сознанием, но и с диктуемыми этим сознанием действиями. Основная мысль Мюнцера в этом письме сводится к тому, что в борьбе с «гносностями папистов» главное заключается в понимании назначения человека, того, что его нравственное сознание, его осознание себя как части целого, как части бога неотделимо от действий. Только тогда, когда нравственное сознание будет определять линию его поведения, человек станет обладателем «открытого разума», то есть разума, отражающего действие целого («бога») в нем как в части целого¹³. Некоторые люди, писал Мюнцер Меланхтону, представляются «избранными», но их разум не может сделать явным их состояние избранности. Поскольку их нравственное сознание не связано внутренне с деятельной активностью, их разум не может представлять собой раскрытие воли бога в реальной действительности, так как только воплощение нравственного сознания в активном действии отличает «избранных» от «отвергнутых». Подлинно избранными Мюнцер считал только тех, которые рассматривают свою частную волю как воплощение воли целого, реализуя ее на деле¹⁴.

Таким образом, этическое положение о том, что целое является критерием оценки частей, приводит в системе взглядов Мюнцера к оценке человека как активно действующей силы, преобразующей действительность. Но вопрос о значении человека и его деятельности связан в учении Мюнцера с отношением к проблеме человеческой воли. Мюнцер решительно отвергал всякое представление о предопределении. Ему была чужда идея пассивности человека, его бессилия в достижении высшего совершенства. «Избранность» людей, их отделение от злых «безбожников» он считал делом самих людей и резко осуждал тех, которые воображают, что «ангелы с копьями» произведут «в конце дней» отделение добрых от злых при помощи «волшебных весов» и что сами люди, не знающие, к спасению они предназначены или обречены на гибель, должны оставаться нейтральными и пассивными. Иронически высмеивая веру в предопределение, Мюнцер сравнивал придерживающихся ее с теми, которые ожидают реализации государства Платона, с теми, которые верят в мистические превращения, подобные изображенным у Апулея в «Золотом осле», и с голодающим, который видит во сне еду и питье¹⁵. В направленном против Лютера полемическом произведении «Hochverursachte Schutzrede» Мюнцер пишет по его адресу: «Ты изображаешь бога причиной всякого зла и на основании своего Августина ты своим фантастическим умом преподносишь подлинно клеветнический навет на свободу воли человека, вызывая наглым образом ненависть против людей»¹⁶.

Однако отношение Мюнцера к проблеме человеческой воли не может быть понято вне связи с его общим этическим учением, поскольку в

¹² Ibid.

¹³ Уровень нравственного сознания, воплощенного в активном действии, Мюнцер называл «страхом божьим» (см. М. М. Смирин. Народная реформация Томаса Мюнцера. М. 1955, стр. 93, 101).

¹⁴ BW. S. 34, № 31.

¹⁵ Th. Müntzer. Politische Schriften, Manifeste, Briefe 1524—1525. Eingel., Komm. und hrsg. von M. Bensing und B. Rüdiger. Lpz. 1970 (в дальнейшем — P. Sch.), S. 105. Об ироническом характере ссылок на Платона и Апулея см. прим. 384 на стр. 195; см. также М. М. Смирин. Указ. соч., стр. 149.

¹⁶ P. Sch., S. 158.

человеческой воле, направленной на реализацию общей высшей воли, он видел проявляющуюся в человеке волю бога. Самое противопоставление такой человеческой воле воле бога представлялось Мюнцеру неправомерным. Человеческая воля ставится этим в известную обусловленность. Она свободна постольку, поскольку она исходит из правильного понимания общего движения к высшей нравственной цели и из правильного понимания своего места и роли в общем процессе, поскольку человек может быть полностью уверен в том, что его воля направляется не его личной частной целью, а общей нравственной целью.

Разъясняя свое учение об откровении, Мюнцер в письме к Лютеру от 9 июля 1523 г. подчеркивал, что является главным в его учении. Каждый человек, писал он, может добиться полной уверенности в том, что его воля выражает волю бога, так как «сам Христос хочет, чтобы мы имели суждение о его учении»¹⁷. Предпосылкой и условием этой уверенности, говорится в письме, является то, чтобы наша воля выковывалась глубокими внутренними переживаниями, подготовляющими нас к решительным действиям в нужный момент и вместе с тем к правильным суждениям: «Никто из смертных не способен различить между подлинным и ложным учением Христа, если его воля не выкована крестными испытаниями, если предварительно она не проходила через потоки и не возвышалась волнениями, ввергающими всюду душу избранных в бурные состояния, а затем вырывают ее оттуда, громко до хрипоты возглашая о своей непоколебимой надежде и добываясь после долгого ожидания воли исключительной силы к решающему дню»¹⁸. Выражая в такой энергичной форме значение в решающей борьбе человеческой воли, связанной с активным действием, Мюнцер подчеркивает здесь же, что сознание справедливости воли человека достигается его разумным суждением, его убежденностью в том, что эта его воля, выкованная в духе устранения из нее всех частных целей, выражает волю целого («волю бога»), от которого она неотделима.

Эта же мысль о значении уверенности человека в своих суждениях и в своем свободном выборе содержится и в других высказываниях Мюнцера, в одних случаях фрагментарно, в других — аргументированно. В письме от 22 июля 1524 г., отвечая на вопросы алыштетского сборщика налогов Г. Цейса, Мюнцер писал: «Божья воля — это то целое, которое господствует над всеми его частями...»¹⁹. В суждениях о целенаправленных действиях человека, являющегося частью целого, реализуется, по мнению Мюнцера, воля бога. Условием для этого является полная убежденность в том, что в воле человека, в его разумно обоснованном выборе отражена воля целого. Если человек пребывает на этот счет в сомнениях, то его суждения не отражают еще действительности. Сомнение, говорится в письме, это движение в сторону как добра, так и зла. Плавающий по воде без спасательной опоры находится между жизнью и смертью. «То же, что достигнуто в результате преодоления колебаний и сомнений, — осуществленная надежда, — утверждает человека в лучшем»²⁰.

Убежденность в том, что его воля выражает волю бога, достигается человеком, по мнению Мюнцера, не автоматически какой-либо сверхъестественной силой, а в результате преодоления им собственных сомнений и колебаний. Суть этого процесса очерчивается Мюнцером как приглушение и устранение человеком всех грубых влечений к годам личного характера, не связанным с общей целенаправленной деятельностью целого²¹. Человеку, склонному действовать в духе личных влечений, не-

¹⁷ BW, S. 42, № 40.

¹⁸ Ibid., S. 43.

¹⁹ Ibid., S. 72, № 57, § 1.

²⁰ Ibid., § 2.

²¹ Ibid., § 3.

обходимо внушать чувства боли и нравственных страданий по этому поводу, вызывать его глубокие размышления и угрызения совести. У того, кто будет руководствоваться совестью, «всякая скверна будет исчезать в ее угрызениях»²². Тот, кто достигнет такого нравственного уровня, тот с чистой совестью и с гораздо большей охотой будет предпочитать выбор доброго, чем злого²³.

В понимании значения нравственного уровня человека Мюнцер известным образом примыкает к выраженной Эразмом гуманистической идее о том, что чистая совесть и нравственное сознание отвлекают человека от природных страстей и частных влечений, благодаря чему он достигает уровня человечности, образующей, согласно концепции Эразма, первую ступень нравственного совершенства. Однако содержание этой идеи у Мюнцера существенно отличается. У Эразма ступень человечности, достигаемая человеческим разумом и его нравственным сознанием, является подготовительной к высшей ступени нравственного совершенства, сверхразумной и недоступной человеческому пониманию. Эразм считал ступень человечности достигнутой, если достигнуто нравственное сознание, если чистая совесть и разум подсказывают человеку, что своей естественной природе и влечениям он должен противопоставлять стремление к высшей нравственной цели, которая реализуется богом и остается ему недоступной. У Мюнцера же осознание человеком себя как части целого является не подготовительной ступенью к другой, таинственной высшей ступени, а высшим этическим принципом, который реализуется в активных действиях людей, рассматривающих свою волю как выражение общей божественной воли. Для Мюнцера проблема свободы воли стояла именно так, а не в том смысле, что бог — господствующий над миром и людьми субъект — предоставляет человеку выбирать самому между добром и злом.

Интересными в этой связи являются пункты о свободе воли в написанном рукою Мюнцера документе, озаглавленном «Propositiones probi viri d. Egrani». Й. С. Эгран, проповедник в Цвиккау, был сторонником Эразма и Лютера до того, как между этими последними началась острая полемика по вопросу о «свободе» или «рабстве» человеческой воли. Враждовавший с Эграном и с его окружением Мюнцер записал для себя в апреле 1521 г. указанный документ из 24 пунктов, представляющий собою изложение направленных против Мюнцера положений, с которыми Эгран собирался выступить в Йоахимстале (чешском Яхимове)²⁴. 18-й пункт «Propositiones» содержит возражение против тезиса Мюнцера о том, что всемогущество бога получает свое выражение в свободной воле человека. «Так же, как моряк, спасающий корабль от гибели, бог не мог бы дать кому-либо свободу без того, чтобы помогать ему»²⁵. Отвергая тезис Мюнцера о том, что всемогущество бога получает свое выражение в свободной воле людей, достигших высокого уровня нравственного сознания, Эгран утверждает, что божья воля является внешней силой по отношению к человеческой воле так же, как воля моряка по отношению к гибнущему кораблю. Для Мюнцера в отношении человеческой воли речь идет не о том, что бог предоставляет человеку свободу выбора, а о понимании человеком единства своей воли с волей бога, о том, что уверенность в этом единстве достигается человеком вместе с осознанием

²² Ibid.

²³ Ibid., S. 73, § 4.

²⁴ Действительно ли эти «Propositiones» исходили от Эграна, считается спорным (см. Н. Kirchner, Johannes Sylvius Egranus. В. 1961). Несомненно, однако, что этой записью Мюнцер хотел уточнить для себя, против каких пунктов его учения Эгран собирался выступать в Йоахимстале. Если пригодность этого документа в качестве источника для изучения взглядов Эграна остается спорной, то важность записанных Мюнцером «Propositiones» Эграна, когда речь идет о взглядах самого Мюнцера, не может подлежать сомнению.

²⁵ BW, Anhang 4, S. 137, § 18.

им себя как части целого и отстранением от себя всего частного и корыстного.

Решение Мюнцером проблемы человеческой воли так же, как и его главный этический принцип об определяющем значении целого для понимания природы части, восходит к его пантеистическому мировоззрению, к тому широкому содержанию, которое вкладывается им в понятия «целое» и «бог». Сам Мюнцер уточнял это неоднократно. В латинском варианте «Пражского воззвания» его известный упрек книжникам сформулирован так, что понятие «целое» употреблено как равнозначное понятию «совершенное»²⁶. В обращении к Г. Цейсу 2 декабря 1523 г., подчеркивая отличие своего учения от учения Иоахима Флорского, Мюнцер утверждал, что нельзя себе представить Христа как раз появившегося в определенный исторический момент, потому что Христос — это внутреннее «слово, ставшее плотью», постоянно указывающее людям, что они как части должны придерживаться воли целого и противостоять действующему в них, также постоянно, Адаму, символизирующему обратную тенденцию в человеке²⁷. В относящемся к тому же времени письме Мюнцера к Х. Мейнгардту говорится о том, что миссию Христа следует рассматривать как постоянный стимул в человеке к совершенствованию своего нравственного сознания²⁸. Но для понимания характера мюнцеровского пантеизма, который Ф. Энгельс характеризовал как «соприкасающийся с атеизмом», важно то, как же именно Мюнцер представлял себе познание человеком бога и божьей воли. В письме к Иеорию, обратившемуся к нему с таким вопросом, Мюнцер писал: для того, чтобы узнать непоколебимую волю бога, следует руководствоваться тем, что частная воля должна в ней полностью растворяться, то есть человек должен освободиться от всех своих частных целей. Для достижения же этого высоконравственного состояния следует отказаться от веры по шаблону — верить согласно той или другой догме. Бог познается из того порядка, который установлен им в мире, из того, как «он раскрывается в нем и во всех творениях с такой очевидностью и убедительностью, которая выступает сильнее, чем в любых других природных явлениях»²⁹. Таким образом, в рамках пантеистического мировоззрения Мюнцера вопрос о соответствии воли человека воле бога выступает как вопрос о понимании человеком установленного в мире порядка проявления в частях воли целого и в конечном итоге решается убедительными доводами разума человека, достигшего нравственного сознания. Разумные доводы таких людей Мюнцер рассматривал также как основное содержание «веры».

Вопрос о соотношении веры и знаний рассматривается Мюнцером не так, как Эразмом. В своем трактате «*Antibarbarorum liber*» Эразм утверждает, что научные знания составляют необходимый и важный момент в «мировой гармонии», поскольку, стимулируя целенаправленную волю людей и их разумную деятельность, они образуют основу первой ступени нравственного совершенства и таким образом подводят к христианской вере, являющейся, согласно его учению, высшей ступенью совершенства, недоступной человеку³⁰. Эразм, таким образом, относит веру и разум, хотя и связанные между собою в общей мировой гармонии, к разным сферам его дуалистического представления о мире. В концепции же Мюнцера для сверхразумной веры вовсе нет места, поскольку «подлинной» он признавал лишь ту веру, которая имеет в своей основе правильное понимание заложенного в мире и существующего в нем порядка, понимание, достигаемое жизненным опытом нравственно совершенного человека. Положение о единстве веры и разума, основанное на пантеисти-

²⁶ Ibid., Anhang 6 D, S. 155: totum vel perfectum.

²⁷ Ibid., S. 51, № 46.

²⁸ Ibid., S. 52—53, № 47.

²⁹ Ibid., S. 79, № 61.

³⁰ См. М. М. Смирин. Идея свободы воли в ранних произведениях Эразма Роттердамского. Сб. «Средние века», вып. 37, 1973, стр. 117—120.

ческом мировоззрении в указанном понимании, составляет один из основных пунктов учения Мюнцера. Согласно записи Мюнцера, эразмист Эгран в 7-м пункте «Propositiones Egrani» отстаивал против его учения тезис о потустороннем характере веры и утверждал, что вера не может выявляться в жизненном опыте, так как сущность веры, изложенная в книгах, недоступна светским людям и вообще «неученым»³¹. Выдержанным в эразмовском духе является 17-й пункт этого документа: человеческий разум не может привлекаться к делу, ему не доступному, то есть к области веры, так как его одаренность может проявляться только в той сфере, в которой он сам властен³².

«Живую» и «истинную» веру, которую Мюнцер резко противопоставлял «ложной» и «вымышленной», отличает то, что она не связывалась Мюнцером с христианской догмой. В расширенном немецком варианте «Пражского воззвания» он высмеивал попов и книжников, которые пропагандируют христианскую веру и при этом отрицают возможность понимания этой веры человеческим умом. Завоевать для христианской веры людей из других вероисповеданий, писал Мюнцер, можно только разумными доводами и аргументами, связанными с действиями, так как все люди имеют мозги в голове и все разумное и верное им доступно. Вместе с тем, продолжает он, разве не все люди чувствуют в себе «хотя бы маленькую искорку, готовую разгореться в пламя» для реализации необходимых действий в пользу общего дела? Таким образом, в деле понимания веры Мюнцер придавал решающее значение, наряду с доступным всем людям разумом, — готовности широких масс народа, наделенных внутренним чувством нравственного долга, отдавать себя целиком общему делу. При этом Мюнцер вскрывал и социальный смысл своей борьбы за «живое» понимание веры. Корыстные люди, преследующие собственные цели во вред общему делу, свели христианскую веру к детским забавным сказкам («шванкам») о колокольном звоне и к прочим бессмысленным обрядам и мессам, отстранив тем самым народ от выбора собственных толкователей веры в ее «истинном», по мнению Мюнцера, духе. Весьма характерно, что уже в 1521 г. он аргументировал свое учение о вере, связанное с революционной активностью достигшего нравственного сознания народа, не только ссылками на трактаты отцов церкви и цитатами из пророков, но и историческими хрониками, изученными им годом раньше, начиная с хроники Иосифа Флавия³³.

В начале августа 1524 г., протестуя против обращения Лютера к саксонским князьям с тезисом о необходимости запрещения Мюнцеру проповедовать свое учение, Мюнцер писал курфюрсту Фридриху, что это «пасквильное обращение Лютера» вызовет возмущение со стороны многих благочестивых людей из чужих земель и городов, потому что его, мюнцеровское учение отличается от лютеровского учения о вере своей доступностью общему человеческому пониманию, «людям любой нации», которые стремятся постигнуть свою веру всем сердцем и движением души и доходят до нее собственными поисками, а не в результате навязанной им догмы. Указывая, что эти искренние поиски людей всех наций, хотя бы и являющихся «по рождению турками», выражают «движение святого духа», Мюнцер пишет курфюрсту, что этих людей из всех земель и наций он хочет иметь своими судьями и поэтому он требует, чтобы его допрос был открытым и публичным — перед всем простым народом всего мира³⁴. Разъяснив свое учение о «подлинной вере», Мюнцер указал курфюрсту, что в результате пропаганды веры как разумно понятого общего дела она станет активной силой в руках простого народа. Подумайте, писал Мюнцер, каковы будут растерянность и отчаяние простого на-

³¹ BW, Anhang 4, S. 136, § 7.

³² Ibid., S. 137, § 17.

³³ Ibid., Anhang 6, S. 149.

³⁴ Ibid., S. 85, № 64.

рода по отношению к Вам и к другим князьям, если Вы будете пренебрегать его доверием. Вот почему, продолжает он, «излагая Евангелие от Луки, я разъяснил Вашему брату (герцогу Иоанну.— М. С.), как следует встретить грядущее восстание»³⁵.

Пропаганда Мюнцером «истинной веры» не в духе сверхразумной силы, а как готовности к реализации того, что постулируется раскрытым разумом, связывалась им с пропагандой готовности на деле к грядущему народному восстанию. Энергичное подчеркивание активности «подлинной веры», пропаганда «опытной веры», требование, чтобы подлинность веры проверялась «пробированием, как золото в огне»³⁶, есть не что иное, как пропаганда значения человеческого опыта в земной жизни. К авторитету «священного писания» христианин должен прибегать только как к подтверждению того, что он так же, как и «избранные» из других племен и вероисповеданий, узнал из трудного и выстраданного жизненного опыта без всяких книг. У тех же, которые черпают веру из книг «священного писания», нет суждения о лицах и действиях, о которых в этих книгах рассказывается, — какие из них должны признаваться и какие — отвергаться; они признают все содержащееся в книгах как установившееся исстари, принятое многими людьми, что должно приниматься догматически. «Но такое слепое обезьянничанье может применять для подтверждения своей веры и иудей, и турок так же, как и люди других (нехристианских) народов»³⁷.

Из дальнейшего развития этой мысли в сочинении «Ausgedrückte Entblössung des falschen Glaubens» видна ее неразрывная связь с пантеистическим мировоззрением Мюнцера. Активность и жизненный опыт человека подтверждают истинный характер его веры, выявляют ее подлинность, потому что эта активность и опыт суть действия самого бога в земных жизненных процессах. «Сила бога, — пишет Мюнцер, — должна постигаться в его затененности, в том, что он выявляется, исчезая. По справедливости следует радоваться деятельности верных проповедников, ставящих своей целью показать в наше время бога на Земле, чтобы таким образом стало явным подтверждение веры»³⁸. Выказывая это пантеистическое положение, Мюнцер подчеркивает его связь с его основным этическим принципом. Действия бога в человеке, целого — в частях проявляется в самой активности его веры, неотделимой от его разума, в том, что человек, осознавая в себе всевышнюю нравственную силу, освобождается от всех своих частных стремлений, не вытекающих из высших нравственных принципов.

С пантеистической интерпретацией основного этического принципа Мюнцера, с его концепцией, усматривающей в действиях людей осуществление направляемого богом общего процесса мирового развития и считающей всякую частную цель «безбожным» нарушением мировой гармонии, связан и его особый взгляд на характер и значение происходящей в человеческом обществе дифференциации. Только те, которые чувствуют свою незначительность перед величию общей, проявляющейся в мире божественной гармонии, имеют право считать себя совершенными. Наоборот, те, которые следуют своим особым целям, чуждым цели общего и целого, подчеркивают свое собственное значение, выдвигаются как крупные лица, как господа. Происходящая, таким образом, в человеческом обществе дифференциация означает, по мнению Мюнцера, что в духе мировой божественной гармонии, то есть в направлении нравственного совершенства, действуют только малые, которые своей приниженностью и исключительной скромностью под-

³⁵ Ibid., S. 86.

³⁶ P. Sch., S. 88.

³⁷ Ibid., S. 91.

³⁸ Ibid., S. 127.

черкивают и выявляют величие общего процесса, величие целого. Отсюда Мюнцер делает вывод, что неизменно происходящий в мире процесс нравственного совершенства требует, чтобы крупные отстранялись, чтобы разоблачалась их позорная роль в нравственном развитии мира, чтобы таким образом очищалось место для малых, через которых общее нравственное развитие, воплощающее, согласно пантеистической концепции Мюнцера, волю бога, реализуется³⁹.

Поскольку же процесс отделения добрых и устранения злых представлялся Мюнцеру как дело самих добрых людей, их «активной веры», то он считал, что сами добрые, под которыми он имел в виду социальные низы, должны иметь правильное представление о внутреннем смысле социальной дифференциации в существующем обществе, должны понимать свою собственную роль и роль их врагов из социальных верхов в мировом развитии. «Ах,— пишет он в этой связи,— если бы это знали бедные забытые крестьяне, это было бы им очень полезно. Бог ненавидит крупных Гансов, как Ирода, Кайфама, Ханнама, и привлекает к своему делу малых... Это же есть дело самого бога»⁴⁰. В начале того же сочинения, разъясняя смысл его споров с Лютером и «книжниками» о «мертвом» или «живом» понимании христианской религии, Мюнцер стремился показать значение этих споров в социальной борьбе. Враги простого народа используют его невежество как орудие борьбы с ним. Наши ученые, пишет он, хотят сделать вопросы христианской религии предметом изучения в высшей школе, потому что они не желают, чтобы простой народ уравнился с ними своей ученостью. Служа высшим слоям общества, ожидая от них почестей и богатств, эти ученые хотят оставаться единственными толкователями религиозных проблем. «Поэтому ты, простой человек, должен сам стать ученым, чтобы впредь тебя не могли обманывать»⁴¹.

Касаясь целей социальной борьбы народных низов, Мюнцер указывал, что улучшение их материального положения должно рассматриваться не как самоцель, а как необходимое условие и предпосылка сознательного целеустремленного выполнения высших нравственных целей, что, согласно его учению, может быть делом только малых и простых людей. В обращении к эйзенахской общине 9 мая 1525 г. из Мюльхаузена Мюнцер аргументировал необходимость подрыва материальной мощи социальных верхов тем, что своими прочными имущественными позициями эти слои препятствуют установлению царства и справедливости божиих, то есть переустройству мира на справедливой основе. «Как же это возможно,— продолжает он,— чтобы при таких своих заботах о временных благах простой человек мог воспринимать всем сердцем чистое слово божие?»⁴². В сочинении «Hochverursachte Schutzgede», являющемся ответом Мюнцера на направленное против него обращение Лютера к саксонским князьям, в резком сатирическом тоне разоблачается попытка Лютера своим новым схоластическим учением (mit einer neuen logikon) дать извращенную трактовку целей происходящей борьбы народных масс, сводя ее к стремлению упразднить некоторые церковные поборы и выгораживая фактически всех князей⁴³. Исходя из своей концепции происходящих событий, Мюнцер считал, что речь идет о назревающем социально-политическом перевороте, о том, что руководящей силой в обществе должны сделаться социальные низы, способные проводить нравственный принцип служения высшей цели, и что, таким образом, дело не в отдельных конкретных требованиях, а в характере и движущих силах самой политической власти.

³⁹ Ibid., S. 115.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid., S. 79—81.

⁴² Ibid., S. 260.

⁴³ Ibid., S. 156.

Тезис Мюнцера о том, что власть должна быть дана простому народу, является принципиальным выводом из его этического учения и из его понимания смысла социальной дифференциации в его время. Этот тезис вытекает из всего его мировоззрения.

У Мюнцера нет разработанной теории государства и государственной политики. Однако выдвинутые им в этой области общие принципы выделяют его из среды политических мыслителей его времени. В своей «Проповеди перед князьями» (июль 1524 г.) Мюнцер, не называя имени Лютера, отвергал сформулированное последним в 1523 г. учение о двух порядках и двух сферах права — «естественного» и «божественного». Он отвергал положение Лютера о том, что светское государство устанавливается не для христиан только, но и для язычников и вообще нехристиан, составляющих в мире подавляющее большинство; о том, что функции светского государства заключаются в охране «гражданского единства», в охране порядка, на почве которого только и создается, по мнению Лютера, возможность существования чисто духовной сферы христианской жизни⁴⁴. Протестуя против этого учения, Мюнцер вскрывает его обманчивую сущность, вытекающую из того, что, устраняя из сферы светского государства все дела религиозно-этического характера, оно, по существу, связывает его с теми социальными верхами, которые видят в нем орудие своих собственных эгоистических интересов. По мнению Мюнцера, этический момент не только не должен быть устранен, а, наоборот, должен быть руководящим и всевластным в характере и деятельности светского государства. Понимая под христианством высшую ступень нравственного совершенства, Мюнцер приводит слова, вложенные евангелистом (Матф. 10, 34) в уста Христа: «Не мир пришел я принести, а меч» — и толкует их в том смысле, что грубой силе связанных с «великими Гансами» князей должен быть противопоставлен меч как средство утверждения силы нравственного совершенства, силы справедливого общественного строя, меч как оружие в руках тех социальных низов, которым чужды эгоистические цели и которые руководствуются только общими интересами⁴⁵.

Мысль о том, что политическая власть не может рассматриваться как стоящий над разными социальными группировками орган «гражданского единства», образует принцип, лежащий в основе и других политических произведений Мюнцера. Государственная власть может представляться, по его мнению, только в одном из двух исключаящих друг друга вариантов. Или она руководствуется частными интересами и целями, враждебными общей высокой цели всего целого, и соответствующим образом действует методами насилия и разбоя⁴⁶; или же она руководствуется общей целью мирового развития, которую Мюнцер выражал как цель бога. В этом случае она враждебна всему частному и эгоистичному и выступает как воплощение морального авторитета; она видит свою задачу в устранении насилия и разбоя. Как на конкретное проявление первого варианта государственной власти Мюнцер указал на современных ему князей, правящих в интересах «крупных Гансов», социальных верхов. Та же политическая власть, которая может представляться как второй из указанных вариантов, не имеет образца в существующих государствах; она может иметь образец в том, по мнению Мюнцера, что противоположно власти современных ему князей⁴⁷. Выступая против Лютера, который ориентировался на князей и требовал, чтобы им повиновались, Мюнцер писал в сочинении «Ausgedrückte Entblössung des falschen Glaubens», что нельзя пропове-

⁴⁴ См. подробнее: М. М. Smirin. Über den Charakter der lutherischen Konzeption zweier Ordnungen und zweier Rechtssphären. «Weltwirkung der Reformation». В. 1969.

⁴⁵ P. Sch., S. 66.

⁴⁶ Ibid., S. 97—99.

⁴⁷ Ibid., S. 97.

довать евангелие и страх только перед богом и в то же время требовать, чтобы почитали неразумных правителей, несмотря на то, что преследуемые ими цели «направлены против всякой справедливости», и во всем им повиновались. «Вот как прекрасно,— иронизирует он,— ты, защитник безбожников, допускаешь, что можно служить двум господам, стремления которых прямо противоположны...»⁴⁸.

Таким образом, в определении подхода к каждому из указанных им двух исключаящих друг друга вариантов политической власти Мюнцер указывает как на единственно возможный критерий — на критерий этический. В мюнцеровском понимании это означает, что следует проводить различие между существующей княжеской властью, отстаивающей мечом эгоистические интересы господ и социальных верхов против интересов всего целого, и той, которая будет применять власть меча, отстаивая господство всего целого над эгоистическими социальными группировками. Тем самым указывается также этический критерий в понимании характера и методов управления. Власть, к установлению которой Мюнцер призывал, будет также действовать мечом. Нельзя, писал он, согласиться с теми, которые считают недопустимым применение силы для «сталкивания безбожников с трона управления» и выдвижения низших и простых. Он резко осуждал тех, «которые вздумали бы управлять другими, не будучи в состоянии в нужных случаях справляться с вошью на собственной груди»⁴⁹.

Применение народными низами меча за справедливое дело не может, по мнению Мюнцера, считаться мятежом. Этический критерий Мюнцер считал единственно возможным, когда речь идет о решении вопросов законности и мятежности. В сочинении «Hochverursachte Schutzgedede», отвергая упреки Лютера, обвинявшего его в подготовке мятежа, Мюнцер писал, что он отстаивал подлинную законность против ее нарушителей, хотя бы они и были правителями⁵⁰. Исходя из своего этического критерия, Мюнцер считал соответствующим законности применение меча революционным народом, так как «князя — не господ меча, а слуги его»; а предотвращение мятежа должно осуществляться путем уничтожения его корней, то есть тех, кто угнетает и высасывает все соки из пахарей и ремесленников⁵¹.

В соответствии с высказанными им положениями о сущности государства и об основных задачах народной власти Мюнцер выдвинул также ряд принципов государственной политики. Не предпринимая вопроса о формах управления и о характере государственных и судебных органов, он считал необходимым, чтобы охрана основ и направления государственной политики и постоянный контроль обеспечивались реальной силой самих народных масс. Но вместе с тем в проведении конкретной политики народной власти в зависимости от обстоятельств должна соблюдаться известная гибкость. Принципиально не исключалась им альтернатива временных соглашений и даже «союза» с отдельными князьями и должностными лицами. В письме к Цейсу от 25 июля 1524 г. Мюнцер аргументировал необходимость союза народа с князьями Эрнестинами, которым «народ еще доверяет», существующим положением в немецкой земле, которая, будучи предоставленной стихийному ходу событий, станет хуже разбойничьего очага, поскольку жадность действия людей, руководствующихся своекорыстными интересами, достигает уже своего апогея. При этом подчеркивается необходимость соблюдения обеими сторонами согласованных договорных условий. Такую тактику Мюнцер считал «необходимой обороной, от которой никто, по суждению всех разумных людей, не должен отказываться», однако при обязатель-

⁴⁸ Ibid., S. 101—103.

⁴⁹ Ibid., S. 103.

⁵⁰ Ibid., S. 147.

⁵¹ Ibid., S. 149.

ном условии признания другой стороной, что источником и субъектом политической власти является простой трудящийся народ⁵².

В своих взглядах по вопросу о сущности и задачах государственной власти и политики Мюнцер противостоял не только Лютеру, который вовсе исключал религиозно-этические задачи из сферы деятельности светского государства, но и Эразму, который подчеркивал значение государства и его главы в достижении первого («человечного») этапа нравственного развития. Эразм видел это значение в том, что в сложном государственном организме свободная воля разных его членов направляется мудрой политикой на контакт с целым с тем, чтобы все части общественного организма, руководимые нравственным сознанием, проникались идеей необходимого единства с целым и чтобы идея этого единства легла в основу всей государственной политики⁵³. Эразм, таким образом, также видел основную задачу государства в установлении «гражданского единства» многообразных и взаимно-антагонистических частей общественного организма. Мюнцер отвергал идею такого единства. Он исходил из иного представления о самом нравственном совершенстве. Он видел его не в формальном, достигнутом нравственным сознанием и разумно направленной свободной волей единстве частей с целым, а в том, чтобы все частное, стоящее в стороне от воли и интересов целого, решительно оставлялось и устранялось; чтобы общее и целое стало единственной нормой для всех частей. Политическим выражением этого этического положения был вывод Мюнцера о том, что единственно способный проводить этот принцип простой трудящийся народ, овладев властью, должен применять ее для реализации не формального единства и согласования в законодательстве противоречивых между собою частей с общей целью, а подлинного единства путем устранения всего, что чуждо общим интересам и общей цели.

Гуманистические идеи деятелей нордического Ренессанса (характерная для них интерпретация духовного развития человечества, положения о значении и месте человека, его воли и активности в процессе нравственного совершенства, понимание ими связи этих положений с политическими и социальными вопросами организации общества) и соприкасающиеся с ними идеи обратили на себя внимание Мюнцера, начиная с периода его теоретических поисков собственного пути в реформационном движении. Уже основное положение мюнцеровской этики о воплощении в разрозненных явлениях мира и в действиях людей целеустремленной воли целого указывает на гуманистическое происхождение как постановки вопросов, так и хода их рассмотрения. То же относится к постановке вопросов о значении человеческой воли, о соотношении веры и знаний, об этической основе проблемы государства и т. д.

Однако подход Мюнцера к этим вопросам и намечавшиеся им пути их решения — принципиально иные. Для него речь шла не о достижении единства частей с целым в нравственном сознании, а о том, что, поскольку общество разделено на «крупных Гансов» и простых трудящихся людей городов и сел, то дело установления господства целого над всеми частями есть вопрос не просто нравственного сознания, а активной воли и действия тех, кто воплощает в себе силу общего и целого. Расхождения коренятся не только в отличии пантеистического мировоззрения Мюнцера от дуалистического мировоззрения Эразма и эразмистов, а прежде всего в том, что в обстановке острой социальной борьбы той эпохи идеология наиболее передовой части народных масс сделала значительный шаг в далекое будущее. Передовые гуманистические идеи получили в ней свое дальнейшее развитие.

⁵² Ibid., S. 250—253.

⁵³ См. М. М. Смирин. О политической концепции Эразма Роттердамского. «Ежегодник германской истории, 1972». М. 1973, стр. 13—14 сл.